

LA CRISTOLOGÍA DE J. RATZINGER - BENEDICTO XVI A LA LUZ DE SU BIOGRAFÍA TEOLÓGICA

Jesús Martínez Gordo

INTRODUCCIÓN	3
Cristología personal	3
Lectura «simpática»	4
La exégesis canónica	4
Raíces teológicas de la cristología	6
La biografía teológica de Joseph Ratzinger	8
1. EL TEÓLOGO Y EXPERTO CONCILIAR	9
1. La formación teológica de Joseph Ratzinger	9
2. Aportación en los debates sobre la <i>Dei Verbum</i>	12
2. TEÓLOGO, OBISPO Y PREFECTO DE LA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE	14
1. Alejamiento de Karl Rahner y cercanía con Hans Urs von Balthasar	15
2. El sentimiento anti-romano y el papel de los teólogos	17
3. El recurso a las verdades «definitivas». La carta apostólica <i>Ad Tuendam Fidem</i> (1998)	20
3. EL PAPADO DE BENEDICTO XVI	23
NOTAS	30

Jesús Martínez Gordo es doctor en teología. Profesor en la Facultad de Teología de Vitoria y en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de San Sebastián. Auxiliar del equipo pastoral de Basauri (Bizkaia) y miembro del área teológica de Cristianisme i Justícia.

INTERNET: www.fespinal.com • Dibujo de la portada: xxx • Edita CRISTIANISME I JUSTÍCIA
• R. de Llúria, 13 - 08010 Barcelona • tel: 93 317 23 38 • fax: 93 317 10 94 • info@fespinal.com • Imprime: Edicions Rondas, S.L. • ISSN: 0214-6509 • Depósito legal: B-7490-07 • ISBN: 84-9730-207-9 • Depósito legal: B-53.644-08. Diciembre 2008.

La Fundación Lluís Espinal le comunica que sus datos proceden de nuestro archivo histórico perteneciente a nuestro fichero de nombre BDGACIJ inscrito con el código 2061280639. Para ejercitar los derechos de acceso, rectificación, cancelación y oposición pueden dirigirse a la calle Roger de Llúria, 13 de Barcelona.

Hay tres detalles que han llamado particularmente la atención en la cristología del papa Benedicto XVI: su decisión de publicarla como teólogo particular, su solicitud para que se realice una lectura «simpática» de la misma y su decantamiento por la llamada “exégesis canónica”. Son tres puntos que tienen, más allá de las sorpresas iniciales, cierta importancia porque marcan la lectura y recepción de esta obra.

Cristología personal

Nos encontramos, en primer lugar, con un papa que no quiere dejar de ejercer la teología a título individual. Benedicto XVI pide que su cristología sea leída como una aportación estrictamente personal; por tanto, sin tener en cuenta las consecuencias derivadas de un acto de magisterio oficial (ya sea extraordinario, “ordinario y universal”, “definitivo” o auténtico). Si las formas de magisterio extraordinario, “ordinario y universal” y “definitivo” demandan asentimiento de fe (*assensus fidei*) por ser

infalibles, el auténtico –al ser falible– pide obediencia religiosa de entendimiento y voluntad (*obsequium religiosum*). Así pues, en esta ocasión, no hay exigencia alguna de “obediencia religiosa” ni, por supuesto, de “asentimiento de fe”. Simplemente, se trata de una aportación personal al servicio de la comunidad cristiana y abierta al debate teológico. Y así debe ser tomada.

Esta manera de proceder –por más que pueda sorprender– no es algo totalmente nuevo en la biografía teológica de J. Ratzinger. Cuando Juan Pablo II le

pidió hacerse cargo del dicasterio para la doctrina de la fe, el entonces obispo de Munich y Frisinga solicitó al papa poder seguir actuando como teólogo a título particular y de manera diferenciada de su responsabilidad al frente de dicho dicasterio. Juan Pablo II le comunicó, una vez realizadas las consultas pertinentes, que tal pretensión era posible. Al publicar esta primera parte de su cristología, Benedicto XVI no hace sino continuar con la petición presentada y aceptada por Juan Pablo II en su día.

