

KS. PABLO BLANCO SARTO

### ¿QUÉ ES LA TEOLOGÍA? VIDA Y TEOLOGÍA EN JOSEPH RATZINGER

La teología reivindicada por Ratzinger es ciencia, praxis y sabiduría a la vez. Ciencia por ser rigurosamente racional y especulativa y que, por tanto, se sirve del método filosófico; sabiduría porque supone también un saber práctico, centrado en la vida misma, natural y sobrenatural. Tal ciencia práctica y especulativa beberá a su vez en la Biblia y crecerá en la Iglesia, con lo que se acercará también con gran respeto y atención a la liturgia y a los testimonios de los Padres. Al mismo tiempo tendrá en gran consideración las aportaciones de la historia, las exigencias del lenguaje, las experiencias de los santos e incluso la belleza del arte cristiano. Además, toda teología – según Ratzinger – ha de ser una ciencia iluminada, una sabiduría participada: ha de procurar ser a su vez la ciencia de Cristo y la sabiduría del Espíritu (cfr. 1 Cor 2, 1-5).

El actual papa Benedicto XVI es conocido por ser un prestigioso teólogo, hasta el punto de recibir el sobrenombre del «Mozart de la teología» no solo por la ligereza y aparente sencillez de su pensamiento, sino también por la dramática profundidad<sup>1</sup>. La música y la belleza tienen también lugar en la síntesis entre fe y razón que realiza toda teología. A su vez, este «Mozart» ha insistido también en el carácter racional y científico del saber teológico. «Una tarea primordial de la fe cristiana es la teología: discurso comprensible,

---

Ks. prof. PABLO BLANCO SARTO – profesor teologii dogmatycznej na Wydziale Teologii Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie (Hiszpania), autor wielu publikacji o teologii J. Ratzingera, a także jego biografii. Stworzył bazę dokumentową o teologii i myśli J. Ratzingera (**Foro de Estudios 'Joseph Ratzinger'** – <http://www.unav.es/tdogmatica/ratzinger/>); adres do korespondencji: pblanco@unav.es

<sup>1</sup> J. M e i s n e r, «Benedikt XVI. ist der 'Mozart der Theologie'» (20.04.2005), en [www.kath.net.de](http://www.kath.net.de) [consulta: 10.11.2008].

lógico (rationale, racional-inteligible) sobre Dios – escribía ya en 1968 en la famosa Introducción al cristianismo –. Aquí radica el derecho inamovible de lo griego sobre lo cristiano. Estoy plenamente convencido de que no fue pura casualidad el que el mensaje cristiano – en su primera configuración – entrase en el mundo griego, y que ahí se mezclara con el problema de la comprensión, de la verdad»<sup>2</sup>. Fe y razón están en el mismo origen de la teología: la misma racionalidad de la fe supone un modo de teología en estado germinal. En estas líneas abordamos el problema de la teología como fe pensada, como ciencia de la fe – *fides quaerens intellectum*<sup>3</sup>, así como de las fuentes y disciplinas que pueden colaborar en esta ciencia que es a la vez praxis y sabiduría. Fe, razón y belleza serían tres columnas que sustentan todo su edificio teológico. Lógicamente las afirmaciones aquí contenidas se refieren a la teología de Joseph Ratzinger, y no tanto al magisterio de Benedicto XVI<sup>4</sup>.

## I. BIBLIA, IGLESIA Y TEOLOGÍA

«La fe forma parte de la teología, pero también el pensar. El saber teológico se vendría abajo si faltara alguno de estos dos elementos»<sup>5</sup>. Fe y razón son el punto de partida de la teología. Será lógico por tanto que Ratzinger la defina como «el intento de abordar científicamente los datos de la fe»<sup>6</sup>, que han sido dispuestos «de forma ordenada y con reglas universalmente conocidas y fundadas, a las que llamamos método»<sup>7</sup>. Pero ¿de dónde proce-

<sup>2</sup> *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2001<sup>9</sup>, 70.

<sup>3</sup> Anselmo de Aosta, *Proslogion* 1: PL 158, 227; cf. también Agustín de Hipona, *Sermo XLIII*, VII, 2: PL 38, 9.

<sup>4</sup> Sobre la naturaleza y el método de la teología en Joseph Ratzinger, puede consultarse también mi ensayo *Joseph Ratzinger. Vida y teología*, Rialp, Madrid 2006.

<sup>5</sup> *Natura e compito della teologia. Il Teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Jaca Book, Milano 1993, 54.

<sup>6</sup> «Katholische Theologie», K. Galling (Hrsg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* VI, J. C. B Mohr, Tübingen 1962<sup>3</sup>, 775.

<sup>7</sup> *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de ecclesiología*, BAC, Madrid 1987, 171; Cf. también A. Bellandi, «Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia negli scritti di Joseph Ratzinger», *Vivens Homo* VI (1995) 43-44; J. Morales, *Introducción a la teología*, Eunsa, Pamplona 1998, 77-90; y *El valor distinto de las religiones*, Rialp, Madrid 2003, 131-133.

den esos datos de la fe? Como es lógico, en primer lugar de la Escritura, el «alma de la teología»<sup>8</sup>. Sin ella, la teología se convierte en mera ideología, especulación vacía, puro discurso arbitrario. Ratzinger prestará pues una enorme atención a esta fuente principal de la ciencia sobre Dios ya desde sus primeros estudios – recuérdense las clases de exégesis de Maier y Stummer en Múnich –<sup>9</sup>, al mismo tiempo que se rebelará contra todo posible biblicismo unilateral<sup>10</sup>.

Así, la razón ejerce una importante función en la exégesis bíblica. Ratzinger reclamaba la unidad entre la palabra y el dogma, entre exégesis y teología, a pesar de las diferencias de objeto y método. «De lo que tenemos necesidad inmediata es de dar una ojeada al panorama exegético actual, para volver al texto y distinguir entre las teorías útiles y las inútiles. Solo en estas condiciones se puede establecer una nueva y fructuosa colaboración entre exégesis y teología sistemática. Solamente de este modo la exégesis ofrecerá un verdadero servicio a la comprensión de la Biblia. [...] Pero si la exégesis quiere ser teología, debe dar otro paso más: ha de darse cuenta de que la fe de la Iglesia es esa ‘sin-tonía’ (sim-patia) sin la cual la Biblia se queda en un libro cerrado. Esta debe ser capaz de reconocer la fe como una hermenéutica, como el lugar de la comprensión que no violenta dogmáticamente la Biblia, sino que le ofrece a esta la única posibilidad de ser de verdad ella misma»<sup>11</sup>. La Escritura y el teología han de encontrar de este modo una íntima armonía interpretativa, en la que una respeta a la otra su propio ámbito.

Así, por ejemplo, existen una serie de cuestiones irrenunciable como el nacimiento de Jesús de María, la institución de la Eucaristía o la resurrección de Jesucristo, con las que la exégesis ha de contar a la hora de realizar sus propios desarrollos, si esta quiere seguir siendo teología. Las objeciones que nos quieran convencer de lo contrario – afirmó Ratzinger en 2003 – no son expresión de un conocimiento científico efectivo, sino una arbitraria sobrevaloración del método. No se trata de elaborar una lista de elementos históricos

<sup>8</sup> Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Dei Verbum* (18.11.1965) VI, 24.

<sup>9</sup> Cf. *Mi vida. Recuerdos 1927-1997*, Encuentro, Madrid 1997, 63-66.

<sup>10</sup> No abordo aquí los problemas relacionados con la exégesis y su crítica al método histórico-crítico, que he afrontado con anterioridad en: «Biblia, Iglesia y teología según Joseph Ratzinger», en G. Aranda – J. L. Caballero (eds.), *La Sagrada Escritura, palabra actual*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2005, 389-400; versión revisada y ampliada en catalán: «La Bíblia i Jesús de Natzaret segons Joseph Ratzinger», *Temes d'avui* 27 (2008/1) 19-37.

<sup>11</sup> «La interpretazione biblica in conflitto», AA.VV., *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1991, 124-125.

indispensables para la fe, sino de ver qué puede deducir la razón, y por qué la fe puede ser razonable y la razón puede también estar abierta a la fe. «Por tanto, fe y ciencia, magisterio y exégesis no se contraponen ya como dos mundos cerrados en sí mismos. La fe es ella misma un modo de conocer. Querer marginarla no logra la pura objetividad, sino que constituye una elección de un determinado ángulo que excluye una perspectiva determinada, y no querer tener en cuenta los condicionamientos que se crean al adquirir la propia perspectiva. Pero si nos damos cuenta de que las sagradas Escrituras provienen de Dios a través de un sujeto que aún vive – el pueblo de Dios en marcha –, entonces resulta lógico también racionalmente que este sujeto tenga algo que decir sobre la comprensión del libro»<sup>12</sup>. Es decir, también la Iglesia – y no solo los exegetas – detenta una serie de derechos interpretativos sobre el texto revelado.

La Escritura requiere por tanto un ámbito, un contexto el que pueda ser interpretada. En un discurso pronunciado al recibir su doctorado honoris causa en la Universidad de Navarra, Ratzinger matizaba sus reflexiones sobre la relación entre la exégesis y el saber teológico<sup>13</sup>. Recordaba allí que la teología es algo distinto de la filosofía y de la ciencia de la religión en general, tanto por el método como por el objeto buscado<sup>14</sup>. «El camino de la teología se encuentra bien expresado en la fórmula *credo ut intelligam*: acepto un presupuesto previamente dado para encontrar, desde él y en él, el acceso a la vida verdadera, a la verdadera comprensión de sí mismo. Esto significa a su vez que la teología presupone, por su propia naturaleza, una ‘auctoritas’. Solo existe porque sabe que la esfera del propio pensamiento ha sido superada»<sup>15</sup>. El agustiniano «creer para entender» presupone una autoridad de la que procede la mayor parte del conocimiento, a partir del cual entra en juego la propia reflexión. Y esta auctoritas tendrá su sede en la palabra de Dios.

De igual modo, ese mismo año de 1998, en la Pontificia Universidad del Angelicum de Roma, volvía a insistir en el carácter eclesial de la Escritura. Por un lado la Escritura es «el partner vis-a-vis de la Iglesia»; por otro, está

---

<sup>12</sup> «Relación entre magisterio de la Iglesia y exégesis. Ponencia con ocasión de los cien años de la Pontificia Comisión Bíblica (10.05.2003)», AA.VV, *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Palabra, Madrid 2003, 186-187.

<sup>13</sup> «¿Qué es propiamente la teología?», *El cardenal Ratzinger en la Universidad de Navarra. Discursos, coloquios y encuentros*, Facultad de Teología, Universidad de Navarra, pro manuscrito, Pamplona 1998, 23-30.

<sup>14</sup> Cf. *Convocados en el camino de la fe*, Cristiandad, Madrid 2004, 30-31.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 30; cf. *ibid.*, 34; *Servidor de vuestra alegría*, Herder, Barcelona 1989, 90-91.

claro que esta no está por encima de aquella, sino que se establece una íntima relación entre la Iglesia y la Escritura. «La Escritura es palabra de Dios, en efecto, pero no es una palabra desnuda, sino una palabra mediada [...] La Iglesia es, en cierto sentido y de modo subordinado, coautora de la Escritura, en cuanto que Dios ha implicado al ser humano en su modo de hablar, que es un acto teándrico, divino-humano [...] En otras palabras: nuestra voz resuena en la Escritura, asumida sin embargo por Cristo, que se identifica con nosotros en el misterio de la encarnación. La Escritura es en verdad divina y humana, palabra de Dios y palabra de los hombres: palabra en la Iglesia, por la que el mismo Cristo nos habla»<sup>16</sup>.

De esta armonía entre Escritura, exégesis, teología e Iglesia depende todo el saber teológico. Este equilibrio dará fecundidad a la razón aplicada a la lectura de la palabra revelada. El que fuera presidente de la Pontificia Comisión Bíblica concluía en un tono positivo y en cierto modo desafiante en 2003. «La Tierra Prometida de la libertad es más fascinante y multiforme de lo que podría imaginar el exegeta de 1948 [se refería a Maier, su antiguo profesor de exégesis procesado en ese mismo año por el Santo Oficio]. Las condiciones intrínsecas de la libertad se han hecho evidentes. Esta presupone la escucha atenta, el conocimiento de los límites de los distintos caminos, la plena seriedad de la ratio; pero también la prontitud para limitarse y superarse en el pensar y el vivir juntamente con el sujeto que nos garantiza los diversos escritos de la antigua y la nueva Alianzas como una única obra: la Sagrada Escritura»<sup>17</sup>. Fe y razón, Escritura y teología, Biblia e Iglesia han de estar íntimamente unidas, a pesar de sus evidentes diferencias y matices, para crecer en el conocimiento de las verdades reveladas por Dios.

## II. FE, RAZÓN Y TEOLOGÍA

En 1976, en los mejores momentos de la teología política, de la teología de la liberación o de otras teologías con tintes más o menos ideológicos, Ratzinger denunciaba una de las carencias básicas que – según él – tenía el

---

<sup>16</sup> «Teología e Magistero», *Sacra doctrina* 43 (1998/2) 81-83.

<sup>17</sup> «Relación entre magisterio de la Iglesia y exégesis», 187; cf. también Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Dei Verbum* II, 10.

pensamiento teológico de aquel entonces. «A mi modo de ver, la causa de la miseria de la teología actual se halla en que le falta valor para despertar de modo decidido a la razón. Cuando esto ocurre, solo caben dos posibilidades: o se proclama algo absolutamente incomprensible, o se acomoda a la opinión pública dominante. [...] Si bien es cierto que [la teología] necesita de la razón, no se trata de una razón puramente creativa, sino con capacidad para escuchar y percibir la fe que le sale al encuentro. Es esta la causa por la que el comienzo de toda teología es reconocer el derecho a oír y a admitir el dato tal como le viene dado, incluso cuando este sea contrario a nuestras expectativas en un cierto momento: las grandes oportunidades de la razón vienen siempre de aquello que no hemos previsto»<sup>18</sup>. La teología requiere de modo decidido y necesario de la razón, pero de una razón universal, disponible y abierta a la voz de la fe.

