

Joseph Ratzinger, de teólogo a Papa

Santiago Madrigal, SJ

De la pluma de este hombre apasionado por la teología ha salido una gran cantidad de publicaciones: artículos, comentarios, trabajos históricos, meditaciones, conferencias, que luego han sido recopilados en misceláneas. En esa innumerable lista de escritos ha cultivado todos los temas medulares de la teología: la revelación, la fe, la cristología, la liturgia, la antropología, la escatología, la eclesiología, el ecumenismo, la relación del cristianismo con las otras religiones. Está en marcha la edición completa de su obra¹. Sin embargo, dentro de una ingente producción bibliográfica sólo se cuenta un único tratado teológico completo, la *Escatología*, junto al que hay que mencionar ese magnífico curso de *Introducción al cristianismo*, comentario al Credo apostólico. De ahí surge una primera dificultad a la hora de dar cuenta de su pensamiento teológico, una circunstancia que se refleja en este hecho bibliográfico: los estudios más recientes intentan abrir vías de acceso a su reflexión a través de la presentación panorámica de algunos de los temas nucleares de su teología².

Aquí vamos a tomar como hilo directriz su reflexión sobre la Iglesia. Por varias razones. En su introducción al tratado de *Escatología* (de 1977) dejó escrito que “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”³. Además, el estudio y la reflexión sobre la Iglesia ha sido uno de los temas más persistentes en el pensamiento de Benedicto XVI. Ya su tesis doctoral estuvo dedicada a la doctrina de la Iglesia de S. Agustín (1954).

Este interés no es sólo teórico, sino preocupación vital que guarda una estrecha relación con su participación en las cuatro sesiones del Concilio Vaticano II (1962-1965), donde aquel teólogo de origen bávaro, nacido en Marktl am Inn en 1927, fue uno de los peritos más jóvenes. Por otro lado, no es extraño que la evolución, el desarrollo y los avatares del catolicismo postconciliar se hayan convertido en un problema biográfico para aquel teólogo, devenido arzobispo y, seguidamente, cardenal prefecto y papa. Preguntarse por la Iglesia equivale a preguntarse cómo hacerla mejor. Ésta es la razón de ser de la

¹ Véase: S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas. La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI*, Santander 2008, 491ss. El texto de esta conferencia reproduce con ligeras variantes los capítulos 1 y 13 de este libro.

² J. PALOS-C. CREMADES (coor.), *Perspectivas del pensamiento de Joseph Ratzinger*, Valencia 2006. F. MEIER-HAMIDI, F. SCHUMACHER (eds.), *El teólogo Joseph Ratzinger*, Barcelona 2007. El estudio pionero de A. NICHOLS, *The Theology of J. Ratzinger. An Introductory Study*, Edimburgo 1988, deja al descubierto los últimos veinte años de su biografía. T. ROWLAND, *Ratzinger's Faith. The theology of Pope Benedict XVI*, New York, 2008. S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y Papa*, Madrid 2009.

³ J. RATZINGER, *Escatología*, Barcelona 1979, 11-12.

Eclesiología, en general y en abstracto, y ésta ha sido una preocupación permanente de Joseph Ratzinger.

A la altura de 1996, interrogado acerca del aspecto más específico de su teología, afirmaba el entonces Cardenal Prefecto de la Doctrina de la Fe: “Tal vez, que desde un principio me fijé en el tema de la Iglesia, que he seguido a lo largo de toda mi vida. Para mí siempre ha sido importante —y ahora más aún— que la Iglesia no fuera un fin en sí misma, sino que la razón de su existir es que nosotros podamos conocer y llegar a Dios. Así que, yo diría que trato el tema de la Iglesia porque de este modo nace la mirada hacia Dios, y en ese sentido Dios es el tema central de todos mis esfuerzos”⁴.

Me parece muy oportuna la siguiente apreciación de Olegario González de Cardedal: “La obra de Ratzinger es un diálogo crítico con todo lo que ha acontecido en los años que van desde la clausura del Concilio hasta nuestros días”⁵. En una palabra: para entender lo que ocurre hoy en la Iglesia católica importa conocer y comprender la valoración que Joseph Ratzinger-Benedicto XVI viene haciendo de la vida y de la teología de la Iglesia desde los días del Concilio Vaticano II. Por eso comencemos examinando, en primer lugar, su formación intelectual y sus preocupaciones teológicas en su etapa de estudiante y de profesor. Seguidamente veremos cómo ha hecho suya la situación del catolicismo postconciliar en su condición de pastor, prefecto, papa.

1. Formación intelectual: profesor de Teología y perito en el Concilio.

Los datos biográficos fundamentales nos los ha ofrecido él mismo en su libro de memorias, que llega hasta 1977 y constituye el punto de referencia ineludible para ver cómo se ha ido fraguando su personalidad espiritual e intelectual. Tras su etapa de estudios referiremos las estaciones que jalonan su camino de reflexión como profesor universitario y teólogo del Concilio, a su paso por Frisinga (1952-59), Bonn (1959-63), Münster (1963-66), Tubinga (1966-69) y Ratisbona (1969-1977).

1.1 Los años de formación en Frisinga y Munich: «servir a Cristo en su Iglesia».

Las primeras huellas de un sentido de fe vivamente eclesial las encontramos en la declaración de intenciones que se lee con ocasión de su ingreso en el Seminario de Frisinga en 1946, tras los años difíciles de la Segunda guerra mundial. Son palabras de gratitud por haber salido de aquella penosa situación: “De esta gratitud nacía la voluntad determinada de recuperar el tiempo perdido y de servir a Cristo en su Iglesia por un tiempo nuevo y mejor. Ninguno dudaba que la Iglesia era el lugar de nuestras esperanzas. Ella había sido, pese a las muchas debilidades humanas, el polo de oposición contra la ideología destructiva de la dictadura nazi; ella había permanecido en pie en el

⁴ P. SEEWALD, *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio*, Madrid 2005, 72.

⁵ En la introducción a J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Madrid 2001, 22.

infierno que había devorado a los poderosos, gracias a su fuerza proveniente de la eternidad. Nosotros teníamos la prueba: las puertas del infierno no prevalecerán sobre ella. Sabíamos, por experiencia propia, qué cosa eran las «puertas del infierno» y podíamos ver también con nuestros ojos que la casa construida sobre la roca se había mantenido firme”⁶.

Como escribiré más tarde, seguramente bajo el influjo de Henri de Lubac, uno de sus teólogos preferidos, la Iglesia es, “por esencia «paradoja», mezcla de fracaso y de bendiciones”: la Iglesia es una mezcla de fracaso humano y misericordia divina; pertenece a su esencia su carácter simultáneamente humano y divino, su pobreza y su riqueza, su oscuridad y su claridad⁷. Ahora bien, esa confianza depositada en la Iglesia remite directamente a Jesucristo: “Primeramente el hecho de Jesús y la Iglesia son para mí tan inseparables el uno del otro, como inconfundibles el uno con el otro”. Si bien es cierto que Cristo sobrepasa infinitamente a la Iglesia, “mi encuentro con Él no ha sido a nivel literario o filosófico, sino en la fe de la Iglesia”⁸.