Queda pendiente mostrar cómo algunos de los posicionamientos personales de J. Ratzinger han anticipado o han finalizado en decantamientos doctrinales mientras ha sido prefecto de la congregación para la doctrina de la fe.

Lectura «simpática»

Pero nos encontramos, en segundo lugar, con una papa que no sólo publica el primer volumen de su cristología como expresión de una búsqueda personal, sino que además pide que sea leída con un mínimo de simpatía «sin la que no es posible comprensión alguna»¹. Tal petición ha de ser entendida como exclusión de dos actitudes igualmente negativas para la investigación teológica y para la fe: la lectura hipercrítica de quien puede tener un complejo de Edipo eclesial mal resuelto (y, por extensión, ante cualquier autoridad) y la lectura de quien se limita a “hacerle la ola” por ser “vos quien sois”, confundiendo “simpatía” con adulación.

Entre un extremo y otro se encuentra la actitud metodológica exigible en toda investigación teológica y a todo

cristiano: la “empatía crítica”, el esfuerzo por leer y entender a cualquier autor desde sí mismo, a partir de la perspectiva que pone en juego, escuchando y respetando sus opciones metodológicas y argumentativas. Pero sin renunciar, por ello, a superar críticamente los posicionamientos, tesis, argumentos, perspectivas y conclusiones que se estimen no asumibles o superables. En esto consiste el método de la “simpatía crítica” o, mejor dicho, de la “empatía crítica”. Y ésta es la perspectiva exigible a cualquier lector y, por supuesto, a todo especialista. Es, además, la perspectiva genuinamente “católica” ya que mantiene en el equilibrio inestable que caracteriza a lo católico no sólo verdades o comportamientos, sino también actitudes aparentemente difíciles de mantener en conjunto: humanidad y divinidad, unidad y Trinidad, Jesús y Cristo, singularidad y universalidad, primado y colegialidad, eternidad y tiempo, viernes santo y domingo de resurrección y, en esta ocasión, empatía y crítica.

Sin la “empatía” propia del quehacer teológico es sumamente difícil entender –sin distorsionar– cualquier propuesta que se formule. Y sin la “crítica” se hace imposible que el saber teológico progrese y no caiga en el discurso meramente laudatorio o repetitivo. Así pues, “empatía crítica”.

La exégesis canónica

Hay un tercer detalle que marca la redacción del primer volumen de la cristología que nos ocupa: es su desmarque del método histórico-crítico y su apuesta por la llamada “exégesis canónica”.

Es cierto que la teología católica, reconoce J. Ratzinger, se ha abierto al método histórico-crítico y que sigue siendo una dimensión irrenunciable del quehacer exegético, pero es igualmente cierto que no agota la tarea de la interpretación².

Y no la agota porque presenta tres limitaciones: al centrarse en conocer lo acontecido en el pasado deja el misterio de Dios en el pasado y lo incapacita para hablarnos en el presente, aborda la revelación como un acontecimiento meramente humano y descuida la unidad de la Biblia como Palabra que es de Dios. Consecuentemente, establece una separación metodológica entre historia y fe que desemboca en el aparcamiento de esta última. La fe —que es la que hace que la Escritura sea un libro único— acaba desalojada de la historia y se descuida el hecho constitutivo de la Escritura: que Dios ha entrado en la historia y ha hecho historia con su encarnación, con sus palabras y con su actuación³.

La llamada “exégesis canónica” ayuda a superar —concluye J. Ratzinger, citando *Dei Verbum* n° 12— las limitaciones reseñadas ya que permite sumergirse interiormente en la presencia de la Palabra y posibilita que los textos bíblicos aparezcan en una nueva luz⁴. Es una lectura espiritual, orante y teológica de los textos sagrados a partir de ellos mismos, en sintonía con el uso que la Biblia hace de sus textos y de cuya relectura hay testimonios sobrados en los diferentes libros.