La fe y la razón se entrecruzan en el saber teológico, ha sostenido siempre Ratzinger. La teología supone la fe, y vive de la paradójica unión entre fe y ciencia. Es más, considera la teología y su índole racional como un elemento necesario del cristianismo. «El fenómeno de la teología, en sentido estricto, es un fenómeno exclusivamente cristiano, que no se encuentra con las mismas características en ningún otro sitio. Se supone que, en la fe, hemos de vérnoslas con la verdad [...]. Se entiende además que esta verdad, en cuanto verdad, se dirige a la razón, que debe ser pensada por la razón, para que el hombre la haga propia y esta se desarrolle necesariamente de un modo propio. [...] Por tanto, la racionalidad pertenece a la misma esencia del cristianismo, de manera que no encuentra parangón con otras religiones, las cuales no hacen propuesta alguna en este sentido. Quien quisiera sofocar esta tendencia natural, se enfrentaría a una de las dimensiones irrenunciables de la fe. Se encuentra aquí el límite que el magisterio de la Iglesia debe contemplar en relación con la teología»<sup>19</sup>. Así, la razón encontrará un seguro com-

---

<sup>18</sup> U. H o m m e s – J. R a t z i n g e r, *Das Heil des Menschen. Innerweltlich-christlich*, München 1975, 40-41. Cf. *Katholische Theologie*, 775. Sobre la razón en nuestro autor, he hablado en otras ocasiones: «La razón en el cristianismo. Una reivindicación de Joseph Ratzinger», *Scripta Theologica* 37 (2005/2) 597-613; *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, 107-162; «Logos. Joseph Ratzinger y la historia de una palabra», *Límite* 14 (2006/1) 57-86; «Fe, razón, verdad (y amor) en J. Ratzinger. Una teología fundamental sin complejos», *Communio* 7 (2008) 55-69.

<sup>19</sup> *Natura e compito della teologia*, 53-54. Fe, razón, conversión y permanencia en la Iglesia –una vez más– se dan en el mismo núcleo de la teología: cf. *ibid.*, 57; A. B e l l a n d i, «Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia», 60.

plemento en la fe de la Iglesia, lo cual sirve de estímulo y acicate para el quehacer teológico.

Una reivindicación de la razón puede ser útil para alcanzar «una tradición dinámica, autocrítica, nuevamente controlada por la razón, en el lugar que antes ocupaba una tradición estática, fijada por la autoridad». Por el contrario, este rechazo de la razón se presenta también – por ejemplo – en algunas manifestaciones intelectuales que tienen su origen en el protestantismo<sup>20</sup>. En estas posturas, se da un cierto racionalismo que «debe buscarse a Jesús no a través de, sino en contra del dogma, si se quiere obtener un conocimiento histórico. Aquí la razón histórica corrige al dogma y la crítica de la razón se convierte en las antípodas de las creencias recibidas»<sup>21</sup>. Sin embargo, la Iglesia no está tan lejos de este espíritu emancipador de la modernidad, sino que tiene sus puntos de contacto con el espíritu de la edad moderna, y viceversa. La Iglesia solo conoce una tradición salvífica: la de Jesús, que vive su vida desde el Padre, se acepta a sí mismo como venido de Él y a Él vuelve sin cesar. Bajo este punto de vista, la Iglesia es, por un lado, crítica respecto a todas las posibles tradiciones. «Por otro lado, también debe – desde este mismo punto de vista – oponerse a aquella filosofía de la emancipación que declara al hombre un ser sin esencia y sin verdad, y le adscribe además a una libertad ilimitada de crearse a sí mismo según sus propios objetivos»<sup>22</sup>.

La «cuestión de la verdad» y la posibilidad de alcanzarla con las luces de la razón resulta una instancia necesaria, también para poder difundir mejor la fe. Sobre esta idea volvió Ratzinger con frecuencia. En un artículo ya citado de 1990, el prefecto-teólogo volvía a insistir en la necesidad intrínseca al cristianismo de atenerse a la razón y de remitirse a la «cuestión de la verdad». «En el alfabeto de la fe, tiene un puesto de honor la siguiente afir-

---

<sup>20</sup> Cf. P. B l a n c o, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, 23-30.

<sup>21</sup> *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 107; cita aquí el caso deciochesco de H. S. Reimarus y de los enciclopedistas franceses.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 110.

Esto es, en definitiva, lo que hizo Jesús: tomó todo lo que podía de la tradición, a la vez que la sometía a una severa crítica, tal como Ratzinger demuestra en un nuevo paréntesis exegético (cf. *ibid.*, 110-116). «La Iglesia es tradición, lugar concreto de la *traditio Iesu*, en la que – como todos sabemos – se ha deslizado mucha pseudo-tradición humana, tanta que también ella – precisamente ella – ha contribuido a la crisis generalizada de la tradición en la humanidad» (*ibid.*, 118). La tradición debe purificarse y encontrar su armonía no solo con la razón, sino también con la verdad y, por tanto, con Dios mismo.

mación: „En el principio era el Logos”. La fe nos enseña que el fundamento de todas las cosas es la eterna Razón, o lo que es lo mismo: que las cosas son en origen y, en virtud de su origen, algo racional y conforme a la razón. La fe no quiere ofrecer al hombre una especie de psicoterapia: su „psicoterapia” es la verdad. Por este mismo motivo la fe es universal y, esencialmente, misionera. Y por lo tanto es también de modo íntimo – como afirmaban los padres de la Iglesia – *quaerens intellectum*: [va] en busca de una ulterior comprensión»<sup>23</sup>. La teología es inherente a la religión cristiana. La fe mueve siempre a la comprensión, nunca a cerrar los ojos de la razón ante la realidad<sup>24</sup>.

La fe lleva implícita la búsqueda y la comprensión, por eso no suprime sino que estimula la razón. Lo explica más adelante. «No la duda, sino el „sí” abre grandes horizontes al pensamiento. Quien busca en la historia de la teología, llega a la conclusión de que la sospecha de Jaspers y Heidegger [en contra de la mutua relación entre fe y razón] es algo infundado. El conocimiento previo (*das Vorwissen*) de la fe no ahoga el pensamiento; este permanece *ex aequo*, es decir, solo ahora resulta desafiado de la manera adecuada y transformado en una inquietud que resulta fecunda»<sup>25</sup>. La fe no limita la visión a la razón, una vez más, sino que resulta ser su mejor estímulo

<sup>23</sup> *Natura e compito della teologia*, 91.

<sup>24</sup> Cf. *ibid.*, 53-54; A. Bellandi, «Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia», 47.

En un encuentro que tuvo lugar en 1992 en el *Angelicum* de Roma, Ratzinger volvía a hacer mención de la necesidad de la razón para la fe y la teología, a pesar de la negación de esta posible relación por parte de filósofos tan eminentes como Jaspers y Heidegger (cf. «Fede e teologia», 7-8). Para resolver esta objeción, Ratzinger remite a la estructura antropológica del acto de fe, en el que se unen confianza y conocimiento, inteligencia y voluntad, verdad y amor, tal como hemos visto (cf. *ibid.*, 8; *Convocados en el camino de la fe*, 20-21). Schiffers considera esta una de las grandes líneas en el pensamiento de Ratzinger (cf. N. Schiffers, «Joseph Ratzinger», H. J. Schultz (Hrsg.), *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts*, Kreuz, Stuttgart–Berlin–Freiburg 1966, 608). Kasper por su parte alude a la flexibilidad del método de Ratzinger: «eher meditativ und intuitiv als argumentierend und reflektierend» (H. Meyer – W. Kasper, «Das Wesen des Christlichen. Ein Fundamentaltheologe und ein Dogmatiker zu dem Buch von Joseph Ratzinger: 'Einführung in das Christentum'», *Theologische Revue* 65 (1969) 184). Nachtwei desarrolla algo más esta idea (cf. G. Natchewei, *Dialogische Unsterblichkeit: Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie*, pro manuscripto, Erfurter Theologische Studien, Leipzig 1986, 228-229). Bellandi recuerda una vez más el connatural vínculo entre fe y razón: cf. A. Bellandi, «Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia negli scritti di Joseph Ratzinger», 47.

<sup>25</sup> «Fede e teologia», *Sacra Doctrina* 38 (1993) 13.



y aliada, de manera que ambas puedan llegar mucho más lejos. En el cristianismo se dará de hecho «la victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones». Es entonces cuando nace la teología, «la peregrinación del pensamiento sobre Dios», que supone también un elemento personal. «Esta misma búsqueda de los primeros principios – manifestaba ya en 1962 – que se llama teología no parte de una construcción racional de la fe, sino de la propia responsabilidad de esta misma fe»<sup>26</sup>.

«La afirmación – fundamental en todo el pensamiento de Ratzinger – de la „reivindicación” de la razón por parte de la fe cristiana, se explicita como consecuencia en el reconocimiento de un nexo originario e intrínseco entre la reflexión teológica y la filosófica»<sup>27</sup>, afirma de modo claro y concluyente Bellandi. En efecto, en la conferencia que tuvo lugar en 1984, en el College of St. Thomas en Minnesota y en la facultad de teología de Fulda (y que recibió como título el de Fe, filosofía y teología), el entonces recién nombrado prefecto recordaba la distinción y mutua implicación entre filosofía y teología, a la vez que remitía a ambas instancias hacia la verdad. Insiste de este modo en la imprescindible referencia ontológica, tanto para la filosofía como para la teología. «La marginación de la ontología fuera del ámbito de la teología no libera el pensamiento filosófico, sino que lo paraliza. [...] Frente a la común aversión en contra de la metafísica – que hoy parece unir a filósofos y teólogos – he querido objetar que tanto unos como otros necesitan de esta dimensión del conocimiento filosófico, los cuales se encuentran en una necesaria e ineludible relación mutua»<sup>28</sup>. La teología requiere esa dimensión metafísica como su propia fundamentación, si no quiere caer en el vacío y en la arbitrariedad<sup>29</sup>.

Pero es indudable que esta idea cobra especial fuerza en el nuevo testamento. Así, vuelve aquí de nuevo al prólogo del evangelio de san Juan. «En él se puede estudiar [...] la íntima correspondencia de la fe bíblica en Dios y de la cristología bíblica con la búsqueda filosófica»<sup>30</sup>. De nuevo, fe y ra-

---

<sup>26</sup> «Katholische Theologie», 776.

<sup>27</sup> A. B e l l a n d i, «Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia negli scritti di Joseph Ratzinger», 50.

<sup>28</sup> *Natura e compito della teologia* (1992), 24-25.

<sup>29</sup> Cf. A. B e l l a n d i, «Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia negli scritti di Joseph Ratzinger», 51, 53-55; *Natura e compito della teologia*, 24-26; *Teoría de los principios teológicos*, 395-396.

<sup>30</sup> *Natura e compito della teologia*, 27; se remite aquí a H. G e s e, *Zur biblischen Theologie*, München 1977.

zón se requieren recíprocamente, para que el cristianismo tenga de verdad esa universalidad. «La universalidad de la fe, que es un presupuesto del mandato misionero, tiene sentido y adquiere credibilidad moral solo si en la fe resulta superado el simbolismo de las distintas religiones, y se llega a una respuesta común en la que la razón humana universal resulta interpelada. Donde ese punto en común resulta excluido, no tiene lugar ninguna relación más de los hombres con la realidad. Por este motivo la fe debe intervenir en las discusiones de la filosofía, dialogando con esta a partir del problema de Dios. [...] Por otra parte, si la filosofía quiere permanecer fiel a su propio objeto, ha de hacer frente a la propuesta que la fe hace frente a la razón. También en este nivel, la relación entre filosofía y teología resulta inevitable»<sup>31</sup>. Fe y razón, filosofía y teología muestran también su mutua y recíproca dependencia.

El punto de partida será la fe, a pesar de que la teología sea una continuación de esa necesidad intrínseca que la fe tiene de la razón<sup>32</sup>. En un artículo aparecido en 1973, Ratzinger apelaba a «la fe del pueblo de Dios», la cual convoca a la unidad y a la comunión. Nos encontramos aquí con la «fe de los sencillos», a la que siempre se ha referido. El *sensus fidei*, la fe del pueblo, la «fe de los sencillos» constituye una instancia irrenunciable dentro de la Iglesia y a la hora de hacer teología, en la medida en que esta – en el intercambio de experiencias intelectuales y en la confrontación de opiniones privadas – sea garantía de la estabilidad y de la comunidad, apoyada en la fuerza del Espíritu. «La „fe de los sencillos” sigue siendo lo más precioso de lo que dispone la Iglesia. Sobre esta dijo Jesús estas graves palabras: „El que escandalice (es decir, el que destruya su fe con juegos intelectuales) a uno de estos pequeños, más le valdría que le atasen al cuello una piedra de molino y lo echasen al mar” (Mc 9, 42). [...] Los „pequeños” son los hombres sencillos, los que creen con sencillez; se nos está hablando de la fe sencilla de los hombres de la calle, de los pobres»<sup>33</sup>.

«Fe de los sencillos», a la vez que «razón de los sabios», podríamos decir. Como consecuencia, la teología será una ciencia racional, creyente y eclesial

<sup>31</sup> Ibid., 27-28.

<sup>32</sup> El tema de la fe lo he abordado con anterioridad en: *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, 57-106; «Fe, persona e Iglesia según Joseph Ratzinger», *Scripta Theologica* 37 (2005/3) 911-927; *Montealegre* 894-895 (2005/12) 1-16; «La transmisión de la fe según Joseph Ratzinger», C. P a l o s – C. C r e m a d e s (eds.), *Perspectivas del pensamiento de Joseph Ratzinger*, Edicep, Valencia 2006, 197-214.