Si prolongamos estas confesiones con su reflexión posterior sobre el «nosotros» de la fe, —también por cierto bajo la inspiración del teólogo francés—, habremos dejado anticipados los resortes fundamentales del sentido eclesial del actual Papa, y, por así decirlo, *in nuce*, su perspectiva básica de la *communio ecclesiae*. Henri de Lubac ha hablado del círculo perfecto del Credo, cuya fe es una en razón de la unidad de su objeto y de su sujeto. La unidad, respecto del objeto, va dada por el Dios uno y trino: “El misterio de la Trinidad nos ha abierto una perspectiva enteramente nueva: el fundamento del ser es *communio*”. Desde aquí hay que entender también la unidad del sujeto del Credo, puesto que si la fe trinitaria es comunión, “creer trinitariamente significa volverse *communio*”. Ratzinger extrae de estos razonamientos la siguiente conclusión: “En el terreno histórico quiere esto decir que el yo de las fórmulas del Credo es un yo colectivo, el yo de la Iglesia creyente al que pertenecen todos los «yo» particulares en cuanto creyentes. El yo del Credo abarca, pues, también el paso del yo privado al yo eclesial. En consecuencia, en la forma de sujeto el credo presupone estructuralmente el yo de la Iglesia. Este yo sólo puede llegar a expresarse en la *communio* eclesial”. La Iglesia es ese «sujeto transtemporal», mediación entre el ser y el tiempo, que, recurriendo a S. Agustín, describe en términos de *memoria*, y, en esta perspectiva precisa: “la Iglesia como memoria es el lugar de toda fe”⁹.

Bien podría resumirse esta vivencia espiritual e intelectual en las palabras programáticas de otro de sus teólogos preferidos, Romano Guardini:

⁶ J. RATZINGER, *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, Madrid 2005, 66. Véase: M. H. HEIM, *Joseph Ratzinger. Kirchliche Existenz und existentielle Theologie unter dem Anspruch von 'Lumen gentium'. Ekklesiologische Grundlinien*, Frankfurt ²2004, 151-177.

⁷ J. RATZINGER, «La Iglesia, lugar del servicio a la fe», en: *Palabra en la Iglesia*, Salamanca 1976, 194.

⁸ J. RATZINGER, «¿Qué significa Jesucristo para mí?», en: *Palabra en la Iglesia*, 112.

⁹ J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona 1985, 24.

“La Iglesia despierta en las almas”¹⁰. Esta frase expresaba el reconocimiento de la Iglesia como realidad interior, que no se yergue frente a nosotros como una institución cualquiera, sino que vive en nosotros mismos. La proclama de Guardini equivalía a tomar conciencia de que nosotros somos la Iglesia, que ella, más que una organización, es el organismo del Espíritu Santo, una realidad viviente que nos abraza desde nuestra raíz más íntima, que se desarrolla a través de los tiempos.

El paso por la Facultad de Teología de Munich, que transcurre a lo largo de seis semestres entre septiembre de 1947 y el verano de 1950, ha dejado impresas en el espíritu de aquel joven estudioso y aplicado huellas imborrables. De F. W. Maier, profesor de Nuevo Testamento, aprendió el principio de que la exégesis es el alma de la Teología¹¹. También le causaron una profunda impresión las lecciones de G. Söhngen, profesor de Teología Fundamental, y de J. Pascher, profesor de Teología Pastoral, quien le ganó para el movimiento litúrgico. Con todo, él ha consignado en su libro de recuerdos un dato sobre sus preferencias teológicas, de indudables repercusiones eclesiológicas: “En el otoño de 1949, Alfred Läpple me había regalado la obra quizás más significativa de Henri de Lubac, *Catolicismo*, en la magistral traducción de Hans Urs von Balthasar. Este libro se convirtió para mí en una nueva clave de referencia. No sólo 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”¹². Frente a un modo individualista y moralista del creer, el teólogo jesuita abrió el horizonte hacia una fe pensada y vivida de forma social y comunitaria, una fe que por su misma dinámica incluía la esperanza para la totalidad de la humanidad, y no sólo la felicidad privada del individuo. “Me sumergí —confiesa— en otras obras de Lubac y obtuve profundo provecho sobre todo de la lectura de *Corpus mysticum*, en el cual se me abrió un nuevo modo de entender la unidad de Iglesia y eucaristía que iba más allá de lo que había aprendido de Pascher, Schmaus y Söhngen”¹³.

Justo al concluir sus estudios teológicos, G. Söhngen le va a permitir profundizar en esta misma perspectiva. Era costumbre en la Facultad de Teología ofrecer un tema de concurso, cuyo argumento debía ser desarrollado en el espacio de nueve meses; aquel trabajo no sólo obtenía el premio, sino que además era aceptado automáticamente y abría a su ganador las puertas al doctorado. El tema elegido por Söhngen sonaba así: «Pueblo y casa de Dios en la doctrina sobre la Iglesia de S. Agustín». De aquel trabajo, con el que iba a obtener el grado de doctor en Teología, merece la pena recordar una visión de la Iglesia presente en las conclusiones de aquella tesis: la Iglesia es ciertamente el pueblo de Dios que existe como cuerpo de Cristo¹⁴.

¹⁰ J. RATZINGER, «La eclesiología del Vaticano II», en: *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid 1986, 5-6.

¹¹ *Mi vida*, 78.

¹² *Ibid.*, 90.

¹³ *Ibid.*, 90. Cf. «La eclesiología del Vaticano II», 10. 18.

¹⁴ Cf. J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, Munich 1954, 324. H. VERWEYEN, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt 2007, 23.

1.2 Los años de docencia en Frisinga, Bonn, Münster y Tubinga (1952-1969)

Joseph Ratzinger recibió, junto con su hermano Georg, la ordenación sacerdotal, el 29 de junio de 1951, de manos del cardenal M. Faulhaber, pasando a desempeñar una tarea pastoral durante dos años. Pero pronto, el 1 de octubre de 1952, fue llamado al seminario de Frisinga, donde impartirá un curso de pastoral de los sacramentos. Volvía así a su querido trabajo teológico, que requería el examen de doctorado. En julio de 1953 obtuvo oficialmente el título de doctor en Teología¹⁵. Por aquellas mismas fechas, había quedado vacante la cátedra de Dogmática y Teología fundamental en el Seminario de Frisinga, que asumirá un año después. En este repaso rápido de la biografía intelectual de Joseph Ratzinger hay que referirse a su tesis de habilitación u oposición a cátedra, que estuvo dedicada a la teología de la historia de S. Buenaventura. G. Söhngen le había dado este consejo: dado que su tesis de doctorado versó sobre la patrística y la eclesiología, parecía oportuno adentrarse en la teología medieval y en el tema de la revelación¹⁶. Aquel estudio —según sus propias palabras— le resultó muy importante pocos años después, cuando en el curso del debate conciliar se abordó el tema de la revelación, de la Escritura y de la tradición. Allí sostenía que la revelación precede a la Escritura y se refleja en ella, pero no es simplemente idéntica a ella, sino más grande que lo puesto por escrito; de ahí deducía que no puede existir un mero principio de la «sola scriptura», sino que la Escritura está ligada a la Iglesia como sujeto que la comprende e interpreta. En este razonamiento iba dado asimismo el sentido eclesial de la Tradición¹⁷.

Aquella investigación, que chocó con las graves reservas de M. Schmaus, examinaba la forma de entender la teología de la historia de Buenaventura, en su revisión crítica de la teoría de las tres edades, del Padre, del Hijo y del Espíritu, sostenida por Joaquín de Fiore. *A posteriori*, Ratzinger reconoce en el núcleo de la teología de la historia del maestro franciscano argumentos que le han ayudado a formular su postura en el debate teológico reciente, en particular, en su confrontación con la teología de la liberación. Buenaventura rechazaba aquellas corrientes que tienden a distinguir una Iglesia sacramental configurada cristológicamente y una Iglesia pneumatológica y profética de los pobres. Por otro lado, percibe en estas tendencias una transformación de la escatología en utopía política, que rebaja el carácter teológico de la esperanza cristiana¹⁸.