Curiosamente, la propuesta metodológica que formula Benedicto XVI sintoniza (en buena parte, por tanto, no

completamente) con quienes hace ya unos años recordaron —acertadamente, por cierto— que el método histórico-crítico corría el riesgo de hipertrofiarse, a la vez que llamaron la atención sobre el peligro de que la Escritura acabara secuestrada por los exégetas, un «club muy rico y exclusivo»⁵. Estos mismos teólogos defendieron que «Escritura y realidad» se iluminaban mutuamente⁶, es decir, que la lectura de la Escritura tenía la virtud de leer la realidad y de “leernos” a nosotros⁷ y proclamaron que todos los métodos exegéticos tenían que estar «al servicio del anuncio de la Buena Nueva a los pobres»⁸. He aquí algunos de los puntos más relevantes que el personal posicionamiento de Benedicto XVI ha vuelto a poner de actualidad y que G. Gutiérrez trajo a colación con indudable acierto hace ya dos décadas. Es incuestionable que ambos reclaman la Escritura como el «alma de la teología» (Cf. *DV* 24) y que ha de ser leída en fecunda relación con la realidad.

Estas son, por tanto, algunas de las razones que avalan la apuesta metodológica de J. Ratzinger. Sin embargo también es preciso indicar que siguen persistiendo las reservas que hace más de dos décadas se formularon al diagnóstico y al modo liberacionista de leer la Escritura. Y quizá la más preocupante sea la que pregunta si esta legítima y necesaria manera de acercarse a la Escritura, sin las debidas cautelas, puede acabar apadrinando lecturas poco consistentes (con el riesgo de propiciar comprensiones fundamentalistas en nombre del dogma de la inspiración). Y junto a ella, ésta otra, referida más directamente a J. Ratzinger: en qué medi-

da el magisterio vuelve a tener una posición equiparable o incluso por encima de la Escritura. Si así fuera, ¿es posible sostener que nos encontraríamos con el esquema preparatorio *De fontibus revelationis*, rechazado por los padres conciliares y finalmente superado por la Constitución Dogmática *Dei Verbum*? No es una pregunta baladí porque si se confirmara este riesgo, se podrían estar favoreciendo actitudes teológicas y eclesiológicas muy cercanas a las oficialmente vigentes las vísperas del Concilio Vaticano II. La biografía teológica de Benedicto XVI puede ayudar a clarificar la entidad de las citadas cuestiones, particularmente, de esta última.

observar su trayectoria
teológica y espiritual
ayuda a explicitar
sus sensibilidades al abordar
el misterio de Dios
o la situación de la iglesia y
de la sociedad

Obviamente, aparecen también otros importantes aspectos: saber si la sintética presentación que J. Ratzinger ofrece del método histórico-crítico es lo suficientemente aquilatada o peca de una cierta simplicidad (el factor histórico es indispensable para la fe y para que la teología no acabe siendo discurso “eisegético”, es decir, el resultado de proyectar –en este caso, a la Escritura– sentidos, deseos y expectativas que no le

son propios) y si ha contemplado debidamente la pluralidad existente en el interior de este método en nuestros días. No se puede ignorar que en la actualidad se habla de la tercera investigación sobre el Jesús histórico y que abundan los críticos posicionamientos ante muchas de sus aportaciones entre la gran mayoría de los exégetas católicos más relevantes.

En apretada síntesis: el recurso a la llamada “exégesis canónica” lleva a rastrear en la biografía teológica de Benedicto XVI cómo articula los binomios revelación y tradición o teología y magisterio. Dos pares de cuestiones fundamentales que marcan toda su producción teológica y las diferentes responsabilidades eclesiales que ha desempeñado.