<sup>33</sup> *Palabra en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1976, 31; cf. también 36; *Natura e compito della teologia*, 59.

a la vez. La teología es la fe pensada, y esta se da solo en la Iglesia; renunciar a esta condición de posibilidad, supondría renunciarse a sí misma. Salir del espacio de la fe, sería condenarse a la esterilidad de la especulación en el vacío. En un trabajo de 1974, Ratzinger concluía hablando de la necesidad del magisterio de la Iglesia, el cual aporta una orientación útil y necesaria en el trabajo teológico. «La experiencia de fe de toda la Iglesia» y «la investigación y el interrogarse del creyente» son dos factores fundamentales. «La mirada atenta, la escucha y la decisión del magisterio supone un tercer factor». La recta doctrina no se adquiere automáticamente, sino que precisa de «la exhortación y la reprensión de los pastores responsables de la Iglesia» que ha habido siempre en la Iglesia, ya desde el primer siglo. «También es hoy este un oficio irrenunciable de la Iglesia»<sup>34</sup>. La fe está bajo la custodia de los obispos, no de los teólogos – recordaba –, quienes deben encontrar en la fe de la Iglesia una continua fuente de inspiración<sup>35</sup>.

Ni en la sola ratio se encuentra toda la verdad, ni en la sola Scriptura se contienen todas las verdades de la fe. La razón y la lectura de la verdad revelada necesitan un contexto hermenéutico, para alcanzar del modo más pleno posible la verdad. Así, Ratzinger recordaba en 1978 las palabras de Juan (2, 18-27): «todos vosotros tenéis la unción que os enseña y no necesitáis a nadie que os enseñe». La Iglesia entera es depositaria de la fe, y no solo unos pocos y privilegiados expertos. El cristianismo no es gnosticismo ni intelectualismo, puesto que tiene en mucho «la fe de los sencillos»: ellos han recibido también la unción del Espíritu Santo en el bautismo. Las consecuencias de esta afirmación para la teología resultan evidentes: «el fundamento común de la fe bautismal, a favor de la cual debe pronunciarse el magisterio oficial, no solo no supone un obstáculo para una teología que se entiende correctamente a sí misma, sino que es un estímulo, cuya eficacia ha sido demostrada una y otra vez a lo largo de los siglos. El modelo del pensamiento de la Ilustración no puede asumir en sí la estructura de la fe (padecemos hoy día las consecuencias de haberlo creído así). Pero la fe, por su parte, tiene espacio suficiente para aceptar la oferta de la Ilustración y debe asignarle la tarea de que la fe también es razonable. Esta es nuestra oportuni-

---

<sup>34</sup> *La fe como camino. Contribución al ethos cristiano en el momento actual*, Eiuusa, Barcelona 1997, 38.

<sup>35</sup> A pesar de lo aquí mencionado, Molnar parecía no ver esta compenetración entre ambas ciencias, y acusa a Ratzinger de un cierto racionalismo: cf. P. D. M o l n a r, «Can Theology be Contemporary and True? A Review Discussion», *The Thomist* 52 (1988), 534-535.

dad»<sup>36</sup>. Criticaba así también el concepto de razón de la modernidad. Es evidente que su «razón ampliada» no consiste sin más en la razón moderna o ilustrada, en un racionalismo cerrado a otras fuentes de la verdad, como puede ser la misma fe cristiana.

«¿Qué es entonces la teología? – se preguntaba pues en 1998 –. ¿Quedaría ya suficientemente caracterizada si la descubriéramos como una reflexión metódica y sistemática sobre los interrogantes de la religión, sobre la relación del hombre con Dios? Mi respuesta sería: no, pues de ese modo solo conseguiríamos situarnos ante la llamada „ciencia de la religión“. [...] Si la teología quiere y debe ser algo distinto de la ciencia de la religión, algo diferente a un simple tratar las cuestiones sin respuesta sobre lo que nos trasciende y a la vez, sin embargo, nos constituye, entonces ha de basarse únicamente en el hecho de que surge una respuesta que nosotros no hemos inventado»<sup>37</sup>. La razón constituye una instancia legítima y necesaria para la teología, que a su vez nos debe remitir de nuevo a la fe de la Iglesia, con nuevas luces y con un mayor entendimiento de tales misterios. Se trata, en definitiva, como ha repetido en varias ocasiones, de dar razón de la fe, de «dar razón de nuestra esperanza» (1 Pe 3, 15).

Fe y razón vuelven a salirse mutuamente al encuentro, pero es precisamente en la Iglesia donde se desarrolla esta confrontación en condiciones ideales. En un artículo publicado en la recién creada *Communio*, Ratzinger volvía al punto de partida: la relación entre fe, razón e Iglesia. La fe exige y deja espacio para la razón: es una premisa y una condición de posibilidad, de manera que la fe no sería correcta si no condujera a una visión racional. Sabemos también que la razón destruye su propio fundamento cuando disuelve la fe. «Por eso, la comunidad de fe que denominamos Iglesia es coherente con la concepción cristiana de [las relaciones entre] fe y razón. En consecuencia, la Iglesia es el espacio vital en el que es posible una vida de fe como acto comunitario y, por lo tanto, también la condición histórica para que la razón pueda plantearse la pregunta que la fe ha hecho posible y pueda conservar su exigencia acerca de la verdad»<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> *Teoría de los principios teológicos*, 399; remite a M. K r i e l e, *Befreiung und politische Aufklärung*, Freiburg 1980. Puede verse también A. B e l l a n d i, «Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia negli scritti di Joseph Ratzinger», 61-62.

<sup>37</sup> *Convocados en el camino de la fe*, 30-31; cf. J. M o r a l e s, *Introducción a la teología*, 77-90.

<sup>38</sup> *Iglesia, ecumenismo y política*, 175-176; cf. J. P i e p e r, *Buchstabierübungen*, München 1980.

Terminaba entonces el prefecto con una brillante imagen, tomada de un bajorrelieve de la catedral románica de Troia, en la Puglia italiana. Representa una *laus theologiae* y, en ella, se ve a una oveja atacada por un enorme león, que a su vez es tan solo molestado por un pequeño perro blanco. La oveja atacada será la Iglesia; el león, «el demonio o, más concretamente, la herejía»; en fin, el pequeño perro blanco que ataca en inferioridad de condiciones al león, un «símbolo de la fidelidad» y de la «sagrada doctrina». «El león y el perro – concluía –, ¿no serán acaso dos modos de representar dos opciones de la teología, dos caminos contrarios que esta pueda tomar? ¿El león no simboliza acaso la tentación histórica de la teología de convertirse en dueña y señora de la fe? ¿No representa tal vez aquella *violentia rationis*, esa razón despótica y violenta que un siglo más tarde ha denunciado como la forma espúrea del pensamiento teológico? El perrillo valiente, por tanto, es el camino contrario: una teología que sabe estar al servicio de la fe y que acepta convertirse en algo ridículo, poniendo en su sitio a la razón pura, *intemperante e despotica*»<sup>39</sup>. Al final y contra todo pronóstico, el perrillo pondría en su sitio al león, sin ninguna necesidad de devorarlo.

### III. IGLESIA, TEOLOGÍA Y PLURALISMO

Ahora bien, ¿cuál es la función de la Iglesia a la hora de hacer teología? ¿Y qué aporta la teología a la Iglesia? ¿Cabe en definitiva un pluralismo teológico en la Iglesia, o por el contrario prima el pensamiento único? La respuesta no es tan sencilla como podría parecer en un primer momento, ya que las relaciones entre Iglesia y teología no siempre han sido armónicas, como resulta evidente también en nuestro tiempo. Ratzinger afrontaba las frecuentes críticas a la Iglesia ya en *Franqueza y obediencia*, un artículo publicado en 1962, en vísperas del concilio Vaticano II. Tras realizar un

---

En ese mismo lugar, se refiere después a la teología de la liberación, tan presente en la cultura eclesial de aquellos momentos. Recuerda el teólogo entonces el peligro de la politización de la teología y de la vida de la Iglesia, al entender el magisterio como una simple instancia ideológica que lucha por lograr unos intereses de parte: cf. *ibid.*, 177-179.

<sup>39</sup> *Natura e compito della teologia*, 65; la referencia bonaventuriana se encuentra en *Sententiae*, Prooemium q. 2 ad 6; véase también «Teologia e magistero», *Sacra doctrina* 43(1998/2) 79-80.

detenido análisis de la santidad y el pecado presentes en la Esposa de Cristo, concluía ahí con fuertes palabras: «liberar a la Iglesia de Babilonia, transformarla de ramera en esposa, de piedra de escándalo en roca de fundamento no es un acontecimiento único, olvidado años atrás; sino que la Iglesia está llamada en todo momento – por así decirlo – al principio y a los pasas: el tránsito de la forma de vida humana a la novedad del Espíritu, sigue siendo su ley de vida fundamental. El misterio pascual es la forma permanente de la existencia de la Iglesia en este mundo»<sup>40</sup>.

Por eso, afirmaba entonces el joven teólogo que la sinceridad y la autenticidad en la Iglesia pueden darse íntimamente unidas a la obediencia. La libertad y la verdad se encuentran en el origen también de la teología. La Iglesia debe, por una parte, llamar la atención a la razón y a la teología sobre una independencia teórica que no sería real; pero, por otra, debe respetar la responsabilidad propia de la razón que investiga en el ámbito vital de la fe. La fe y la Iglesia interpelan a la teología y a la razón, y viceversa. «Siempre que una de las dos voces – la del magisterio eclesiástico o la de la teología – pierde su propia autonomía, la otra pierde también su contenido esencial»<sup>41</sup>. La teología y el magisterio deben mantener ambas su mutua independencia, así como una común vinculación con la verdad. Ambas instancias, cada una en su ámbito, resultan necesarias, pero – a la vez – han de buscar también la recíproca integración con vistas a un fin superior que trasciende a ambas. «Por su naturaleza, esta relación dialéctica será siempre crítica y, en cuanto crítica, será viva»<sup>42</sup>. Magisterio y teología se estimulan recíprocamente, y juntas crecen y se modelan.

La libertad y la unidad encuentran esa arriesgada y difícil convivencia en el seno de la Iglesia. En un artículo de 1985, titulado Unidad y pluralismo en la Iglesia, Ratzinger recordaba que la diversidad de perspectivas proviene de la instancia irrenunciable del valor de la persona, que resulta ser – en último término – una idea de origen cristiano, que tiene a su vez su origen en la misma Trinidad<sup>43</sup>. Ahora bien, ¿qué papel tiene tal pluralismo dentro

---

<sup>40</sup> *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Herder, Barcelona 1972, 291.

<sup>41</sup> *Iglesia, ecumenismo y política*, 181; véase A. B e l l a n d i, «Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia negli scritti di Joseph Ratzinger», 58-59.

<sup>42</sup> *Iglesia, ecumenismo y política*, 182; cf. A. B e l l a n d i, «Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia negli scritti di Joseph Ratzinger», 62.

<sup>43</sup> Remite aquí a J. H ö f f n e r, *Christliche Gesellschaftslehre*, Köln 1975, y Cl. R u h n a u, *Der Katholizismus in der sozialen Bewährung*, Paderborn 1980.

de la Iglesia? En una sociedad técnica y globalizada – diríamos hoy –, ¿tienen algún sentido la verdad y los valores estables? Según esta concepción actual del pluralismo, el magisterio se convierte en un absurdo, más aún, en una expresión de tiranía e intolerancia. «La pretensión de poder declarar la verdad como realidad común y, por tanto, también vinculante se muestra como una forma absurda de arrogancia „medieval”. Pero tal vez esté en juego – también a los niveles más profundos del alma – la sospecha de que una verdad como realidad reconocible (y, por tanto, como propuesta que se me ha hecho) supone una ofensa, es más, un peligroso ataque contra aquella forma de vida, con la que se ha comprometido ya»<sup>44</sup>. La Iglesia supondría – según esta concepción – una clara amenaza contra el derecho personal a buscar la verdad. Queda así todavía en pie una pregunta: dentro de esta decisión fundamental, ¿qué margen de movimientos queda para el pensamiento, la acción y las distintas formas de organización?

«Esta cuestión se la había planteado ya la Iglesia antigua, la cual – aunque no hablaba todavía de pluralismo – acuñó sin embargo el término „sinfonía” para expresar la síntesis entre unidad y multiplicidad que se da dentro de las comunidades eclesiales. Este concepto de „sinfonía”, según me parece, se da en los padres de la Iglesia en cuatro niveles, y define de modo sintético la múltiple convivencia de la unidad dentro de la Iglesia»<sup>45</sup>. Así, en primer lugar, se da la unidad y la diversidad en la sagrada Escritura, donde se encuentran textos, géneros y estilos muy distintos entre sí; después, se escucha también esa «polifonía» de voces que «interpretan» los cristianos dentro de la Iglesia, cada uno con su propia experiencia y su punto de vista particular; además, se aprecia la multiforme unidad de cada cristiano con Dios, con la humanidad y con toda la creación; por último, se encuentra la armonía interior que debe encontrar toda persona, a pesar de las múltiples tendencias y divisiones interiores<sup>46</sup>. A partir de la diversidad – y sin desaparecer esta –, podrá surgir entonces la unidad: nace entonces esa sinfonía surgida de los sonidos más dispares, pero con una común música de fondo. Se

<sup>44</sup> *Natura e compito della teologia*, 71; menciona el documento de la Comisión Teológica Internacional titulado *Unidad de la fe y pluralismo teológico* (1972); cf. *ibid.*, 75.

<sup>45</sup> *Natura e compito della teologia*, 75-76; alude aquí algunas fuentes patrísticas: Clemente de Alejandría, *Stromata* 6, 15: PG 10, 339-358; Atanasio, *Orationes tres adversus Arianos* 3, 23: PG 26, 369-372; *Epistula de synodis Arimini et Seleucia* 48: PG 26, 778-779. También aparece mencionado el conocido libro de H. U. v. Balthasar, *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, Einsiedeln 1972.

<sup>46</sup> Cf. *Natura e compito della teologia*, 76-77.

entiende pues que tenga una concepción polifónica (y algo mozartiana, podríamos añadir) de la Iglesia y del quehacer teológico.