Tras varios años de docencia como profesor de Teología Fundamental y Dogmática en la Philosophisch-Theologische Hochschule de Frisinga (1954-

¹⁵ *Mi vida*, 95. VERWEYEN, 24-26.

¹⁶ *Ibid.*, 98-99.

¹⁷ *Ibid.*, 103-104. Cf. K. RAHNER - J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg 1965, 34. Y también: «Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Wege der Exegese heute», en: J. RATZINGER (ED.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg 1989, 15-44.

¹⁸ Cf. el prólogo a la nueva edición de *Geschichtstheologie*. Sobre este punto, HEIM, o.c., 156-159. Véase la valoración más crítica de VERWEYEN, 115; 117-125.

1959), Ratzinger se incorpora al claustro de profesores de la Universidad de Bonn. Esta etapa vital, que arranca el 15 de abril de 1959, le abrirá nuevos horizontes¹⁹. Su lección inaugural, del 24 de junio de 1959, versó sobre el tema “El Dios de la fe y el Dios de los filósofos”. De aquel periodo ha escrito más tarde: “Entre los años 1955 y 1963, en el marco de mis lecciones sobre teología fundamental impartidas en Frisinga y Bonn, enseñé también filosofía de la religión e historia de las religiones, y descubrí a la vez la importancia del tema de las religiones del mundo”²⁰.

La estancia en Bonn registra otro dato muy importante para su biografía, que es el encuentro con el cardenal Joseph Frings, arzobispo de Colonia²¹. En febrero de 1959, Juan XXIII había hecho el sorprendente anuncio de un concilio ecuménico. J. Ratzinger ha narrado cómo aquel encuentro será decisivo para su participación en la asamblea eclesial: “El cardenal Frings vino a escuchar una conferencia mía sobre la teología del Concilio que me había invitado a pronunciar la Academia Católica de Bengsberg, e inmediatamente después me enredó en una larga conversación, comienzo de una colaboración que se prolongó durante años”. El Cardenal le llevó a Roma como consejero teológico y, al final de la primera sesión, consiguió que recibiera el nombramiento oficial como perito del Concilio. En su libro de recuerdos dedica unas pocas páginas al desarrollo interno del Vaticano II, un acontecimiento que supuso una experiencia eclesial absolutamente excepcional, con el privilegio —señala— de tener múltiples encuentros con Henri de Lubac, Jean Daniélou, Yves Congar, Gerard Philips, así como las conversaciones personales con innumerables obispos de todo el mundo.

Un poco antes del comienzo del Concilio, en verano de 1962, había sido ordenado obispo de Maguncia Hermann Volk, hasta entonces profesor de Teología Dogmática en Münster. Será esta circunstancia la que propicie una nueva escala en el itinerario vital de nuestro Papa, que tuvo que elegir entre Bonn y Münster²². Así las cosas, tras una deliberación difícil, se decidió a favor de la ciudad de Westfalia, donde comenzó su docencia en el verano de 1963. Esta etapa académica transcurre bajo los auspicios del Concilio, entrecruzándose la tarea del perito y la tarea docente, entre Münster y Roma. Los dos temas abordados en el Concilio que afloran con más fuerza en su libro autobiográfico son la liturgia y la constitución sobre la revelación. Sin embargo, contamos con una serie de interesantes reflexiones realizadas al hilo de la celebración de la asamblea conciliar. Se trata de una serie de conferencias, luego puestas por escrito, en las que aquel perito conciliar transmite, con gran claridad y lucidez, sus «impresiones personales»²³.

¹⁹ *Mi vida*, 111-116. VERWEYEN, o.c., 27-34.

²⁰ Cf. J. RATZINGER, «La unidad y pluralidad de las religiones. El lugar de la fe cristiana en la historia de las religiones», en: *Fe, verdad y tolerancia*, Salamanca 2005, 15.

²¹ *Mi vida*, 117-118. VERWEYEN, o.c., 35-42.

²² *Mi vida*, 127-128.

²³ J. RATZINGER, *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick*, Colonia 1963; *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode*, Colonia 1964; *Ergebnisse und*

En su libro autobiográfico el actual Papa asocia, en un mismo capítulo, las ciudades de Münster y Tubinga. En 1966, tras la conclusión del Concilio y a instancias de H. Küng, el profesor Ratzinger va a ocupar la segunda cátedra, recién erigida, de Dogmática en la Facultad de Tubinga²⁴. De forma retrospectiva ofrece esta valoración de la experiencia conciliar: “Si al volver a mi patria en el primer período conciliar me había sentido sostenido aún por el sentimiento de gozosa renovación que reinaba por doquier, experimentaba ahora una profunda inquietud frente al cambio que se había producido en el interior del clima eclesial y que era cada vez más evidente. En una conferencia sobre la verdadera y falsa renovación de la Iglesia, pronunciada en la Universidad de Münster, traté de lanzar una primera señal de alarma que, no obstante, apenas si se captó. Más enérgica fue mi intervención en el «Katholikentag» de Bamberg en el año 1966, tanto que el cardenal Döpfner se sorprendió de los «rasgos conservadores» que él creía haber percibido”²⁵. El tema de esta alocución, en el primer *Katholikentag* tras el Concilio, lleva por título «El catolicismo después del Concilio», y arranca de una serie de preguntas que modulan la reflexión de aquel período conciliar: ¿qué efecto ha tenido el Concilio y cuál es la situación espiritual de la Iglesia después del Concilio y como consecuencia del Concilio? Por primera vez, Ratzinger expresaba sus inquietudes hacia los posibles malentendidos sobre el Concilio. En aquella conferencia, de tono más bien sombrío, apoyaba la reforma litúrgica, la apertura de la Iglesia al mundo, los esfuerzos ecuménicos; pero advertía de las oscilaciones de la liturgia entre lo arcaico y lo modernizante; expresaba su temor hacia una indiscriminada apertura de la Iglesia al mundo que representaba el olvido de la cruz; finalmente, censuraba la precipitación con la que algunos querían avanzar en el camino ecuménico.

En el semestre de invierno de 1966-67 impartió su curso de cristología. Su estancia en Tubinga se prolonga hasta 1969, en medio de las convulsas jornadas que van unidas a la revuelta estudiantil de 1968. Con todo, ahí va a poder dedicarse intensivamente a sus investigaciones. “Dado que el año 1967 el curso principal de dogmática lo había impartido H. Küng, yo tenía por fin libertad para realizar un proyecto que acariciaba en silencio desde hacía diez años. Osé experimentar con un curso que se dirigía a estudiantes de todas las facultades, con el título de «Introducción al cristianismo»”²⁶. Aquí, en Tubinga, vio la luz uno de sus primeros éxitos literarios y comerciales, su comentario al Símbolo de fe, *Introducción al cristianismo*.

El profesor bávaro había esperado un tiempo tranquilo en Tubinga, pero no iba a ser así. El inicio de la revolución estudiantil en Europa coincide con

Probleme der dritten Konzilsperiode, Colonia 1965; *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Colonia 1966. Véase, TH. WEILER, *Volk Gottes – Leib Christi. Die Ekklesiologie J. Ratzingers und ihr Einfluss auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Maiz 1997, 151-249.