Raíces teológicas de la cristología

Hay, finalmente, un cuarto detalle que no se puede perder de vista cuando se estudia cualquier obra teológica. Y más si es la de un papa que quiere seguir ejerciendo como teólogo: cualquier aportación necesita ser contextualizada, por lo menos en la trayectoria del autor para que la empatía crítica desde la que se pretende el acercamiento esté debidamente fundamentada. Esto quiere decir que no parece muy prometedora aquella lectura que se “limite a leer” este primer volumen de la cristología por sí misma y desde sí misma, es decir, descuidando sus diagnósticos eclesiales y culturales o aparcando las reflexiones teológicas que ha ido formulando J. Ratzinger con anterioridad. Es probable que ésta sea una actitud generalizada en

la recepción de esta primera parte de la cristología entre algunos sectores eclesiales. Y es posible que lo sea en continuidad con la excelente acogida que tuvo la primera de sus encíclicas sobre el amor de Dios (*Deus caritas est*). Si entonces fueron muchas las personas que quedaron gratamente sorprendidas por su tono propositivo, casi en las antípodas del autoritativo –y hasta polémico– del que hacía uso el cardenal J. Ratzinger durante su mandato como prefecto de la congregación para la doctrina de la fe, ahora son tantas o más las gratamente sorprendidas por los detalles reseñados.

Sin embargo, una vez reposadas las sorpresas iniciales, es preciso reconocer que la mirada a su trayectoria teológica y espiritual puede ayudar a explicitar los acentos a los que ha sido sensible cuando ha abordado el misterio de Dios o la situación de la iglesia y de la sociedad, así como las razones de semejantes subrayados. Un recorrido de este calado permitirá apreciar lo que hay de continuidad con tal trayectoria teológica en la presente cristología y cuál es su novedad más reseñable cuando se adentra en la explicitación del misterio de un Dios crucificado y resucitado.

Además, ésta es una observación particularmente importante si se puede mostrar fehacientemente lo que para algunos de sus críticos es una conclusión difícilmente cuestionable: que bastantes diagnósticos y posicionamientos personales en su época de prefecto de la congregación para la doctrina de la fe e, incluso, de tiempos anteriores, han acabado más tarde o más temprano en decantamientos doctrinales.

Tal es el caso, por ejemplo, de:

– sus críticas valoraciones sobre la renovación litúrgica de Pablo VI (produjo «unos daños extremadamente graves»⁹) y la reciente recuperación de la misa en latín;

– sobre el papel de los teólogos en el concilio y postconcilio (con la autoconciencia de ser los únicos representantes de la ciencia, por encima de los obispos –al decir de J. Ratzinger– y su posterior recolocación como difusores del magisterio);

– sobre la debilidad magisterial de una buena parte de los obispos, particularmente en el Concilio (dando alas a la llamada “iglesia popular”) y la desaparición a partir de 1985 del imaginario iglesia “pueblo de Dios” en favor de la iglesia como “comunidad”¹⁰;

– sobre el peligro de división y fragmentación que amenaza a la iglesia postconciliar en nombre de la colegialidad episcopal y de la corresponsabilidad bautismal (con la posterior pérdida de entidad magisterial de las conferencias episcopales, la prohibición de que los sínodos puedan formular peticiones de revisión sobre cuestiones reservadas a la Santa Sede y el decantamiento por una forma de ejercicio del primado que se acerca al existente antes del concilio y que estaba fundamentado en la división entre el “poder de orden” y el “poder de jurisdicción”);

– sobre la precedencia «lógica y ontológica de la iglesia universal sobre la iglesia local» como revisión del decreto conciliar *Christus Dominus* n° 11 en el que se sostiene que en la diócesis «se encuentra y opera verdaderamente la Iglesia de Cristo que es una, santa, ca-

tólica y apostólica»; sobre la reaparición del “mesianismo marxista” y su impregnación en las formas utópicas de la teología de la liberación;

– sobre la llamada dictadura del relativismo y la prevalencia de la verdad sobre la libertad o de los derechos humanos en el seno de la Iglesia;

– sobre la *professio fidei* y la nueva forma de magisterio infalible y no definido que son las llamadas “verdades definitivas” y, de manera particular, sobre la cuestión de fondo que aletea en casi todas estas diagnósticos y posteriores determinaciones y que no es otra que la relación entre revelación, tradición, escritura y magisterio.