Frente al choque y al enfrentamiento, la Iglesia busca la complementariedad y la conciliación armónica entre todo lo verdadero. La solución consistirá en esta polifonía de la verdad, donde cada voz verdadera contribuya al canto general. De este modo, unidad y pluralismo – a pesar de la aparente contradicción – encontrarán suficiente espacio dentro de la Iglesia. En este mismo texto, el entonces ya prefecto hacía un excursus eclesiológico sobre la articulación entre la Iglesia universal y las Iglesias locales (que él conocía en profundidad por la eclesiología eucarística estudiada con anterioridad), la cual propone como una prueba de este pluralismo real que se vive en la Iglesia<sup>47</sup>. Algo análogo ocurre con la teología. Sin embargo, este pluralismo no se debe confundir con un relativismo o una «hinduización» de las verdades de la fe, donde todo vale lo mismo<sup>48</sup>. Cada cosa tiene su propio valor. Frente al llamado «dogma relativista» – la «dictadura del relativismo», dirá después –, Ratzinger proponía «el coraje de la verdad». «Privar a la fe de sus aspiraciones respecto a la verdad, de una verdad expresada y comprensible, es una forma de falsa modestia, que es precisamente lo contrario de la verdadera humildad: no sería aceptación de la condition humaine, sino renuncia a esta misma»<sup>49</sup>.

La fe y la verdad suponen un sustrato común para todos, las cuales pueden ser expresadas con distintos conceptos y lenguajes. Sin embargo, toda esta disposición coral y sinfónica debe expresarse una voz. Por tanto, la Iglesia misma debe tener una misma voz; debe estar en condiciones de expresarse como Iglesia y de distinguir la verdadera fe de sus falsificaciones. Esto significa que fe y teología no son lo mismo; es más, cada una tiene voz propia, pero la voz de la teología depende de la de la fe y a ella se refiere: la teología es interpretación y debe quedarse en interpretación. Mientras la fe es expresión de la verdad, las teologías serán tan solo expresiones e interpretaciones de aquella. «Fe y teología se distinguen entre sí como el texto y la interpretación. La unidad se fundamenta en la fe; el ámbito de la pluralidad corresponde por el contrario al de la teología. Por eso el que permanezca el punto de referencia de la fe es precisamente lo que hace posible la plurali-

---

<sup>47</sup> Cf. *ibid.*, 77-81.

<sup>48</sup> Cf. *ibid.*, 82-83; cita aquí a A. G ö r r e s, *Glaubensgewissheit in einer pluralistischen Welt*, «Communio» 12 (1983) 117-132.

<sup>49</sup> *Natura e compito della teologia*, 83; cita aquí a R. G u a r d i n i, *Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns*, Paderborn 1980<sup>3</sup>; y *Stationen und Rückblicke*, Würzburg 1965.



dad en la teología»<sup>50</sup>. La partitura es única, mientras que las interpretaciones – las teologías – son múltiples. También Don Giovanni o la Misa de la Coronación de Mozart admiten diferentes interpretaciones: casi todas válidas – siempre y cuando no traicionen el texto original –, aunque tal vez no todas igual de valiosas.

Con motivo de la presentación de la Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo (1990) emitida por la Congregación por él presidida, el prefecto recordaba entonces el prestigio creciente de los teólogos en el siglo XX, a veces en menoscabo de la autoridad de la Iglesia, «el último reducto del autoritarismo erróneo e inoportuno»<sup>51</sup>, según se afirmaba a veces. Es indudable por un lado que la Iglesia no puede renunciar a la teología. «Se trata de un problema antropológico: si religión y razón no pueden disponerse en justa correlación, la vida espiritual del hombre cae o bien en un mero racionalismo tecnicista, o bien en un oscuro y turbio irracionalismo»<sup>52</sup>. La solución – seguía proponiendo el prefecto – no consistirá en la supresión o en la mera sumisión servil de la teología al magisterio, sino en tenerla muy en cuenta, a la vez que se le anima a tener el oído atento al *sensus fidei* del Pueblo de Dios<sup>53</sup>. «Con esto queda reafirmada la esencial eclesialidad de la teología. La teología no es nunca una reflexión „privada” de un teólogo. Como tal, esta tendría poca importancia, y acabaría por disolverse en el océano de la insignificancia. La Iglesia es más bien [...] el ambiente vital del teólogo; en ella se custodian las experiencias de fe con Dios»<sup>54</sup>.

Los teólogos encuentran una referencia útil y necesaria en la fe común de la Iglesia. De este modo, el purpurado alemán proponía unir a esta con la teología, también en su analogía interior. «La esencia de la teología – afirmaba en 2000 en la Universidad de Wrocław – solo puede llegar a entenderse desde la esencia de la fe»<sup>55</sup>. La fe de toda la Iglesia predispone a la

---

<sup>50</sup> *Natura e compito della teologia*, 83-84; cf. *ibid.*, 86, 45-49; Cf. A. B e l l a n d i, «Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia negli scritti di Joseph Ratzinger», 50 y 54.

<sup>51</sup> Cf. *Natura e compito della teologia*, 89-90.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 90.

<sup>53</sup> Cf. *ibid.*, 92.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 92-93. Cf. también «Teologia e Magistero», 84-85. Así pues, fe, razón y eclesialidad son condiciones necesarias y complementarias de toda buena teología: cf. *Natura e compito della teologia*, 100-103; así como el apartado «Teologia e magistero eclesiale», en A. B e l l a n d i, «Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia negli scritti di Joseph Ratzinger», 56-62.

<sup>55</sup> *Convocados en el camino de la fe*, 21.

teología. «La fe anticipa lo que nosotros no podemos ver ni tener todavía. Esta anticipación nos pone en movimiento. Hemos de ir tras ella. Como el asentimiento va antes, el pensamiento debe intentar alcanzarlo, y también ha de superar el movimiento contrario, el motus de contrario»<sup>56</sup>. La teología parte de la fe, pero le corresponde a ella continuar todo ese largo itinerario racional, que a su vez debe hacerle volver siempre a la fe de la Iglesia. De este modo, también fe, razón y teología se encontrarán íntimamente unidas en la Iglesia, como estamos viendo. Häring por el contrario no parece de acuerdo con el equilibrio propuesto por Ratzinger entre Iglesia y teología, y acusa a nuestro autor de falta de comprensión del trasfondo histórico de toda teología<sup>57</sup>. Ratzinger sin embargo no ve de modo necesario esta oposición: la teología puede servirse de la razón y de la historia de modo pleno en el mismo seno de la Iglesia.

Para ilustrar lo anterior, Ratzinger acudía a una confesión autobiográfica. «Yo mismo he tenido la impresión – durante bastante tiempo – que los considerados herejes eran más interesantes que los mismos teólogos de la Iglesia, por lo menos en la época moderna. Pero si miro ahora a grandes y fieles maestros – de Möhler a Newman y Scheeben, de Rosmini a Guardini, o en nuestra época De Lubac, Congar, Balthasar –, cuánto más rica y actual es su palabra que en aquellos que ha desaparecido el sujeto comunitario de la Iglesia. En ellos se presenta clara también otra cosa: el pluralismo no surge del hecho que uno busque la originalidad, sino precisamente del hecho que uno, con sus propias fuerzas y en su propio tiempo, no quiere otra cosa que encontrar la verdad. [...] Hemos alcanzado de verdad la meta más importante se hemos llegado más cerca de la verdad. Esta no es nunca aburrida, jamás uniforme, pues nuestro espíritu no la contempla en sus manifestaciones parciales; sin embargo, esta es al mismo tiempo la fuerza que nos une. Y solo el pluralismo, si se refiere a la verdad, es verdaderamente grande»<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> Ibid., 26; cf. J. M o r a l e s, *Introducción a la teología*, 203-217.

<sup>57</sup> Cf. H. H ä r i n g, «Katholische Theologie, aber wie?», 301. En una postura contraria, puede verse A. B e l l a n d i, «Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia negli scritti di Joseph Ratzinger», 56-62; B. F o r t e, «Una teologia eclesiale. Il contributo di Joseph Ratzinger», Josef Clemens e Antonio Tarzia (eds.), *Alla scuola della verità: i settanta anni di Joseph Ratzinger*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 66.

<sup>58</sup> *Natura e compito della teologia*, 87.

## IV. HISTORIA, LENGUAJE Y TEOLOGÍA

Joseph Ratzinger nació en 1927, el mismo año en que Heidegger publicaba su *Ser y tiempo*. Ambas instancias cobrarán un protagonismo decisivo en su teología. «„Eso es algo demasiado moderno” – escribía en un temprano artículo de 1960 –, se lamenta la teología con un estilo algo ya pasado de moda, la cual a su vez debería pretender de una vez por todas ir vestida a la moda. Debería además defender con energía y libertad un estilo „puesto al día”; le conviene asumir las cambiantes corrientes espirituales de la historia y llevar un traje actual. La teología no debe buscar ir a la moda (*zeitgemäße*) o estar sometida a ella (*zeitbedingte*), sino que su meta debe ser estar más allá del tiempo (*zeitlose*) y por encima del tiempo (*überzeitliche*). En las formas tradicionales de la *philosophia* y la *theologia perennis*, se debe encontrar esto [=la puesta al día] de modo adecuado, de manera que pueda aplicar hoy esa tradición que defiende, guarda, ahonda y tal vez purifica todavía en algunos detalles»<sup>59</sup>. En definitiva, ¿debe mantenerse la teología intacta a lo largo del tiempo o, por el contrario, puede variar su vestimenta según el dictado de las modas? ¿Cómo se consigue ese difícil equilibrio en una verdad que es a la vez atemporal e histórica? Según Ratzinger, lo eterno y lo temporal han de encontrarse en el mismo seno de la teología. Él mismo ha recordado que su formación – a diferencia de la tendencia exclusivamente especulativa de Rahner – estaba marcada «por un pensamiento esencialmente histórico», más propio de las escuelas de Múnich y Tubinga<sup>60</sup>.

La historia va a ofrecer – como es lógico – importantes luces a la teología. Junto con la razón, la historia tendrá un protagonismo decisivo. En un ensayo de 1966 sobre las relaciones entre historia y dogma, el teólogo recién llegado precisamente a Tubinga recordaba la importancia de la historia en la actualidad, a la vez que formulaba una crítica al historicismo. «Así como en

---

<sup>59</sup> «Theologia perennis?», 179.

Parece ser que, para Ratzinger, tradición y modernidad no son instancias contrapuestas, pues ambas deben encontrarse unidas en la doctrina de la encarnación (cf. *ibid.*, 188). Y continúa de un modo algo programático, en el que se ha de tener en cuenta la aportación de las distintas culturas y religiones, aunque al final se ha de alcanzar una síntesis. «Am Ende – concluye – hat die Theologie in dem ganzen Reichtum ihrer Fragen und Probleme keinen höheren Auftrag, als um die wahre Einfachheit zu ringen, die der Weg zur wahren Fülle ist» (*ibid.*). Así, según Ratzinger, la historia y las religiones pueden aportar interesantes datos, que no nos deben hacer olvidar sin embargo la «cuestión central de la verdad».

<sup>60</sup> *Mi vida*, 105.

la edad media se procedió a una *reductio in theologiam* en todo el ámbito del conocimiento, así ahora tiene lugar una *reductio general in historiam*: de todo fenómeno se capta el carácter histórico, el ser se reconoce como llegar-a-ser (*Gewordensein*) y se estudia por tanto en su hacerse»<sup>61</sup>. Hasta ahora, en efecto, la realidad cristiana estaba concebida como un absoluto, como la manifestación (*Sich-zeigen*) de la inmutable verdad divina; pero ahora esta debería situarse frente a los problemas de la historia y de la historicidad, de modo que – cuanto más se dirigía al problema de la historicidad – tanto más parecía que el carácter absoluto de la verdad cristiana se disolvía en el decurso histórico. La *reductio theologiae in historiam* provocó que se utilizara con absoluto rigor el método histórico, provocando – por así decirlo – «la reducción de la reducción», es decir, una reducción todavía mayor<sup>62</sup>.

Tras haberle reconocido a la historia su estatuto epistemológico, la conclusión resultará interesante, al establecer una correspondencia y complementariedad entre teología e historia de los dogmas. «Ya que historia y dogma se encuentran en la relación que hemos indicado, se debe por tanto decir que, en el ámbito católico, la historia de los dogmas – en lo que a principios se refiere – no solo es posible, sino que la dogmática solo se puede concebir como historia de los dogmas. En efecto, solo en la historia de la fe se puede

<sup>61</sup> *Natura e compito della teologia*, 109.

<sup>62</sup> Cf. *ibid.*, 110.

Analizará entonces el problema en profundidad. Como siempre, procederá a un recorrido histórico sobre la cuestión (cf. *ibid.*, 110-116). Tras este, concluye con una contraposición entre las visiones católica y protestante (cf. *ibid.*, 114; cita aquí los desarrollos de A. von H a r n a c k, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, Tübingen 1931<sup>5</sup>, y de M. W e r n e r, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern-Tübingen 1941). El resultado, según Ratzinger, resultará profundamente paradójico. «Mentre l'affermazione cattolica post-tridentina sulla tradizione porta ad una critica e ad un rifiuto della storia, intesa come storia cristiana, postulando per altro verso un concetto della realtà cristiana» (*ibid.*, 116). Según nuestro autor, será necesario replantear el tema tanto de parte católica como protestante. Como consecuencia de lo anterior, se ha de volver a formular el concepto de historia de los dogmas, teniendo en cuenta dos presupuestos. «Prima di tutto che non può più essere indicata come mera storia di decadenza, d'altra parte non può neppure essere assorbita dall'idea di progresso e quindi essere costruita come storia di ascesa» (*ibid.*, 123; cita aquí como un extremo a evitar A. M. L a n d g r a f, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* I y IV, Regensburg 1952-1956). Teniendo en cuenta estas premisas, propone Ratzinger un estatuto propio de la historia como fuente de conocimiento. «Tutto questo ha come conseguenza per lo storico, nella misura in cui egli stesso è credente, che da una parte egli tenderà di riconoscere l'elemento originario in ciò che si trasforma, dall'altra scoprirà e criticherà nel processo del divenire quelle forze che muovono la storia» (*ibid.*, 124; critica aquí la postura de K. R a h n e r, *Schriften zur Theologie* I, Einsiedeln 1954, 18).

concebir a esta como tal y, por tanto, no como un sistema cerrado»<sup>63</sup>. A lo que añade: «Así como el teólogo – en una interpretación teológica de la Escritura – parte de la totalidad de la Biblia [...], así el dogma también debe comprenderse en la unidad de la historia de los dogmas. [...] De este modo, hace falta reconocer un doble principio en la interpretación de los dogmas: a) en cuanto explicación de la Escritura, el dogma debe llevar una y otra vez al objeto de su interpretación; y b) el dogma debe comprenderse en la unidad de su historia particular»<sup>64</sup>. Así, la Biblia y el dogma permanecen como elementos complementarios inherentes a la teología, a la vez que la historia – además de ser *magistra vitae* – se constituye también en *magistra theologiae*. De hecho, Nichols considera esta sensibilidad por la historia por parte de nuestro autor como uno de los puntos centrales en los fundamentos teológicos de su pensamiento<sup>65</sup>, mientras Kaes insistirá una y otra vez sobre la importancia de la historia en su método teológico<sup>66</sup>.