²⁴ *Mi vida*, 134. Véase: S. MADRIGAL, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del Concilio*, Santander 2006, 97-182.

²⁵ *Mi vida*, 133-134.

²⁶ *Mi vida*, 138-139. VERWEYEN, 43-61.

una intensificación de sus críticas a la mala utilización del Concilio. Ya hemos indicado que Benedicto XVI comenzó muy pronto a hablar de los peligros de un falso espíritu conciliar, al hilo de esta valoración: las expectativas no se han cumplido. De forma retrospectiva, en su conversación con P. Seewald, ha insistido en este proceso. ¿Qué es lo que salió mal?²⁷ Los progresistas hablaban de un «invierno de la Iglesia». Por un lado, hubo un exceso de expectativas; por otro, ha fracasado el intento de *aggiornare* la fe cristiana: “se fue forjando la idea de que la reforma consistía en un ir soltando lastre; en aligerarse, de modo que al final ha parecido que la reforma no ha consistido en un robustecimiento de la fe, sino en una disolución”.

En términos biográficos retrataba también aquellos momentos convulsos de su docencia en Tubinga: “fue entonces cuando percibí cómo se iba infiltrando una tendencia nueva que —fanáticamente— se servía del cristianismo como instrumento para su ideología. (...) Fue entonces cuando realmente vi con claridad, e incluso experimenté, que el concepto inicial de reforma se corrompía. (...) Entonces comprendí perfectamente que, si se quería perseverar en la voluntad del Concilio, había que oponer resistencia a todos aquellos abusos”²⁸. Era aún decano en la ciudad a orillas del río Neckar, pero las agotadoras polémicas dentro de los órganos de la Facultad le movieron a aceptar una nueva propuesta²⁹. Por ello, su periplo académico va a conocer una escala ulterior, en Ratisbona (1969-1977). Atrás quedaban tres lustros de actividad académica, marcados a fuego con una inequívoca divisa eclesiológica y que han cristalizado de forma magistral en esa recopilación de estudios titulada *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología* (1969).

1.3 El fecundo periodo de trabajo académico en Ratisbona (1969-1977).

En 1969 había recibido la propuesta de ocupar la segunda cátedra de dogmática instituida en Ratisbona, oferta que aceptó con el deseo de desarrollar su teología en un contexto menos agitado que el de Tubinga y libre de continuas polémicas. En sus memorias considera que los años de Ratisbona representaron un periodo de fecundo trabajo teológico³⁰. Con su antiguo colega en Bonn, J. Auer, que había ocupado la primera cátedra de dogmática en Ratisbona, se enrola en el proyecto de publicar una dogmática en libros manuales. En el marco de aquella empresa ha acariciado la idea de repensar toda su teología conforme a la línea del Concilio, sin embargo, —nos confiesa— “lo único que conseguí acabar fue la escatología para la dogmática de Auer”³¹. En 1977, recibe una nueva misión que le devolverá al lugar de sus primeros estudios, Munich y Frisinga, pero ahora con la responsabilidad de obispo.

²⁷ *La sal de la tierra*, 81.

²⁸ *Ibid.*, 83-84.

²⁹ *Mi vida*, 141-142.

³⁰ *Ibid.*, 151. H. VERWEYEN, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt 2007, 62-78.

³¹ *Ibid.*, 152.

Hagamos un balance de su obra y de sus reflexiones de esta última fase académica.

Su escrito más señero de esta época es el tratado de *Escatología* (1977), una lúcida revisión de los llamados novísimos (muerte, vida eterna, condenación), que implica una toma de postura frente a las teologías políticas en curso (J. Moltmann, J. B. Metz), criticando la depotenciación de la esperanza cristiana y la transformación de la escatología en utopía política intramundana³². Ahora bien, tampoco ha faltado la reflexión de naturaleza eclesiológica en aquellos años. En colaboración con H. U. von Balthasar ha redactado una valoración de la situación eclesial al hilo de la pregunta “¿Por qué soy cristiano? ¿Por qué permanezco en la Iglesia?” (1971)³³. El interés de la Iglesia no reside en sí misma y en sus instituciones, sino que su razón de ser y de existir es el Evangelio. En palabras de la Confesión de Augsburgo: su misión es anunciar la palabra de Dios en toda su pureza y celebrar rectamente el culto divino y los sacramentos. La Iglesia existe para que Dios sea dado a conocer, para que el hombre pueda aprender a vivir con Dios, ante su mirada y en comunión con Él. Sobre estos presupuestos, afirmaba críticamente en 1970, en un estudio sobre la democracia en la Iglesia, que el proceso de adaptación y de «aggiornamento» de la Iglesia para realizar su misión en el mundo actual se estaba produciendo desde un interés unilateral centrado en la auto-realización de la Iglesia. Denunciaba, en este sentido, un fallo considerable en la teología: “la lucha por nuevas formas de estructuras eclesiales parece constituir su único contenido”³⁴. Mencionemos, finalmente, un volumen que recoge diversos ensayos sobre la relación de teología y predicación, *Dogma und Verkündigung* (de 1973), que incluye una serie de reflexiones acerca del post-concilio y la Iglesia.

En su versión castellana el título del libro es *Palabra en la Iglesia*, e incluye un interesante epílogo para nuestros intereses: «El postconcilio y la Iglesia»³⁵. Volviendo la mirada hasta el año conciliar de 1962, hacía esta constatación: si el Concilio se reunió en una situación eclesial de búsqueda pacífica de la fe, la situación palpable, cuando sólo ha transcurrido un decenio, es la de una Iglesia en crisis: ¿Qué ha pasado? ¿Es que el Concilio ha originado una crisis ya que no tenía ninguna que superar? La respuesta inicial a estas preguntas retóricas adquiere este tono: “No pocos son de esa opinión. Ciertamente no es falsa del todo, pero no tiene más que una pequeña parte de verdad”. Traslada el problema a este otro lugar: la lenta aparición de corrientes contrapuestas dentro de la teología católica, presentes ciertamente antes del Concilio, pero cuya incompatibilidad empezó a perfilarse al final de la asamblea, con ocasión del debate sobre la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy, y que

³² J. RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1978, 59. Véase: G. NACTWEI, *Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie*, Leipzig 1986. VERWEYEN, 70-78.

³³ ¿Por qué soy cristiano? ¿Por qué permanezco todavía en la Iglesia?, Salamanca 1971, 2005.

³⁴ J. RATZINGER-H. MAIER, ¿Democracia en la Iglesia?, Madrid 2005, 28-30; aquí: 30.

³⁵ J. RATZINGER, *Palabra en la Iglesia*, Salamanca 1976. Véase: «El postconcilio y la iglesia», 318-324.

poco después se han desarrollado con gran rapidez. Dicho de otra manera: una gran parte del desasosiego que experimenta la Iglesia se debe a interpretaciones erróneas de *Gaudium et spes*.