Historia y dogma no serán por tanto dos realidades contrapuestas, sino íntimamente relacionadas, e incluso curiosa y misteriosamente entrelazadas. En *La historicidad de los dogmas* (1968), recordaba Ratzinger que la historia es complementaria a la inmutabilidad del dogma<sup>67</sup>. Tras la gran reivindica-

<sup>63</sup> *Natura e compito della teologia*, 125. Sobre la teología como ciencia a la vez histórica y especulativa, había escrito ya en *Katholische Theologie*, 775-776.

<sup>64</sup> *Natura e compito della teologia*, 129. Cf. D. K a e s, *Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit. Zur Hermeneutik Joseph Ratzingers*, pro manuscripto, Dissertationen. Theologische Reihe, Bd. 75, St. Ottilien 1997, 60-61.

<sup>65</sup> «In Ratzinger view, there is a essential problem which underlies all the difficulties of dogmatic theology today. That problem is the nature of historical process, in relation to the transcendence of God and his truth. In a wide variety of cultures, the contemporary mind-set considers all being as *Gewordensein*, „having-become-ness”» (A. N i c h o l s, *The theology of Joseph Ratzinger: an introductory study*, Clark, Edimbourg 1988, 225; cf. *ibid.*, 230-231).

<sup>66</sup> Cf. D. K a e s, *Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit*, 216. Sobre la historicidad de los dogmas en nuestro autor, se ha ocupado también esta autora (cf. *ibid.*, 214). Insiste además en la importancia que otorga el profesor bávaro a la historia en la teología y en el conocimiento de la verdad. «Ratzingers theologischen Wahrheitsbegriff zusammenfassend, kann man sagen: Wahrheit meint den von Gott her erschlossenen Wirklichkeitsanspruch von Sein und Zeit» (*ibid.*, 61). Considera también como un logro de nuestro autor el equilibrio que alcanza entre la dimensión histórica y la revelativa de la verdad (cf. *ibid.*, 228-229). Sin embargo, Bellandi insiste en la prioridad del ser sobre la historia. «Ratzinger stesso confessa di avere solo col tempo approfondito la convinzione del carattere assolutamente primario e insostituibile da assegnare alla dimensione ontologica e, conseguentemente, della fondamentale importanza della riflessione metafisica in ogni costruzione teologica che voglia essere alla altezza del proprio compito» (A. B e l l a n d i, *Fede cristiana come stare e comprendere*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993, 290).

<sup>67</sup> *Natura e compito della teologia*, 131-132; remite aquí a E. K r e b s – J. P. J u n g-

ción en el siglo XIX de la importancia de la historia formulada por el evolucionismo y el historicismo, se concibe ahora la realidad de un modo distinto. «No es morphé, figura limitada en el espacio, sino tiempo: el ser es tiempo, que no es solo la revolución externa del cosmos, sino la forma del mismo ser, que existe tan solo como devenir. [...] El ser ya no se presenta como cosmos en el sentido antiguo del término, sino como una sinfonía, como la ejecución de una partitura, cuya totalidad se desarrolla con el paso del tiempo»<sup>68</sup>. A propósito de esto, recuerda Bellandi por su parte la doctrina de la encarnación como momento donde se unen Logos y tiempo, mientras otros autores proponen a la Iglesia como la mediadora entre la verdad y la historia<sup>69</sup>. La verdad no se presenta de un modo desencarnado y puramente atemporal: necesita de la melodía de la historia. La historia toma así posesión de todos los ámbitos del saber, incluido el mismo dogma cristiano.

Ratzinger abordaba de igual modo desde Tubinga, en 1968, la importancia del testimonio de los Padres de la Iglesia para la teología actual, que curiosamente nos llevará una vez más al tema de la razón. Recuerda allí que el *ressourcement* de los estudios patrísticos en el siglo XX (por ejemplo, con Lubac y Daniélou) ha sido sustituido posteriormente por el *aggiornamento*, que propone de modo paradójico a los Padres como autores ya superados. «Los santos Padres retroceden hacia un remoto pasado: queda en el fondo la sensación de que se trata de una exégesis alegórica que deja tras de sí un cierto mal sabor de boca»<sup>70</sup>. Así, surge la sombra de la duda. «Volver a las fuentes, sí, por supuesto. Pero, ¿por qué los Padres? ¿No basta con la Escritura?»<sup>71</sup>. Para resolver esta dificultad, recordaba allí de nuevo la unidad,

---

l a s, *Dogma*, LThK III (1931) 358-364; K. R a h n e r, *Dogma*, LThK III (1959<sup>2</sup>) 438-441; W. K a s p e r, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965, 28-38.

<sup>68</sup> *Natura e compito della teologia*, 133-134; Cf. también J. M o r a l e s, *Introducción a la teología*, 187-201. Intenta, por tanto, dar una definición positiva de dogma, en el que se ofrezca el necesario anclaje en la eternidad del que requieren la historia y el devenir de los acontecimientos. Allí encuentra su continua renovación y actualización (cf. *ibid.*, 135).

<sup>69</sup> Cf. A. B e l l a n d i, *Fede cristiana come stare e comprendere*, 265, 299-304. «Die Kirche vermag die beiden Pole von Geschichte und Metaphysik, denen die theologische Methode ausgesetzt» (D. K a e s, *Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit*, 142; cf. también 60-61, 140-144, 164). Molnar plantea la aparente contradicción entre Cristo y su Iglesia, que Ratzinger resuelve en la figura de Cristo resucitado. «How then can the Church be the „mediator” of a thruth not *subject* to historical change?» (P. D. M o l n a r, «Can Theology be contemporary and true?», 521).

<sup>70</sup> *Teoría de los principios teológicos*, 158.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 159.

diferencia y complementariedad de Escritura y tradición con la tesis de Wort und Antwort: la Escritura es la llamada, y la tradición su respuesta<sup>72</sup>. De hecho, fueron los mismos Padres quienes establecieron el canon de la Escritura, lo cual denota la intrínseca unidad entre la Escritura y tradición. «La formación del canon y el nacimiento de la Iglesia primitiva son uno solo y el mismo proceso, visto desde distintos puntos. Que un libro alcanzara la categoría de ‘canónico’ se apoya en que podía ser leído en la Iglesia: es decir, que las numerosas iglesias locales (en las que reinaba una gran diversidad de usos respecto a las lecturas) acabaron por aceptar unánimemente tal libro para la lectura litúrgica»<sup>73</sup>.

Pero además del canon de la Biblia, se crearon en aquella época los símbolos de la fe. «Tenemos una segunda característica para definir la Iglesia de los Padres como una época en la que fueron creadas las confesiones de fe fundamentales para toda la cristiandad. Mientras se sigan recitando estos símbolos, mientras se confiese en la cristiandad a Jesús como Dios y hombre, y se adore a Dios como uno en tres personas, aquellos Padres seguirán siendo sus Padres»<sup>74</sup>, Padres de toda la Iglesia. Por otro lado, existe un tercer elemento caracterizador: «La Iglesia antigua creó las formas básicas del culto

---

Se remite entonces a los textos del Vaticano II, donde se recuerda el principio de unidad en la interpretación de la Escritura (cf. Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Dei Verbum* III, 12 y VI, 23). «Con esto se llega a la idea básica de la interpretación patrística, cuyo concepto exegético central era la idea de unidad: la unidad que es Cristo mismo, y que penetra y soporta toda la Escritura» (*Teoría de los principios teológicos*, 160). De modo que volvemos al principio de la fuente única: no hay nada en los Padres que no esté ya en la Escritura. Sin embargo, va más allá al intentar llegar al fondo de la cuestión, a la cuestión planteada en la edad moderna, y de la que ya recogimos el análisis que hace nuestro autor. Tras el pertinente estudio histórico, ensaya una definición de los Padres de la Iglesia. En primer lugar, la *antiquitas* y la ortodoxia: el criterio de antigüedad y su comunión con la doctrina de toda la Iglesia. Pero frente a tal noción puramente histórica, recuerda la frase de san Benito: «porque a menudo el Señor revela a los jóvenes qué es lo mejor». Sin embargo, recuerda Ratzinger que la teología de los Padres sería verdaderamente una «teología ecuménica» (cf. *ibid.*, 170-174; se remite aquí de modo continuo – entre otros muchos – al estudio de A. B e n o i t, *L’actualité des Pères de l’Église*, Neuchâtel 1961). «Son Padres no para una parte, sino para toda la Iglesia universal. Por todo ello, les compete el nombre de Padres en un sentido diferenciador y excluyente, que solo ellos pueden ostentar» (*ibid.*, 174).

<sup>72</sup> Cf. *Teoría de los principios teológicos*, 174-175.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 176.

Sin embargo, Molnar no ve clara esta complementariedad de la lectura de la Biblia por parte de los Padres, pues supondría un retorno a la interpretación alegórica, abandonado entonces el sentido literal: cf. P. D. M o l n a r, «Can Theology be contemporary and true?», 528).

<sup>74</sup> *Teoría de los principios teológicos*, 177.

cristiano»<sup>75</sup>. La liturgia ofrece también un claro testimonio del espíritu de los Padres, y por eso puede ser considerada como un testimonio fidedigno de la fe. A su vez, a estos tres elementos (Biblia, credo, liturgia), habría que añadir un cuarto: «cuando los Padres concibieron la fe como una *philosophia* y la pusieron bajo el programa del credo ut intelligam, admitieron la responsabilidad racional de la fe y crearon, por tanto, la teología tal como hoy la entendemos, a pesar de las diferencias de método en casos concretos. [...] Se puede hablar del „racionalismo” de los Padres, pero sin poder apartarse de este camino que ellos abrieron»<sup>76</sup>. Los Padres nos enseñaron también la importancia de la razón, para una comprensión profunda del cristianismo, tal como hemos venido recordando de modo continuo. La razón ha sido y es esencial a la fe y, por supuesto, a la teología. Ciencia y creencia, misterio y racionalidad, el credo y el cogito se unen en la entraña de la fe y de la teología de los Padres.

Así, tras recordar la estructura dialógica y comunitaria del acto de fe y los conceptos de sustancia y persona en la doctrina trinitaria, Ratzinger concluía que el dogma es también no solo una cuestión histórica, sino también lingüística, pues «la palabra no es para el dogma revestimiento incidental y aleatorio del pensamiento, sino que hay dogma en cuanto que la palabra es expresión del pensamiento». Además, el lenguaje humano tiene su evidente dimensión histórica; por tanto, «como fenómeno del lenguaje, el dogma participa de la doble dimensión de la lengua: continuidad e identidad», pues está a la vez radicado en el tiempo y en la eternidad. Pero al mismo tiempo la fe es una, «por eso el lenguaje de la fe puede remitirse siempre y solo a ella», pues – como se ha dicho antes – la fe nunca constituye un patrimonio privado<sup>77</sup>. Más adelante, refiriéndose de nuevo a la necesaria instancia del lenguaje en la teología, recordaba el teólogo de Ratisbona esta relación entre lenguaje e historia. «La participación humana acontece de varias maneras, pero la principal es que asume la forma de lenguaje. Podemos decir, pues, que el lenguaje es al mismo tiempo medio y contenido de la tradición. La tradición depende de la capacidad del lenguaje del hombre, una capacidad que, a su vez, fundamenta – por encima del tiempo – la comunicación de los

---

<sup>75</sup> Ibid., 178.

<sup>76</sup> Ibid., 179. Cf. también «Il magistero dei Padri nell'enciclica *Fides et ratio*», *Per la filosofia* 45 (1999) 6-7; A. B e l l a n d i, «Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia negli scritti di Joseph Ratzinger», 52-53, 55.

<sup>77</sup> Cf. *Natura e compito della teologia*, 141.



hombres que es común al ser humano»<sup>78</sup>. Historia y lenguaje – el siglo XIX y el XX – se encuentran íntimamente unidos dentro de la teología. Por eso el análisis histórico y lingüístico-filológico contribuirán de modo decisivo a entender mejor el contenido inmutable de cada dogma.

«Por eso toda la historia ha de dar lugar a teología – volvía a decir en Wrocław al comienzo del milenio – ; la tarea de la teología en la historia permanece inconclusa. El pensamiento permanece en peregrinación, como nosotros mismos. Y nosotros no peregrinamos de verdad si nuestro pensamiento no peregrina»<sup>79</sup>. La verdad – el Logos eterno – se revela en la historia, y se encarna en ella: el tiempo se une a la revelación. Por eso nuestro peregrinar no es solo en el tiempo, sino en la verdad y hacia la eternidad. Para Ratzinger, la teología – que se ocupa de lo intemporal – debería estar igualmente arraigada en el tiempo. La historia se constituye de este modo en una gran maestra, también para la filosofía y la teología. «Se puede ser un físico de fama mundial – afirmaba en 1998 – sin que este conozca la historia de su disciplina, pero no se puede ser un gran filósofo ni un gran teólogo sin tener familiaridad con la historia de la teología y de la filosofía. La historia de la filosofía es filosofía; la historia de la teología es teología, no en el pasado, sino en el presente»<sup>80</sup>. Las grandes cosmovisiones no ofrecen respuestas concretas y existenciales. Estas visiones pueden entrar en diálogo, corregirse, completarse, ser profundizadas o ampliadas, pero no se pueden sumar sin más la una a la otra. La presencia continua de la historia – que no se limita al pasado, sino que desembarca en la vida misma – viene dada por la identidad y por la existencia temporal de la persona. Esta se expresa a sí misma por medio de la historia. La condición histórica del ser humano, junto con la doctrina de la encarnación del Verbo en el tiempo, traerán como consecuencia que la teología sea también histórica.

---

<sup>78</sup> *Teoría de los principios teológicos*, 102; Cf. J. M o r a l e s, *Introducción a la teología*, 91-106.

También en otro artículo de 1974 Ratzinger hacía otro serio y detenido análisis del concepto de tradición. Así, no se trataría – afirma – de que esta corresponda a una visión romántica e idealista de los tiempos pasados, sino que el profesor de Ratisbona somete a una severa crítica este concepto (cf. *ibid.*, 104-105; cita aquí a J. P i e p e r, *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, München 1970).

<sup>79</sup> *Convocados en el camino de la fe*, 26; cf. J. M o r a l e s, *Introducción a la teología*, 203-217.

<sup>80</sup> «Teología e Magistero», 78; el libro presentado con estas palabras era la *Storia della teologia*, Bologna 1996-1997, de Battista Mondin.

## V. CIENCIA, PRAXIS Y SABIDURÍA

La fe y la Iglesia son instancias imprescindibles en toda teología, a la vez que no hemos de olvidar el carácter científico del saber sobre Dios: era esta la propuesta que Ratzinger formulaba, en sintonía con una larga tradición en la Iglesia. En un artículo de 1962, el profesor de Bonn había destacado ya que la teología reunía todas las condiciones para ser considerada una verdadera ciencia. Por un lado, tiene unidad en cuanto al objeto que aborda; y por otro, dispone los datos que obtiene a través de un cierto método y lo expone de un modo sistemático<sup>81</sup>. «Se debe señalar que – en lo que a la teología se refiere – la ciencia en los tiempos actuales alcanza su plenitud solo cuando comprende la unidad del objeto, elabora con un método los resultados y [alcanza] la exigencia de una exposición sistemática de estos»<sup>82</sup>. Sin embargo, a veces este método prevalece sobre la «cuestión de la verdad», sigue afirmando, como podría ser en los casos del racionalismo y del concepto positivista de razón, concebida esta como meramente técnica y calculadora. La teología podría ir así en contra de la misma vida, que quedaría reducida a pura cifra.

Así, la teología no podrá basarse solo en un método positivo de hipótesis-verificación-falsificación, sino que requiere también de una instancia cognoscitiva ulterior. Como hemos visto, la teología necesita tanto de la filosofía como de la misma Iglesia. Será una ciencia racional y eclesial a la vez<sup>83</sup>. En ese mismo artículo temprano afirmaba que la teología «como „ciencia de la fe” ve en las afirmaciones de fe el propio objeto, el cual esta no puede producir ni suprimir, sino que más bien debe servir por medio de una reflexión metodológica, que le llevará a una comprensión más profunda y a una adquisición más viva»<sup>84</sup>. Fe, método y unidad en el objeto serían unos requisitos irrenunciables de toda ciencia teológica. Ratzinger insiste además en el carácter teórico de la teología. «Sería terrible – escribía en 1977 – que la teología traicionara su más alta tarea, al renunciar a la razón humana y que,

---

<sup>81</sup> Cf. «Katholische Theologie», 775 y 778.

<sup>82</sup> Ibid., 777; sobre la teología como ciencia teórica, puede verse también *Iglesia, ecumenismo y política*, 172-173.

<sup>83</sup> Cf. A. B e l l a n d i, «Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia negli scritti di Joseph Ratzinger», 48ss.

<sup>84</sup> «Katholische Theologie», 775; cf. también A. B e l l a n d i, «Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia negli scritti di Joseph Ratzinger», 45-46, 48ss.

a cambio de un estudio apresurado, atropellara su misma condición científica al imponer nuestro propio punto de vista. Esta debe ser teórica (die Theorie), la cual nos debe hacer críticos contra cualquier tipo de superstición, incluida la de la ciencia»<sup>85</sup>.

Al contrario de lo que puede ocurrir en otras religiones, Ratzinger nos vuelve a recordar que – en el cristianismo – la razón ocupa un lugar central y, por lo tanto, de la condición científica de la teología. La fe cristiana afirma que este Jesús vivió, murió y resucitó en una época concreta, y que el mismo Dios que se hizo hombre en Cristo es también creador del mundo. Con tales afirmaciones, la fe cristiana deja atrás el ámbito de los conocimientos meramente simbólicos y penetra en el espacio de la razón histórica y filosófica; pretende decir algo inmediatamente razonable: hablar, por tanto, a la razón y ganársela como motor del acto de conversión. «Por eso la teología es un fenómeno genuinamente cristiano: las religiones orientales habían creado una filosofía de la religión en la que los símbolos religiosos eran interpretados e ilustrados bajo una luz conceptual. Pero la teología es una cosa diferente: es una racionalidad que sigue existiendo en el seno mismo de la fe, y que desarrolla su propia coherencia. [...] En este sentido, la misión cristiana participó, con toda energía, en la tarea de desmitificación del mundo e impulsó el proceso [antagónico] del logos contra el mito. En su lucha a favor del alma del hombre, ha considerado como aliada a la filosofía racional, pero no a las religiones existentes y, en el campo de lucha, se ha puesto al lado de la filosofía»<sup>86</sup>.

Fe y razón, verdad y método: ambas necesarias e igualmente indispensables, una vez más. Por eso la teología es también un saber científico. En otro artículo de 1979 publicado con el título ¿Qué es la teología?, el teólogo-obispo planteaba un punto de partida aparentemente contradictorio. «Cabría formular ya dos tesis que pueden servirnos de hilo conductor para responder a nuestra pregunta sobre la esencia de la teología: 1. La teología se refiere a Dios; 2. El pensamiento teológico está vinculado como su método fundamental al modo filosófico de plantear las cuestiones»<sup>87</sup>. Así, las dos tesis

---

<sup>85</sup> «Wissenschaft – Glaube – Wunder», L. Reinisch (Hrsg.), *Jenseits der Erkenntnis*, Frankfurt 1977, 42.

<sup>86</sup> *Teoría de los principios teológicos*, 393-394; remite aquí a su ya comentado artículo «Der christliche Glaube und die Weltreligionen» (1964). Cf. «Problemas actuales de la teología contemporánea», *La Revista católica* 84 (1984) 537; A. B e l l a n d i, «Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia negli scritti di Joseph Ratzinger», 53.

<sup>87</sup> *Teoría de los principios teológicos*, 380.

anteriormente enunciadas resultan plenamente complementarias, a pesar de parecer contradictorias a simple vista. Por un lado, hablar de Dios supera la razón; por otro, existe el prejuicio de que la filosofía no debe contar en absoluto con la revelación. Esta postura «se convierte cada vez más en la edad contemporánea en una especie de *sententia communis* compartida tanto por filósofos como por teólogos». Sin embargo, Ratzinger sostenía estar totalmente convencido de que dicha postura «desembocará irremediabilmente en la paralización por igual tanto de la filosofía como de la teología»<sup>88</sup>. Bellandi y Kaes han recordado la importancia que da nuestro autor a tanto la dimensión teórica y especulativa como la práctica de la teología<sup>89</sup>.

---

<sup>88</sup> Cf. *ibid.*, 380. En esta misma línea, es interesante ver los paralelismos con Juan Pablo II, Litt. enc. *Fides et ratio* VI, nn. 64-74. Cf. «Il magistero dei Padri nell'enciclica *Fides et ratio*», 3-4. Aquí la filosofía no sería sin más una esclava de la teología, sino una ciudadana libre que presta ocasionalmente sus buenos servicios al saber sobre Dios. Para afrontar el problema y fundamentarlo en lo concreto, Ratzinger procede a realizar un examen histórico en la teología medieval. Opone así la tradición de Tomás de Aquino a la de la escuela franciscana de los vitorinos: mientras el primero afirmaba que la teología era *scientia speculativa*, los vitorinos sostenían que se trataba de una *scientia practica* (*Teoría de los principios teológicos*, 381-383; cita como testimonios a Tomás de Aquino, S. Th. I,q.1 a.4; y a Buenaventura *Commentarius in librum Sententiarum* I, Proemium q.4 resp.). La ortodoxia contra la ortopraxis, en versión medieval. Y vuelve sus ojos después al siglo XX. «Romano Guardini habló, al principio de los años veinte, del primado del *logos* sobre el *ethos*. Defendía, pues, la posición tomista de la *scientia speculativa*: una visión de la teología que según la cual el sentido del cristocentrismo consiste justamente en superarse a sí mismo y hacer posible, a través de la historia de Dios con los hombres, el encuentro con el ser mismo de Dios. Confieso que solo gracias a la evolución de los últimos años – concluye el teólogo – he conseguido ver de modo claro qué importante es el problema aquí debatido» (*ibid.*, 384; cita aquí a J. P i e p e r, *Noch wusste es niemand. Autobiografische Aufzeichnungen 1904-1945*, München 1976, 69ss. Cf. también *Convocados en el camino de la fe*, 271-273; allí la cita es de R. G u a r d i n i, *Vom Geist der Liturgie*, Maria Laach 1918, cuyo último capítulo se titula «Der Primat des Logos über das Ethos»). Sobre el cristocentrismo en la teología de Ratzinger, puede verse A. B e l l a n d i, «Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia negli scritti di Joseph Ratzinger», 46; J. R o l l e t, *Le Cardinal Ratzinger et la théologie contemporaine*, Cerf, Paris 1987, 17-20. La posición de Ratzinger respecto al tomismo era más crítica en 1960: cf. «Theologia perennis?», 183-184.

<sup>89</sup> A. B e l l a n d i, «Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia negli scritti di Joseph Ratzinger», 51. Kaes recuerda sin embargo la importancia de la dimensión práctica de la teología en nuestro autor (cf. D. K a e s, *Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit*, 216-217), e insiste en esta misma línea: «Aber zusammen mit seinen allgemeinen Aussagen über die Praxisrelevanz der Glaubens scheint es doch möglich, eine bestimmte Struktur zu erkennen: Es geht dem Autor vor allem um das Kernhafte und Grundlegende, auf das aktuelle Fragestellungen zurückgeführt werden, um sie von dort aus zu beantworten» (*ibid.*, 220).

Las repercusiones prácticas de estas afirmaciones para la teología serán grandes. Esta se ocupa de Dios, pero interroga al modo de la filosofía, al mismo tiempo que tiene en cuenta la irrenunciable instancia de la historia. «En este empeño metafísico (ontológico) de la teología no hay – en contra de lo que hemos estado temiendo durante largo tiempo – una traición a la historia de la salvación; más bien al contrario: si la teología quiere ser fiel a su punto de arranque histórico (al acontecimiento salvífico en Cristo testimoniado en la Biblia) debe superar la historia y dedicarse, en último término, a Dios. Si quiere acreditar su fidelidad al contenido práctico del evangelio – la salvación del hombre – debe ser, ante todo, scientia speculativa y no puede ser directamente una scientia practica. Debe postular el primado de la verdad, de una verdad que se apoya en sí misma y por cuyo ser mismo debe preguntarse en primer lugar, antes [incluso] de valorar su utilidad práctica para los quehaceres humanos»<sup>90</sup>. La teología debe recuperar el primado del logos sobre el ethos, de la ortodoxia sobre la ortopraxis, de la verdad sobre la acción. Esta postura – concluye – , en el fondo se encuentra tanto en Tomás de Aquino como en Buenaventura<sup>91</sup>.

«Hablamos de teología – seguía en 1980 – cuando el esfuerzo de comprensión se realiza de una manera ordenada y con reglas generalmente reconocidas y fundamentadas, cuyo conjunto denominamos método. Esto significa que la teología hace suya la cuestión fundamental de la filosofía griega con la que la cultura humana había entrado en un nuevo estadio de su historia: la cuestión de la verdad en sí misma, del ser en sí mismo. El teólogo cristiano no se limita a interpretar unos textos, sino que se afana en la búsqueda de la verdad misma y entiende que el hombre es capaz de conocer la verdad»<sup>92</sup>. El hombre es capax veritatis y la teología no se reduce a un mero ejercicio hermenéutico ajeno a la verdad, sino que busca la comprensión racional y la fundamentación última de las verdades de fe, hasta donde esta pueda llegar. Sin embargo – sigue diciendo – , el positivismo redujo la teología al mero escrutinio histórico y filológico de unos textos. Frente a esta postura puramente documental, se levantó toda una tendencia que entendía la teología como ciencia práctica, capaz de modificar y revolucionar el mundo.

---

<sup>90</sup> *Teoría de los principios teológicos*, 385.

<sup>91</sup> Cf. *ibid.*, 385-387; *Iglesia, ecumenismo y política*, 169-170.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 171; se refiere aquí a su acuerdo con la tesis de M. Kriele, *Politische Aufklärung gegen neuen Dogmatismus? Ein Gespräch mit Prof. M. Kriele*, «Herder Korrespondenz» 34 (1980) 120-127. Cf. también J. M o r a l e s, *Introducción a la teología*, 255-274.

Sin embargo, la teología es sobre todo ciencia y experiencia al mismo tiempo, saber teórico y práctico. «El eslogan de la precedencia de la ortopraxis sobre la ortodoxia tiene aquí su origen. Lo verdadero ha de tener su origen en el hombre, y para este fin una filosofía práctica elabora las modalidades de la acción. Teniendo esto en cuenta, no resulta casual que la revuelta estudiantil de 1968 alcanzara un amplio eco en las facultades alemanas de teología, ya que en ellas se vivía intensamente la crisis del cientifismo positivista»<sup>93</sup>, dice recordando tal vez esos años tubingueses. La teología no es ajena a las circunstancias que se plantean en la vida real, y por eso Ratzinger se plantea la relación y prioridad entre ambas. En un libro de 1973 sobre la predicación, se planteaba una pregunta entonces repetida de modo continuo. «¿No sería mejor dejar el dogma a un lado? [...] La tensión interna de la predicación pende del arco que forman el dogma, la Escritura, la Iglesia y la actualidad; y no se puede quitar ninguna de estas columnas sin que todo el edificio se derrumbe. Siendo esto así, la teología no puede contentarse con reflexiones sobre la fe en un paraíso científico, ni dejar abandonado a sus propias fuerzas al que ha de predicar. Debe proporcionar señales en el camino para llegar hasta la vida diaria, y debe hallar modelos de transición entre la reflexión y la predicación; la idea solo es válida en cuanto comunicable»<sup>94</sup>. Teología y predicación, teoría y práctica, fe y vida son perfectamente complementarias.