Ante los nuevos retos, ¿con qué fuerzas cuenta la Iglesia y la teología? Nuestro teólogo indicaba estas tres corrientes teológicas: a) el progresismo postconciliar, cuyo primer planteamiento se encontraba en la teología del mundo, desarrollada por J. B. Metz, a partir de la reinterpretación trascendental del tomismo realizado por K. Rahner; esta teología del mundo se trocó sucesivamente en teología de la esperanza y teología política; b) la corriente que es la continuación natural de las fuerzas conservadoras que aparecieron en el Concilio y que sigue firmemente asida a la teología y filosofía escolásticas. Teológicamente, tiene poco peso, habiendo derivado hacia una espiritualidad que pretende refugiarse en lo que considera lo católico (piedad mariana alimentada de visiones y milagros, lucha apasionada por la letra de la antigua liturgia, etc.) hasta el punto de poner bajo sospecha de herejía al mismo Vaticano II; c) las fuerzas que hicieron posible y conformaron el Vaticano II, pero que, una vez concluido éste, han sido arrolladas por olas de modernismo. “Se trata de una teología y una espiritualidad edificadas esencialmente sobre la sagrada escritura, los padres de la Iglesia y la gran herencia litúrgica de toda la Iglesia”³⁶. A esta teología le interesa enriquecer la reflexión no sólo con el pensamiento de los cien últimos años, sino con toda la tradición.

Esta es la línea en que se situaba y quería situarse el teólogo Ratzinger, entonces docente en Ratisbona, y con esperanza renovada. En este sentido concluía: “La herencia del Vaticano II aún no se ha despertado, pero está esperando su hora”³⁷. A la altura de 1975 ofrecía en un artículo publicado en la revista *Communio*, recién fundada, el análisis de las repercusiones históricas de la Constitución pastoral, *Gaudium et spes*, que concluía con el diagnóstico formulado un poco más arriba: “Todavía no ha comenzado la era de la correcta aceptación del Concilio”³⁸. Al cabo de una década de la clausura del Concilio, el balance del tiempo postconciliar, los fracasos, las tareas y las esperanzas que el teólogo de Ratisbona ofrecía, surgía de la respuesta a estos dos interrogantes sucesivos que se condicionan entre sí: ¿qué lugar histórico corresponde al Concilio Vaticano II? ¿Qué peso hay que conceder a la Constitución pastoral en la interpretación de toda la doctrina conciliar?

Grandes concilios como Nicea han actuado, en un primer momento, como factores de crisis y perturbadores del equilibrio. Otro tanto debía ocurrir con el Vaticano II; ahí están, por un lado sus repercusiones positivas, esos resultados que quedarán para la posteridad: “El Concilio ha insertado de nuevo, en el conjunto de la Iglesia, una doctrina del primado que antes aparecía

³⁶ Ibid., 322.

³⁷ Ibid., 324.

³⁸ Cf. «El lugar de la Iglesia y de la Teología en el momento actual», en: *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona 1985, 439-472; aquí: 449.

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 entramado de la fe; ha devuelto a la palabra bíblica la plenitud de su 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". Ahora bien, desde una visión cotidiana, desde la distancia corta, microscópica y cercana, no duda en señalar aspectos negativos e intranquilizadores experimentados en el último decenio y ponen en entredicho la alegría de ser cristiano: el vaciamiento de nuestras Iglesias, de nuestros seminarios y de nuestros conventos; la frialdad en el clima eclesial; la existencia de partidos que desgarran por doquier las comunidades³⁹.

Estas breves pinceladas trazaban un diagnóstico acusadamente negativo, que se resume en este punto de vista: para hacer realidad el programa del Concilio no basta rechazar lo antiguo y abrirse a lo nuevo. En consecuencia, J. Ratzinger proponía una serie de criterios para la correcta interpretación del Concilio: a) no se pueden entender los textos dogmáticos como preparación y mero preludeo de un espíritu conciliar en germen que sólo toma cuerpo en la constitución *Gaudium et spes*; b) tampoco se debe pensar que este documento es un primer paso en un proceso de continuación rectilínea hacia eso que se denomina progreso; c) no se puede recurrir al «espíritu del Concilio» en contra de sus palabras expresas, pues de ahí sólo se deduce la guía de un fantasma que nos conduce al desatino; d) en suma: es preciso leer el Vaticano II en su totalidad: "sólo la totalidad, en su exacta centralización, es el auténtico espíritu del Concilio"⁴⁰.

Por tanto, la tarea no es ignorar el Concilio, sino descubrir el Concilio en toda su profundidad. Con esta valoración provisional cerramos ese periodo del profesor que habla desde la cátedra universitaria. Su peripecia vital le va a llevar a finalmente a Roma. Antes hay que hacer un alto en el camino y detenerse en el momento de tránsito al episcopado.

2. De la cátedra académica a la cátedra pontificia en Munich-Frisinga (1977-1981): «cooperadores de la Verdad».

Joseph Ratzinger es un testigo de excepción de la vida eclesial en los cincuenta años que ya nos separan de la convocatoria del Concilio Vaticano II por el beato Juan XXIII. El teólogo va a abandonar su condición de profesor universitario para adoptar, sucesivamente, la condición de pastor y de cabeza suprema de la Iglesia católica. Esta transición se ha visto mediada por largos años al frente de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Los datos cronológicos brutos permiten esta consideración retrospectiva: si la vida estrictamente académica de aquel perito conciliar se extiende a lo largo cinco lustros, entre 1952-1977, el cardenal Ratzinger ha estado otro cuarto de siglo

³⁹ Ibid., 443.

⁴⁰ Ibid., 468-469.

desempeñando el cargo de Prefecto del dicasterio romano que vela por la unidad de la fe de la Iglesia católica (1981-2005). No ha de extrañar que la evolución, el desarrollo y los avatares del catolicismo postconciliar se hayan convertido en un problema biográfico para nuestro teólogo, cardenal prefecto y papa. Ahora bien, nunca ha abandonado su mirada de teólogo y su interés por la teología a lo largo de su periplo vital, conforme a esta confesión autobiográfica: “He sido profesor durante muchos años y me gusta seguir de cerca el debate teológico lo mejor que puedo. Procuero estar al día, y tengo mi propia opinión sobre la forma de hacer teología que a veces expongo en alguna publicación”⁴¹.

En las últimas páginas de sus apuntes biográficos ha explicado el sentido del lema espiritual que exhibe su escudo episcopal, «cooperadores de la Verdad», elegido con ocasión de su designación episcopal para la sede de Munich-Frisinga: “Ante todo, porque me parecía que podían representar bien la continuidad entre mi tarea anterior y el nuevo cargo; porque, con todas las diferencias que se quieran, se trataba y se trata siempre de lo mismo: seguir la verdad, ponerse a su servicio”. Dado que el argumento de la «verdad» desaparece en el mundo de hoy, añadía esta tercera razón: “Este lema episcopal me pareció que era el que estaba más en línea con nuestro tiempo, el más moderno, en el sentido bueno del término”⁴². Su emblema episcopal exhibe también un símbolo, la concha, que significa tanto la peregrinación de una vida como la leyenda relativa a su maestro S. Agustín cuando se estrujaba el cerebro para comprender el misterio de la Trinidad. El niño que jugaba con una concha echando el agua del mar en un hoyo le reconvino de esta manera: tan difícil es meter toda el agua del mar en un pozo como que la razón humana pueda entender el misterio de Dios. Este otro símbolo daba a entender que su búsqueda de la Verdad apela a su primer maestro, al teólogo y obispo africano.

Estos datos anecdóticos permiten constatar la existencia de un factor de continuidad en la sensibilidad teológica y metodológica de Ratzinger que preside toda una obra y que puede ayudar a corregir ese tópico que habla de un corrimiento, en fases sucesivas, desde el rol de “teólogo progresista en Tubinga a Gran inquisidor en Roma”⁴³. Más ajustado a la realidad, me parece el juicio de H. Verweyen que, tratando de perfilar la evolución del pensamiento de Benedicto XVI, descarta el “mito del gran cambio”⁴⁴. Basta releer sus crónicas teológicas de las distintas sesiones conciliares, salidas de la pluma del perito conciliar que toma partido a favor de los avances teológicos que marcan el ritmo del Vaticano II. Lo más característico es su valoración positiva del Concilio, y su valoración prevalentemente negativa del post-concilio, a resultas de su interpretación y aplicación desde la Constitución pastoral.

⁴¹ J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, 17.

⁴² *Mi vida*, 156-157. Ese lema sirve de título a otra de sus obras: *Cooperadores de la verdad. Reflexiones para cada día del año*, Madrid 1991.

⁴³ H. KÜNG, *Libertad conquistada. Memorias*, Madrid 2003, 589. De este problema, con fuertes dosis apologéticas se ocupa ampliamente M. D. HEIM, o.c., 178-197.

⁴⁴ VERWEYEN, 39-42.

Por lo pronto, hay que reconocer que siempre ha defendido la eclesiología de comunión, la doctrina de la colegialidad, el planteamiento ecuménico, la reforma litúrgica, la libertad religiosa, la apertura a las religiones del mundo, puntos esenciales del Concilio Vaticano II, y ello se debe básicamente a los principios inspiradores de su obra teológica: recurso a la Escritura, a los Padres y a la tradición franciscana, unidos a un extraordinario conocimiento de la teología occidental clásica. Por eso, a la hora de enjuiciar el camino recorrido entre Tubinga y Roma, desde la cátedra universitaria a la cátedra pontificia, hay que prestar atención a sus confesiones acerca de su forma de hacer teología y de su aventura intelectual: “Yo nunca he buscado tener un sistema propio o crear nuevas teorías. Quizá lo específico de mi trabajo podría consistir en que me gusta pensar con la fe de la Iglesia y eso supone, para empezar, pensar con los grandes pensadores de la fe”. Así las cosas, declara que el interés por la exégesis es otro rasgo que caracteriza su teología: “Yo no podría hacer teología puramente filosófica. Para mí, lo primero de todo, el punto de partida, es el Verbo. Creer en la Palabra de Dios y poner empeño en conocerla a fondo, ahondar en ella y entenderla, para después reflexionar junto a los grandes maestros de la fe. Por eso, mi teología tiene cierto carácter bíblico e incluso patrístico, sobre todo, agustiniano. Pero procuro, como es natural, no quedarme en la Iglesia primitiva; lo que intento es subrayar los aspectos más relevantes de su pensamiento y entablar al mismo tiempo un diálogo con el pensamiento contemporáneo”⁴⁵.

La manera de entender la relación de la Iglesia con el mundo y el pensamiento contemporáneos depende decisivamente de los críticos análisis que el teólogo de Ratisbona ha hecho acerca de la Constitución pastoral. A su juicio, es en la constitución pastoral *Gaudium et spes* donde se percibe la peculiar fisonomía de la última asamblea ecuménica en la historia de los concilios: sus textos están transidos de una tendencia fundamental que puede ser subsumida bajo la idea de la «apertura de la Iglesia al mundo».

Esta apertura al mundo representaría la estructura interna y la peculiaridad histórica del Vaticano II. Y se preguntaba el mismo año en que concluía el Concilio: “¿Corresponde ese movimiento a la esencia de la Iglesia y a su mandato esencial, o es como afirmaba la oposición conciliar, algo directamente opuesto a su esencia?”⁴⁶. Esta pregunta descubre el verdadero núcleo de la disensión dentro del Concilio y desvela la gravedad de la cuestión planteada durante el post-concilio: ¿cuál es la tarea histórica de la Iglesia? Desde ahí, Ratzinger ha enjuiciado las posturas teológicas que responden de otra manera a esa grave pregunta, empezando por Rahner, Metz, Schillebeeckx, y otros teólogos del Concilio. Él se ha alineado en otro frente (con Balthasar y Lubac). De ahí su seria confrontación con tantas cosas nacidas de la

⁴⁵ *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio*, Madrid ⁵2005, 72.

⁴⁶ Véase: «¿Una Iglesia abierta al mundo? Reflexiones sobre la estructura del Concilio Vaticano II», en: *El nuevo pueblo de Dios*, 313-333; aquí: 314.

Constitución pastoral, sobre la tarea de la Iglesia en el mundo de hoy: desde la teología política a la teología de la liberación, con su crítica nada velada hacia las asambleas de CELAM, relegando al silencio los grandes Sínodos de 1971 y de 1974, sobre la pobreza en el mundo y sobre la evangelización. El debate acerca de la interpretación del Concilio y la cuestión de la apertura de la Iglesia en su diálogo con el pensamiento contemporáneo ha propiciado la consolidación de frente teológicos en la época postconciliar, cuya plasmación más gráfica ha sido seguramente ese *parting of the ways* que se produjo en la separación de las dos revistas teológicas *Concilium* y *Communio* y de los intereses teológicos que representan.

3. Al frente de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1981-2005)

En 1981, Juan Pablo II llamó al Cardenal Ratzinger a Roma para nombrarle Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, un cargo que asume el 25 de noviembre. Hasta su ascenso al solio pontificio, el 19 de abril de 2005, transcurre prácticamente un cuarto de siglo al frente de este importante dicasterio romano.

En este largo período de tiempo, y en medio de otras muchas ocupaciones, se inscriben las obras de recopilación del Cardenal Ratzinger que componen un amplio cuerpo doctrinal, donde habría que destacar los títulos siguientes: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982. [*Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona 1985]; *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1986; [*Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, Madrid 1987]; *Zur Gemeinschaft gerufen: Kirche heute verstehen*, Freiburg 1991. [*La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, Madrid 1992]. *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002. [*Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, Madrid 2004].

Desde esa nueva responsabilidad, ha vuelto a intervenir en el debate acerca de la correcta hermenéutica del Concilio. Vamos a atender en primer lugar a la valoración reflejada en el llamado *Informe sobre la fe*, que es de mediados de los años ochenta, y, seguidamente, podremos constatar que el Cardenal Prefecto detectaba la emergencia de nuevas problemáticas en los años noventa. Concluiremos refiriéndonos al diagnóstico de la situación eclesial que hacía a la altura del año jubilar.

3.1 El *Informe sobre la fe* (1985): «Descubrir de nuevo el Concilio»

De gran alcance y repercusión fueron las declaraciones hechas al periodista V. Messori que acabaron convertidas en libro. Este opúsculo vino a coincidir con la celebración del Sínodo de los obispos de 1985, asamblea extraordinaria que hizo una evaluación de la recepción del Concilio Vaticano II a los veinte años de su clausura. Nos interesa de manera especial el capítulo

segundo: «Descubrir de nuevo el Concilio»⁴⁷. En aquella entrevista, el periodista Messori retomaba la valoración hecha por el cardenal Ratzinger diez años antes: “El Vaticano II se encuentra hoy bajo una luz crepuscular. La corriente llamada ‘progresista’ lo considera completamente superado desde hace tiempo y, en consecuencia, como un hecho del pasado, carente de significación en nuestro tiempo. Para la parte opuesta, la corriente ‘conservadora’, el Concilio es responsable de la actual decadencia de la Iglesia católica y se le acusa incluso de apostasía con respecto al concilio de Trento y al Vaticano I: hasta tal punto que algunos se han atrevido a pedir su anulación o una revisión tal que equivalga a una anulación”⁴⁸.