La teología será una ciencia en diálogo con la filosofía y, como consecuencia, mantendrá de igual modo una dimensión claramente sapiencial. Es ciencia y sabiduría a la vez. En un artículo de 1977 titulado precisamente El don de la sabiduría, el teólogo – que en breve iba a ser nombrado obispo – sostenía que tal sabiduría no constituía apenas un valor en alza en la sociedad de aquel entonces. Por el contrario, afirmaba, hoy en día «se impone como algo decisivo el aprovechar las oportunidades de la vida, pasando por encima de la responsabilidad propia del espíritu de reflexionar acerca de todo y de integrar en él lo que tenemos de propio»<sup>95</sup>. Sigue entonces haciendo un análisis filológico e histórico – historia y lenguaje – del término «sabiduría», tanto en ámbito griego como hebreo<sup>96</sup>. De este modo, concluye: «La sabiduría es participación de esta clarividencia de Dios sobre la realidad. Aquí

---

<sup>93</sup> *Iglesia, ecumenismo y política*, 175.

<sup>94</sup> *Palabra en la Iglesia*, 9.

<sup>95</sup> *Teoría de los principios teológicos*, 428.

<sup>96</sup> Cf. *ibid.*, 428-432.

se muestra de modo evidente que este conocimiento tiene, desde la perspectiva de Dios, ciertas condiciones previas: no puede existir sin comunión con Dios. Y esto, a su vez, significa que esta manera última y definitiva de conocimiento no es asunto meramente intelectual. Cuando lo que está en juego es lo auténtico, conocimiento y vida son inseparables»<sup>97</sup>. La sabiduría no será algo tan solo intelectual, sino también vital y existencial.

Más adelante, Ratzinger aclara algo más estas afirmaciones al hacerse eco del misterio de la Trinidad y, de modo especial, de la relación entre Jesucristo y el Espíritu. «Partiendo de esta base, es lícito afirmar que la sabiduría presupone, ante todo, comunión con Cristo. Solo puede surgir cuando el hombre camina al lado de Jesús, y aprende así poco a poco a mirar con sus ojos. También aquí se comprende la estrecha dependencia entre la doctrina de Cristo y la del Espíritu Santo. Cristo es lo que es justamente porque lleva en sí al Espíritu. Y, a su vez, puede conocerse lo que es el Espíritu al contemplar los atributos de Jesucristo»<sup>98</sup>. La sabiduría será pues con Cristo en el Espíritu y, por tanto, tendrá que ver tanto con el amor como con la verdad. Así, junto a este concepto teológico de la verdad, Ratzinger se acerca también a lo que critican hoy día algunos filósofos: que la ciencia actual no tiene mucho que ver ni con la verdad ni con la sabiduría<sup>99</sup>.

Para entender el concepto de sabiduría, Ratzinger une lo griego y lo bíblico, haciendo eco de lo visto con anterioridad<sup>100</sup>. En ambas concepciones ve algo aprovechable, al mismo tiempo que intenta reconciliar la sabiduría con la ciencia, en lo que a la teología se refiere. «De la ciencia aprende la sobriedad, el realismo, la exactitud, el cuidado metódico; pero también es crítica respecto al saber científico, en el sentido de que reprueba la autosuficiencia de la ciencia, denuncia sus límites y sus puntos débiles, y pone de relieve en cambio la lógica de lo eterno, de lo divino»<sup>101</sup>. Por eso acude a instancias superiores: con Jesús – dirá – la sabiduría adquiere un nuevo tinte. «La sabiduría de Dios es persona y es Dios; en el hombre Jesús se encuentra personalmente, pura y verdadera, la sabiduría de Dios. Y si esto es

---

<sup>97</sup> Ibid., 429-430.

<sup>98</sup> Ibid., 431.

<sup>99</sup> Cf. ibid., 432-433; menciona aquí a J. P i e p e r, *Missbrauch der Sprache – Missbrauch der Macht*, Id., *Über die Schwierigkeit, heute zu glauben*, München 1974, 255-282; también Id., *Kümmert euch nicht um Sokrates*, München 1966.

<sup>100</sup> Cf. A. B e l l a n d i, «Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia negli scritti di Joseph Ratzinger», 52-53.

<sup>101</sup> *Teoría de los principios teológicos*, 434.

así, no es entonces el complicado camino de la razón filosófica (tal como había propugnado Platón en su enfrentamiento con los sofistas) el que lleva a la verdad. No, la sabiduría pierde todo su aire elitista: se hace absolutamente sencilla. Ahora la sabiduría es la fe que une con Jesús y que está abierta a todos, y de modo especial a los sencillos. [...] Quien cree en Jesús ha penetrado, por así decirlo, en el pensamiento y el conocimiento de la sabiduría»<sup>102</sup>. Jesús es el Logos encarnado, la Sabiduría del Padre que ha asumido la carne humana para llegar a todos los hombres y mujeres, incluso los más sencillos.

La teología será pues también la ciencia de Cristo y la sabiduría del Espíritu, como hemos dicho. La fe y la teología – como otros tipos de ciencias y sabidurías – serán conocimientos en los que las personas (no solo las divinas) jugarán un papel decisivo. En una conferencia publicada en 1966 con el título *El concepto de persona en la teología*, Ratzinger se manifestaba fiel a su formación personalista. Estudia el concepto de persona, aplicado a Dios y a Cristo, a lo largo de la tradición de la Iglesia: Justino, Tertuliano, Agustín, Boecio y la tradición medieval. Al final, concluye del siguiente modo: «La relación del cristiano con Dios no es – como lo describe un tanto parcialmente Ferdinand Ebner – entre yo y tú, sino que es – como reza a diario la liturgia – per Christum in Spiritu Sancto ad Patrem. Cristo es el „nosotros” en el que nos reúne el amor, es decir, el Espíritu, que representa el lazo de unión de unos con otros y de todos con el tú del Padre»<sup>103</sup>. De este modo, la teología deberá hacer referencia, de un modo irrenunciable, al concepto de persona: al yo, al tú y al nosotros; y al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Este principio personal y antropológico a la vez concede a la teología un grado de concreción y de relación con todas las dimensiones que entran en juego en el saber sobre Dios. La teología no es tan solo una ciencia abstracta, sino que ha de habérselas de igual modo con las realidades concre-

<sup>102</sup> Ibid., 436; remite a U. Wilckens, «Sophía», *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VII, Stuttgart 1943, 470-516. La fe lleva a la sabiduría. Para captar el significado auténtico de la sabiduría cristiana, acude una vez más a Agustín, quien lo relaciona a su vez con el don de la paz: cf. ibid., 437-438; alude a *De Sermonibus Domini in monte* I, 1c, 4: PL 34, 1235; «Der Weg der religiösen Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus», P. Grandfleid – J. A. Jungmann (Hrsg.), *KYRIAKON – Festschrift für Johannes Quasten zum 70. Geburtstag*, II, Münster 1970, 564; puede verse también D. Kaeß, *Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit*, 179-188. En 2001 hablaba de nuevo sobre la sabiduría y la necesidad del amor y la humildad para poder acceder a lo más grande (cf. «Weisheit», en M. Schächter (Hrsg.), *Was kommt. Was geht. Was bleibt*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2001, 359).

<sup>103</sup> *Palabra en la Iglesia*, 179.



tas, con las mismas personas divinas y – como consecuencia – también con las humanas. Por eso es también sabiduría.

## VI. AMOR, VERDAD, BELLEZA

Ciencia y vida, ontología e historia, dogma y experiencia religiosa: la teología no será una ciencia positiva sin más, sino que constituirá un saber sui generis, adaptado a su objeto y a su contenido. En el citado artículo de 1979 en el que se preguntaba una vez más sobre la naturaleza de la teología, concluía Ratzinger tras analizar la evolución del concepto de teología en san Buenaventura: «La teología es una ciencia espiritual. Los teólogos normativos son los autores de la Sagrada Escritura. Esta afirmación es válida no solo respecto a los aspectos objetivos (es decir, a los que han consignado en sus escritos), sino también precisamente respecto a su modo de hablar, ya que quien hablaba aquí era el mismo Dios»<sup>104</sup>. Y añade la siguiente imagen: así como no se puede aprender a nadar sin agua, ni medicina sin trato con los enfermos, tampoco es posible aprender teología sin las realizaciones y experiencias espirituales en las que vive. Ciencia y espiritualidad, conocimiento y sabiduría se encuentran en el interior del saber teológico. En esta «teología arrodillada» (kniende Theologie) propuesta por Hans Urs von Balthasar (1905-1988) confluyen múltiples orientaciones, que deben ser equilibradas para que esta ciencia llegue a buen puerto.

Además, aparte de elaborar una ciencia por medio de un objeto y un método científicos, el teólogo requerirá también de un trato con lo espiritual. «La unión entre teología y santidad no es un discurso sentimental o piadoso – afirmaba en 1986 – , sino que tiene su fundamento en la lógica de las mis-

---

<sup>104</sup> *Teoría de los principios teológicos*, 387-388.

Ya en 1970, en las mencionadas charlas radiofónicas, Ratzinger había clamado por la necesidad de la santidad en la Iglesia (cf. *Fe y futuro*, Sígueme, Salamanca 1973, 74-75). De modo análogo, el futuro de la teología requerirá también vida espiritual y contacto directo con la santidad. No será el único lugar en que hace esta afirmación. En la homilía pronunciada en 1988 en Lucerna, con motivo de la muerte de su amigo Hans Urs von Balthasar, el teólogo-prefecto aludía a la necesidad de la «teología arrodillada» (cf. «Homilie zum Heimgang von H. U. von Balthasar», *Communio* 17 (1988) 474). El contacto directo con el Dios vivo enriquece, rectifica y da hondura del pensamiento teológico. Cf. también A. B e l l a n d i, «Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia negli scritti di Joseph Ratzinger», 45-46.

mas cosas, y tiene a su favor el testimonio de toda la historia. No se puede pensar en Atanasio sin la nueva experiencia de Cristo de Antonio abad; ni en Agustín sin su camino hacia la radicalidad cristiana; ni en Buenaventura y la teología franciscana del siglo XIII sin la nueva y gigantesca actualización de Cristo en la figura de san Francisco de Asís; ni en Tomás de Aquino sin la pasión de Domingo por el evangelio y la evangelización. Y se podría seguir así a lo largo de toda la historia de la teología»<sup>105</sup>. La pura y simple racionalidad no basta para producir una gran teología cristiana, así como tampoco – por el contrario – una piedad encerrada temerosamente en sí misma tampoco puede encontrar una expresión, en la que la fe reciba una experiencia nueva. La santidad será también una ‘fuente’ de la teología. Fe, razón y experiencia de lo divino aportan y reciben un mutuo impulso. Belandi recuerda así la importancia también de este aspecto personal en la teología<sup>106</sup>.

De igual modo, en un texto de 1993 pronunciado con motivo de un congreso que tuvo lugar en Roma sobre las enseñanzas de Josemaría Escrivá (1902-1975), Ratzinger recordaba el carácter a la vez científico y sapiencial de la teología. «La teología, ciencia en sentido pleno, es efectivamente ejercicio de la razón científica. Sin embargo, resulta también oportuno hablar de la realidad del cielo; es más, resulta necesario, pues solo de este modo se puede entender la teología. [...] Tomás de Aquino lo repitió en una famosa fórmula ampliamente repetida: la teología es la ciencia subordinada a la de Dios y los bienaventurados. [...] El teólogo ha de ser hombre de ciencia, pero también – en cuanto teólogo – hombre de oración. Ha de estar pendiente del sucederse de la historia y del progreso de la ciencia, pero también – todavía más – del testimonio de quien, tras haber recorrido hasta el final el camino de la oración, ha alcanzado – ya en la tierra – las altas cimas de la intimidad divina; del testimonio en definitiva de aquellos que solemos llamar santos»<sup>107</sup>. No se trata de una recomendación piadosa – insiste – , sino de una exigencia metodológica. Tras un largo y fatigoso camino, la ciencia

---

<sup>105</sup> *Natura e compito della teologia*, 55.

<sup>106</sup> Cf. A. B e l l a n d i, *Fede cristiana come stare e comprendere*, 310-312; Id., «Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia negli scritti di Joseph Ratzinger», 44-48; D. K a e s, *Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit*, 59-60.

<sup>107</sup> «Messaggio inaugurale», M. Belda – J. Escudero – J. L. Illanes – P. O’Callaghan (eds.), *Santità e mondo. Atti del Convegno teologico di studio sugli insegnamenti del beato Josemaría Escrivá (Roma, 12-14 ottobre 1993)*, Editrice Vaticana, Roma 1994, 19-20.

culmina en la visión que otros ya poseen de un modo más directo e intuitivo, como don recibido directamente de Dios.

De este modo, sabiduría y santidad se encuentran en la misma entraña de la teología, la cual se concibe como una ciencia subordinada a la sabiduría de Dios y de los santos. Esto implica también una referencia a la unión vital con Dios, que resulta posible ya en la tierra a aquellos que, abriéndose con fe a la divina palabra, se hacen con ella no solo por medio de la inteligencia, sino también con todo el corazón. Porque Dios es a la vez e inseparablemente verdad, bondad y belleza, y la fuerza unitiva del amor no solo conduce a dejarse traspasar por su bondad, sino también a profundizar en su verdad»<sup>108</sup>. Las dimensiones científica, sapiencial y espiritual de la teología se presentarán de este modo íntimamente unidas, como era previsible imaginar en la perspectiva integradora de nuestro autor. Realizaba entonces el purpurado alemán una inevitable referencia histórica. «Superando la fractura entre „teólogos” y „espirituales” producida a principios de la edad moderna y – de modo más radical – el intelectualismo que constituye uno de los límites de la posición ilustrada, la teología contemporánea proclama la íntima unión entre teología y espiritualidad, introduciéndose de este modo en la gran tradición cristiana»<sup>109</sup>. La consecuencia es clara. Resulta oportuno – e incluso necesario – que en cuanto teólogos escuchemos las palabras de los santos para descubrir su mensaje: un mensaje multiforme y al mismo tiempo unitario, pues los santos remiten al único Cristo, al que se unen y en cuya riqueza nos ayudan a penetrar. «En esta múltiple y unitaria melodía [...], como diría Möhler, consiste la tradición cristiana»<sup>110</sup>. La sinfonía de la verdad se manifiesta de un modo privilegiado entre los santos y los distintos carismas que han recibido. El teólogo deberá prestar oído a esta melodía privilegiada.