En medio de estas dos posiciones contrapuestas, Benedicto XVI repetía su diagnóstico anterior: los cristianos son de nuevo minoría, más que en ninguna otra época desde finales de la antigüedad. “Resulta incontestable que los últimos veinte años han sido decididamente desfavorables para la Iglesia católica”. El Vaticano II, “en sus expresiones oficiales, en sus documentos auténticos”, “no puede ser considerado responsable de una evolución que — muy al contrario— contradice radicalmente tanto la letra como el espíritu de los Padres conciliares”⁴⁹. De ahí su consigna de no “volver atrás”, sino un “volver a los textos auténticos del auténtico Vaticano II”. En su análisis denuncia que a este Concilio “verdadero”, “se contrapuso, ya durante las sesiones y con mayor intensidad en el período posterior, un sedicente ‘espíritu del Concilio’, que es en realidad su verdadero ‘antiespíritu’”. Lo más característico de este pernicioso “anti-espíritu” (*Konzils-Ungeist*) es la consideración de que la historia de la Iglesia comienza con el Vaticano II, como si de un punto cero se tratara. “Es necesario oponerse decididamente a este esquematismo de un *antes* y de un *después* en la historia de la Iglesia; es algo que no puede justificarse a partir de los documentos, los cuales no hacen sino reafirmar la continuidad del catolicismo. No hay una Iglesia “pre” o “post” conciliar: existe una sola y única Iglesia que camina hacia el Señor, ahondando cada vez más y comprendiendo cada vez mejor el depósito de la fe que El mismo le ha confiado”⁵⁰.

El Vaticano II, por otro lado, ha propiciado una revisión de las relaciones entre la Iglesia y el mundo. Valores surgidos fuera de la Iglesia pueden encontrar –debidamente purificados– su puesto en la vida y visión de la Iglesia. Pero es ingenuo pensar que Iglesia y mundo puedan encontrarse sin conflicto. A este respecto subraya que ya ha sido superada la fase de “aperturas indiscriminadas”, es tiempo del coraje para el anticonformismo, es la hora de que el cristiano descubra responsablemente que vive en contradicción con eso que el Evangelio llama “el espíritu del mundo”. En este momento, el periodista le planteó la pregunta de si la jerarquía deseaba cerrar la primera fase del postconcilio encaminada, en cierto sentido, a una especie de «restauración». La

⁴⁷ J. RATZINGER-V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, Madrid ²2005, 33-51.

⁴⁸ *Ibid.*, 34.

⁴⁹ *Ibid.*, 36.

⁵⁰ *Ibid.*, 41.

respuesta textual del Cardenal Prefecto fue de este tenor: “Si por «restauración» se entiende un volver atrás, entonces no es posible restauración alguna. (...) Pero si por «restauración» entendemos la búsqueda de un nuevo equilibrio después de las exageraciones de una apertura indiscriminada al mundo, después de las interpretaciones demasiado positivas de un mundo agnóstico y ateo, pues bien, entonces una «restauración» entendida en este sentido (es decir, un equilibrio renovado de las orientaciones y de los valores en el interior de la totalidad católica) sería del todo deseable, y por lo demás, se encuentra ya en marcha en la Iglesia. En este sentido puede decirse que se ha cerrado la primera fase del postconcilio”⁵¹.

Reclamaba, en consecuencia, la lectura de la *letra* de los documentos conciliares para alcanzar así de nuevo su verdadero *espíritu*. Repetía la sentencia pronunciada diez años antes: el tiempo verdadero del Vaticano II no ha llegado todavía. Muchos de sus contenidos quedaron sepultados bajo el alud de publicaciones inexactas o superficiales. Estamos, pues, ante una crisis general de la Iglesia y de la fe.

3.2 Las nuevas problemáticas de la fe y de la teología en los años noventa

El Cardenal Ratzinger nos ofrecía, a la altura de los años noventa del siglo que acaba de expirar, un análisis de la situación de la fe y de la teología⁵². ¿Cuáles son los aspectos que condicionan más gravemente la creencia cristiana y la fe de la Iglesia? Después de la caída del muro de Berlín y el derrumbamiento de los regímenes europeos de inspiración marxista, ha hecho crisis esa teología de la práctica política que había convertido la fe en acción concreta y redentora en el proceso de liberación⁵³. La teología de la liberación había querido dar una respuesta a la cuestión central para el cristianismo que es la redención, en un mundo marcado por la pobreza, el sufrimiento y la injusticia. La superación de esta situación requería no sólo una conversión individual, sino una lucha contra las estructuras de la injusticia. Los acontecimientos políticos de 1989 modificaron profundamente el escenario teológico, cultural y político. Así las cosas, el relativismo se erige hoy como filosofía dominante, que encuentra su expresión más típica en la teología pluralista de las religiones, que implica una disolución de la cristología y de la eclesiología a manos del influjo creciente de las religiones de oriente y de ese espíritu irracional del «todo vale» que se deja sintetizar en esa religiosidad difusa que se subsume bajo el impulso de la *New Age*. Detrás de esta inquietud puede leerse la orientación de la Declaración *Dominus Iesus* de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

⁵¹ Ibid., 44.

⁵² «Las nuevas problemáticas surgidas durante el decenio de 1990. Sobre la situación de la fe y la teología hoy», en: J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca 2005, 103-121.

⁵³ Véase la valoración de la teología de la liberación hecha en: *Informe sobre la fe*, 187-211. Véase el capítulo que VERWEYEN dedica al tema teología y política, 114-134; esp. 117-125.

Finalmente, este cuadro sombrío se completa con el pragmatismo que el Cardenal Prefecto percibía en la cotidianidad eclesial. Cita dos fenómenos que dice observar con preocupación. Uno de ellos consiste en “el intento por hacer extensivo el principio de la mayoría a la fe y a la moral, es decir, por «democratizar» finalmente la Iglesia”⁵⁴. Percibe en este proceso una tendencia en este sentido: el que tenga poder, determinará lo que ha de creerse. El otro aspecto se refiere a la liturgia, que estaría buscando de forma compulsiva una celebración de la vivencia, de lo embriagador y de lo extático. Y concluía: “Concedido que estoy cargando excesivamente las tintas. Lo que digo no describe la situación normal de nuestras comunidades. Pero ahí están las tendencias. Y por eso es preciso estar bien despiertos, para que no nos quieran meter subrepticamente otro Evangelio diferente del que el Señor mismo nos entregó”.

3.3 «La crisis de Dios se ha cifrado eclesiológicamente».

La crisis del cristianismo europeo no es primaria y definitivamente una crisis eclesial, sino una crisis de Dios. En unas reflexiones del año 2000 acerca de la eclesiología de la Constitución dogmática sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II hacía suyo el diagnóstico de J. B. Metz, el padre de la teología política: “La crisis de Dios se ha cifrado eclesiológicamente”⁵⁵. Con todo, los antecedentes más remotos de este diagnóstico podrían buscarse en el análisis de la situación europea que el joven teólogo Joseph Ratzinger hacía en 1958, con treinta años, y que puso bajo el título de «Los nuevos paganos y la Iglesia»⁵⁶. A la vista de las estadísticas, Europa sigue siendo un continente cristiano, mas sólo engañosamente cristiano, ya que en el interior de su Iglesia está creciendo un nuevo paganismo que amenaza con socavarla desde dentro; no es, como antes, una Iglesia de paganos, es decir, una Iglesia que surgía desde la conversión de los paganos que se hacían cristianos. Más bien hay que hablar de “Iglesia de paganos” pero en este otro sentido: una Iglesia de los que se llaman nominalmente cristianos aunque en verdad se han hecho paganos. En otras palabras: “El paganismo se ha instalado hoy en la Iglesia misma, y justamente ésta es la característica tanto de la Iglesia de nuestros días como también del nuevo paganismo, ya que se trata de un paganismo dentro de la Iglesia y de una Iglesia en cuyo corazón vive el paganismo”. Ante el descenso estrepitoso de la práctica religiosa, ante un mero sacramentalismo sin convicción, ante el caso normal del vecino increyente, ante el hecho del paganismo intraeclesial, el problema de fondo, teológico y pastoral, es cómo hacer que la Iglesia sea, según lo que afirma una de sus definiciones más elementales, la *comunidad de los creyentes*. El diagnóstico no ha perdido un ápice de actualidad, sino que al cabo de los años, con aquel teólogo al frente la nave de Pedro, incluso la ha ganado.

⁵⁴ «Las nuevas problemática», 115.

⁵⁵ CARD. J. RATZINGER, «La eclesiología de la Constitución *Lumen gentium*», en: *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, Madrid 2004, 129-157.

⁵⁶ Véase: *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Barcelona 1972, 359-373. Cf. *Mi vida*, 94.

En el trabajo sobre la eclesiología del Vaticano II, el actual Papa Benedicto XVI hacía una recapitulación de la eclesiología conciliar en estos términos: «El concepto de pueblo de Dios, la colegialidad de los obispos como revalorización del ministerio del obispo frente al primado del papa, la nueva valoración de las Iglesias locales frente a la Iglesia en su conjunto, la apertura ecuménica del concepto de Iglesia y la apertura al mundo de las religiones; finalmente, la pregunta por el lugar específico de la Iglesia católica, que se concreta en la fórmula de la Iglesia una, santa, católica y apostólica de la que habla el Credo, “*subsistit in Ecclesia catholica*”»⁵⁷.

4. En la cátedra del sucesor de Pedro: la opción por la «hermenéutica de la reforma», o la continuidad sin ruptura.

Para el 8 de diciembre de 2005, cuando se iban a cumplir exactamente los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II, estuvo anunciada la primera encíclica de Benedicto XVI. Algunas palabras suyas pronunciadas al comienzo de su pontificado hacían pensar que no iban a faltar en ella referencias al acontecimiento eclesial más importante del siglo XX: “Cuando me preparo al servicio que es propio del sucesor de Pedro, quiero reafirmar con fuerza la voluntad decidida de proseguir en el compromiso de realización del Concilio Vaticano II, siguiendo a mis predecesores y en continuidad con la tradición bimilenaria de la Iglesia. Este año se celebra el 40 aniversario de la conclusión de la asamblea conciliar. Con el pasar de los años los documentos conciliares no han perdido actualidad; por el contrario, sus enseñanzas se revelan particularmente pertinentes en relación con las nuevas instancias de la Iglesia y de la sociedad actual globalizada”⁵⁸. Sin embargo, no fue así, y éste es otro punto en el que *Deus caritas est* resultó desconcertante.

De todos modos hay un documento que llena esta laguna. Me refiero al discurso pronunciado el 22 de diciembre de 2005 ante la Curia con ocasión de la felicitación navideña. En esta alocución Benedicto XVI hacía balance de sus primeros meses de pontificado, incluyendo la celebración de los cuarenta años de la clausura del Concilio. Esta circunstancia le llevó a plantear las preguntas que hemos venido considerando: ¿cuál ha sido el resultado del Concilio? ¿Ha sido acogido y aplicado correctamente? En este proceso de recepción, ¿qué ha sido bueno y qué insuficiente o erróneo? ¿Qué es lo que queda aún por hacer? Aquella alocución formulaba una respuesta en la que proponía claves de lectura y aplicación para su correcta hermenéutica.

Los problemas de la recepción del Vaticano II emanan de la coexistencia de dos hermenéuticas contrarias y enfrentadas que han causado confusión, una «hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura», por un lado, y una «hermenéutica de la reforma» o de «una renovación en la continuidad», por otro. Lo más característico de la llamada «hermenéutica de la discontinuidad»

⁵⁷ «La eclesiología de la Constitución *Lumen gentium*», 132.

⁵⁸ Cf. L'Osservatore Romano, ed. esp. n. 16, 22.IV.2005, p. 6.

consiste en una interpretación de los textos del Concilio como el resultado de transacciones y de la búsqueda de la unanimidad; los textos no serían por ello la expresión del verdadero espíritu del Concilio, y dado que no reflejan sino de manera imperfecta el espíritu del Vaticano II y su novedad, hay que ir más allá de ellos para apropiarse de la intención más profunda del Concilio. En esta lógica habría que seguir no ya la «letra», sino su «espíritu». El margen para la arbitrariedad y la excentricidad —denunciaba el Papa Ratzinger— puede ser incalculable y, a la postre, esta línea de interpretación desembocaría en una ruptura entre la Iglesia pre-conciliar y la Iglesia post-conciliar.

Para explicar la «hermenéutica de la reforma», Benedicto XVI echa mano de dos textos estelares del Vaticano II: el discurso de inauguración de Juan XXIII y el discurso de clausura de Pablo VI. De aquella primera alocución del 11 de octubre de 1962, *Gaudet Mater Ecclesia*, retoma estos pasajes: el Concilio «quiere transmitir la doctrina católica en su integridad, sin atenuaciones ni deformaciones», y prosigue diciendo: «Nuestra tarea no es únicamente guardar este tesoro, como si nos preocupáramos tan sólo de la antigüedad, sino también decididos, sin temor, a estudiar lo que exige nuestra época (...) Esta doctrina es, sin duda, verdadera e inmutable, y el fiel debe prestarle obediencia, pero hay que investigarla y exponerla según las exigencias de nuestro tiempo. Una cosa es, en efecto, el depósito de la fe o las verdades que contiene nuestra venerable doctrina, y otra distinta es el modo como se enuncian estas verdades, conservando, sin embargo, el mismo sentido y significado».

Este fragmento ha sido reasumido en un pasaje de la constitución pastoral *Gaudium et spes* (cf. GS 62), sobre la Iglesia en el mundo actual. Por aquí se abre la puerta a la evocación que Benedicto XVI hace del discurso conciliar de clausura pronunciado por Pablo VI, el 7 de diciembre de 1965. Por aquí se cuele la otra preocupación sobre la recepción del Vaticano II. El Concilio tenía que profundizar en la relación de la Iglesia con el mundo, haciendo frente a las diversas tensiones inscritas en esta dinámica de la «apertura al mundo». En su opinión, la cuestión de fondo que se decide en el replanteamiento de la relación entre la Iglesia y la Edad Moderna o modernidad se desgrana en estos tres interrogantes: cómo definir de manera nueva la relación entre la fe y la ciencia moderna, cómo definir la relación entre la Iglesia y el estado moderno, cómo definir la relación entre la fe cristiana y las religiones del mundo. En este entramado de complejas cuestiones, las decisiones de fondo del Concilio Vaticano II siguen siendo válidas, al tiempo que las formas concretas de su aplicación a los nuevos contextos y situaciones pueden cambiar, ya que la hermenéutica de la reforma nos sitúa en el corazón de esa dialéctica que se establece de forma permanente entre la fidelidad y el dinamismo. Son las tensiones perennes entre la fe y la razón. Y concluía: “podemos hoy volver la mirada con gratitud al Concilio Vaticano II: si lo leemos y lo acogemos guiados por una hermenéutica correcta, puede ser y llegar a ser cada vez más una gran fuerza para la necesaria renovación de la Iglesia”.