Si la teología ha de vérselas con la santidad, hemos de volver lógicamente de nuevo sobre las relaciones entre logos, agape y kalós. En 1968, en la Introducción al cristianismo, hablaba también de la unidad entre amor y verdad en la persona del Logos. «El Dios de la fe es, en cuanto pensar, amor. La idea de que amar es algo divino domina toda su concepción»<sup>111</sup>. La verdad y el amor son también Personas divinas, lo cual da a la teología un

---

<sup>108</sup> Ibid., 21.

<sup>109</sup> Ibid.

<sup>110</sup> Ibid., 22. Cf. también J. Morales, *Introducción a la teología*, 167-185.

<sup>111</sup> *Introducción al cristianismo*, 125-126.

matiz más específico y entrañable. Así, al final de una meditación predicada en pentecostés de 1969 y titulada significativamente *La verdad, el espíritu y el amor*, afirmaba: «la verdad y el amor no pueden, a la larga, quedar suspendidos en el vacío. [...] No son entonces nociones lejanas, sino ideas que tienen rostro. En ese momento nos llaman; son una persona»<sup>112</sup>. Son el Hijo y su Espíritu que se dirigen a nosotros para orientarnos en nuestra azarosa búsqueda de Dios. El amor ocupará un lugar central en el cristianismo y en la teología – como resulta evidente –, sin que esto signifique una renuncia a la verdad. «A mi modo de entender – afirmaba en 1974 –, se da también una relación entre amor y verdad»<sup>113</sup>. Así pues, la afirmación de que «Dios es amor» (1 Jn 4, 16) ha de hacerse compatible con el famoso prólogo, tantas veces citado: «En el principio era el Verbo [...], y el Verbo se hizo carne» (Jn 1, 1.14). Es este también el espíritu de las cartas de san Juan (de donde, por cierto, toma su lema episcopal «colaborador de la verdad»: 3 Jn 8)<sup>114</sup>. Esta búsqueda de la verdad tiene su perfecto correlato y apoyo en el amor. «La fe cristiana puede decir: he buscado el amor. Pero el amor a Cristo y al prójimo en el nombre de Cristo tiene consistencia solo cuando es – en el fondo – amor a la verdad»<sup>115</sup>, tal como han recordado Kaes y Häring<sup>116</sup>.

Se introducen por tanto en el ámbito de la teología también instancias que no son puramente intelectuales. En el año 2002, durante el meeting de Rímini, el prefecto lanzó una propuesta interesante y tal vez algo provocadora: la auténtica belleza – inseparable de la verdad y del amor – ha de tener también un lugar en la teología. En Dios todo es uno. Ratzinger partía allí del salmo

<sup>112</sup> *Palabra en la Iglesia*, 271.

<sup>113</sup> *Convocados en el camino de la fe*, 46; se trata de una glosa a 1 Jn 4, 16; puede verse también 66-67, 181-182.

<sup>114</sup> He aquí algunos ejemplos de san Juan en los que se unen inseparablemente verdad y amor: «Hijos míos, no amemos de palabra ni con la boca, sino con obras y según la verdad» (1 Jn 3, 18); «Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4, 8); «hemos creído en el amor» (1 Jn 4, 16); «a quienes amo en la verdad [...] según la verdad y el amor» (2 Jn 1. 3); hemos de «caminar en el amor» (2 Jn 6), «caminar en la verdad» (3 Jn 4). No podemos olvidar el paolino *aletheuein en agape* (Ef 4, 15).

<sup>115</sup> *Natura e compito della teologia*, 29; remite a Buenaventura, *Commentarius in librum Sententiarum*, Proemium q.2. Puede verse también 20, 129; *Convocados en el camino de la fe*, 271.

<sup>116</sup> Cf. D. K a e s, *Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit*, 57, 59. Häring está de acuerdo con la meta propuesta para la teología, pero en desacuerdo con el modelo del Jesús terreno que propone el teólogo bávaro, y comparte en parte la cristología implícita en el *Christ sein* de Hans Küng: cf. H. H ä r i n g, «Katholische Theologie, aber wie?», 304).

45 (44). «El tercer versículo reza: „Eres el más bello de los hombres; en tus labios se derrama la gracia”. Está claro que la Iglesia lee este salmo como una representación poético-profética de la relación sponsal entre Cristo y la Iglesia. Reconoce a Cristo como el más bello de los hombres; la gracia derramada en sus labios manifiesta la belleza interior de su palabra, la gloria de su anuncio. De este modo, no solo la belleza exterior con la que aparece el Redentor es digna de ser glorificada; sino que en Él, sobre todo, se encarna la belleza de la verdad, la belleza de Dios mismo, que nos atrae hacia sí y – a la vez – abre en nosotros la herida del Amor»<sup>117</sup>. Lo que está claro es que, según Ratzinger, se debe hallar una mutua correspondencia entre verdad y belleza. «El encuentro con la belleza puede ser el dardo que alcanza el alma e, hiriéndola, le abre los ojos hasta el punto de que entonces el alma, a partir de la experiencia, halla criterios de juicio y capacidad para valorar correctamente los argumentos»<sup>118</sup>.

El reto se presenta al afrontar esa inseparable unidad entre amor, verdad y belleza. Por eso aboga también a favor del testimonio que ofrece la belleza de la vida de los santos y del arte cristiano. Del Zotto ha recordado esta dimensión estética y veritativa de la teología ratzingeriana, que relaciona con san Buenaventura<sup>119</sup>. «Ciertamente, no debemos menospreciar el significado de la reflexión teológica, del pensamiento teológico exacto y riguroso – concluía diciendo –, que sigue siendo absolutamente necesario. Pero a la vez despreciar o rechazar el impacto que la belleza provoca en el corazón – cuando requiere una respuesta que es verdadera forma de conocimiento – empobrece y hace más árida tanto la fe como la teología. Nosotros debemos volver a encontrar esta forma de conocimiento. Se trata de una exigencia apremiante para nuestro tiempo»<sup>120</sup>. La razón abierta y universal debe contar no solo con el amor y la verdad, sino también con la belleza. Entonces la teología se acomodará de modo perfecto a su objeto: a Dios, amor, verdad y suma belleza. La teología aquí propuesta encuentra sus precedentes en gran

<sup>117</sup> *Unterwegs zu Jesus Christus*, Sankt Ulrich, Augsburg 2003, 31.

<sup>118</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>119</sup> Cf. C. del Zotto, «La teologia come sapienza cristiana. Tratti bonaventuriani nella teologia del cardinale Joseph Ratzinger», AA.VV., *Alla ricerca della verità*, 52.

<sup>120</sup> *Ibid.*, 34-35; cita ahí a J. P i e p e r, *Begeisterung und göttlicher Wahnsinn. Über die platonischen Dialog Phaidros*, y del teólogo ortodoxo Nicolás de Cabasilas (1322-d. 1391), *Das Buch von Leben in Christus*, Einsiedeln 1991<sup>3</sup>; más adelante alude a H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik: Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961. Sentadas estas premisas, nos parece algo precipitado (y parcial, también en cuanto a las obras allí analizadas) el juicio de J. R o l l e t, *Le Cardinal Ratzinger et la théologie contemporaine*, 127.

parte de la tradición cristiana y en la teología de todos los tiempos, pero a la vez propone interesantes sugerencias y puntos de vista para la sensibilidad y el pensamiento actuales.

A pesar de no tratarse de Mozart, tal vez pueda venir bien – como conclusión – aludir ahora a la música de Bach. El mismo Karl Barth (1886-1968) decía que, en el cielo, mientras en las celebraciones litúrgicas se interpretaba a Bach, los ángeles tocaban Mozart en los momentos de descanso. Sirva pues esta excusa. «Para mí es inolvidable – recordaba el actual Benedicto XVI – el concierto de Bach que Leonard Bernstein dirigió en Múnich, tras la repentina muerte de Karl Richter. Yo estaba sentado al lado del obispo luterano Hanselmann. Cuando la última nota de una de las grandes cantatas del gran cantor de la iglesia de santo Tomás en Leipzig se extinguió triunfalmente, nos miramos de modo espontáneo y nos dijimos con gran sencillez unos a otros: „el que ha escuchado esto sabe que la fe es verdad”»<sup>121</sup>. La belleza evidencia y realza todavía más el atractivo de la verdad y, por eso, la fe cristiana siente la necesidad de apoyarse en el arte, para hacerla todavía aún más visible. El logos se encontraba allí reconciliado de modo admirable con la forma. La verdad puede aliarse entonces con el amor y la belleza y así, juntos, podrán convencer tanto a la inteligencia como a los sentidos y al sentimiento: a toda la persona. Se requiere a la vez razón y corazón, reflexión e intuición, pensamiento y sentimiento: amor, verdad y belleza, en definitiva. Es esta en fin la propuesta del «Mozart de la teología».

#### CZYM JEST TEOLOGIA? ŻYCIE I TEOLOGIA JOSEPHA RATZINGERA

##### S t r e s z c z e n i e

Profesor Uniwersytetu Nawarry analizuje specyfikę teologii Josepha Ratzingera, starając się wykazać, na ile teologia ta jest syntezą wiary i rozumu. Omawiana teologia widziana jest jako wiara przemyślana, jako doktryna wiary – *fides quaerens intellectum*, zgodnie z klasycznym określeniem anzelmowym. Jednocześnie wskazuje na źródła i inne dyscypliny, które mogą współdziałać w tej szczególnej nauce, będącej zarazem życiową praktyką i mądrością. Wiara, rozum i piękno stanowią tu trzy kolumny, które podtrzymują cały ten teologiczny gmach. Analizowane treści dotyczą teologii Josepha Ratzingera, a nie magisterium papieża Benedykta XVI.

---

<sup>121</sup> *Unterwegs zu Jesus Christus*, 36.

Zdaniem Blanco, teologia, jaką prezentuje Ratzinger, jest jednocześnie wiedzą, praxis i mądrością. Jest wiedzą z racji jej racjonalnej i spekulatywnej dokładności, w czym pomocą staje się metoda filozoficzna. Jest mądrością, gdyż zakłada również wiedzę praktyczną dotyczącą samego życia, zarówno naturalnego, jak i nadprzyrodzonego. Tak rozumiana nauka, zarówno w wymiarze praktycznym, jak i spekulatywnym, źródło swoje posiada w Biblii, a jej rozwój dokonuje się w Kościele, przez co przybliża się z wielkim szacunkiem i uwagą do liturgii i świadectwa Ojców Kościoła. Jednocześnie przywiązuje wielką wagę do dorobku historii, wymogów języka, doświadczenia świętych, a nawet piękna sztuki chrześcijańskiej. Ponadto – zdaniem Ratzingera – wszelka teologia winna być nauką oświeconą, mądrością partycypowaną: powinna starać się być jednocześnie wiedzą Chrystusa i mądrością Ducha (por. 1 Kor 2, 1-5).

Ratzinger przypomina, iż w chrześcijaństwie, w odróżnieniu od innych religii, rozum zajmuje miejsce centralne, co też staje się fundamentem naukowości teologii. Wiara chrześcijańska stwierdza, iż Jezus żył, umarł i zmartwychwstał w konkretnej epoce historycznej, a Bóg, który stał się człowiekiem w Chrystusie, jest jednocześnie Stworzycielem świata. Przez takie stwierdzenia wiara chrześcijańska pozostawia poza sobą obszar poznania czysto symbolicznego, a zagłębia się w przestrzeń rozumu historycznego i filozoficznego; usiłuje przemówić wprost do rozumu, a tym samym pozyskać go jako „motor” aktu nawrócenia.

Wiara i teologia, podobnie jak inne rodzaje wiedzy i mądrości, są poznaniem, w którym osoby (nie tylko Boskie) odgrywają decydującą rolę. Ten głęboko personalistyczny wymiar teologii ukazał Ratzinger w konferencji, opublikowanej w 1966 pod tytułem *Pojęcie osoby w teologii*.

Wiedza i życie, ontologia i historia, dogmat i doświadczenie życiowe: teologia nie jest jednak jedną z wielu nauk pozytywnych, lecz stanowi wiedzę *sui generis*, dostosowaną do swojego przedmiotu i treści. Jedną z jej cech szczególnych jest jej relacja z tym, co duchowe. W 1986 Ratzinger pisał, iż „jedność teologii i świętości nie jest jakimś sentymentalnym czy pobożnym dyskursem, lecz posiada swój fundament w logice rzeczy, a na jej korzyść przemawia świadectwo całej historii”. Jest to więc w konsekwencji wymóg metodologiczny. W ten sposób wymiary naukowy, mądrościowy i duchowy teologii ukazane są, w myśli teologicznej Ratzingera, jako głęboko ze sobą złączone.

Prezentację myśli ratzingerowskiej prof. Blanco dokonuje w następujących sekwencjach tematycznych: Biblia, Kościół i teologia; wiara, rozum i teologia; Kościół, teologia i pluralizm; historia, język i teologia; nauka, praktyka i mądrość; miłość, prawda i piękno.

Dla polskiego środowiska naukowego artykuł posiada wartości poznawcze, ukazujące wizję teologii J. Ratzingera i sposób jej recepcji przez określone środowiska współczesnej teologii zachodniej. Może być perspektywą inspirującą polskich badaczy „Mozarta teologii” i ukierunkować dialog naukowy polskiej i zachodniej teologii.

*Streścił ks. Janusz Lekan*

**Słowa kluczowe:** metoda teologiczna, rozum, historia, mądrość, świętość, Joseph Ratzinger.

**Palabras claves:** método teológico, razón, historia, sabiduría, santidad, Joseph Ratzinger.