La cantidad y entidad de las cuestiones enumeradas muestra, a la vez, la importancia de contextualizar la cristología de J. Ratzinger-Benedicto XVI a partir de su biografía teológica con el fin de apreciar un poco mejor lo que puede estar teológica y eclesialmente en juego.

La biografía teológica de Joseph Ratzinger

En la biografía teológica del papa Benedicto XVI se pueden diferenciar claramente tres etapas.

1. Una primera, que corresponde al tiempo de su formación teológica, a su trabajo como profesor de teología en Munich, Bonn y Münster y a su participación como experto conciliar en el Vaticano II (1962).

2. La segunda, es una fase que abarca el período final de su docencia teológica (particularmente en Tubinga), la consagración como obispo, su ministerio episcopal en la diócesis de Munich y Freising (1977) y, sobre todo, el tiempo que está al frente de la Congregación para la doctrina de la fe (1981).

3. La tercera etapa, inaugurada en la primavera de 2005, comienza con su papado como Benedicto XVI.

1. EL TEÓLOGO Y EXPERTO CONCILIAR

En este primer periodo hay dos puntos que merecen ser reseñados: el primero, referido a la formación teológica de J. Ratzinger y el segundo, su intervención en los debates conciliares sobre la *Dei Verbum*.

1. LA FORMACIÓN TEOLÓGICA DE JOSEPH RATZINGER

Cuatro son las referencias capitales en la formación teológica de J. Ratzinger: Platón con su teoría del conocimiento como recuerdo; el personalismo agustiniano y su defensa del conocimiento que brota de la fe; la concepción de la historia, del Espíritu Santo, del compromiso y de la revelación en San Buenaventura y, finalmente, la teología natural y la eclesiología del concilio Vaticano I.

1.1. Impronta platónica y conocimiento como recuerdo

El peso del platonismo es determinante en la configuración de su teología y espiritualidad: «Personalmente –declara-

rá– soy un poco más platónico. Con eso quiero decir que creo que hay una especie de memoria, como un recuerdo de Dios, grabado en el hombre, y que hay que despertarlo en él. El hombre no sabe originariamente qué debe saber, ni tampoco ha llegado a donde debe llegar; es un hombre, un ser humano en camino»¹¹.

1.2. El personalismo de San Agustín y el conocimiento que brota de la fe

J. Ratzinger confiesa que durante su época de estudiante no sintonizaba con la neoescolástica imperante ni con la «lógica cristalina» de Santo Tomás. Le

resultaba «demasiado cerrada en sí misma, demasiado impersonal y preconfeccionada»¹², a la vez que excesivamente alejada de sus inquietudes personales.

El personalismo que buscaba lo encuentra en San Agustín, particularmente en sus *Confesiones*. Desde entonces, manifiesta en otra ocasión, «soy decididamente agustiniano. De la misma manera que la creación es asequible a la razón y es razonable, de la fe se podría decir que es consecuencia de la Creación y, por consiguiente, da acceso al conocimiento; yo estoy convencido de esto. Creer significa entrar en la comprensión»¹³. Así pues, San Agustín indica a J. Ratzinger la dirección que hay que tomar ya que el acto mismo de creer «incluye que procede de Aquel que es la misma razón. Porque, en la medida que, creyendo, acepto someterme a Aquel que no comprendo sé también que, precisamente, de este modo, abro la puerta a la posibilidad de comprender del modo justo»¹⁴. El estudio de San Agustín –juntamente con la influencia del platonismo– le lleva decantarse por una perspectiva teológica muy atenta a la objetividad y precedencia lógica y ontológica de la revelación; sensible a hablar del misterio de Dios a partir de sus huellas en la creación y en el corazón humano; cuidadosa de la encarnación y del proceso kenótico que tal acontecimiento desencadena y atenta a la sorpresa descolocante que activa esta manera de proceder de la divinidad.

1.3. El maestro S. Buenaventura

Siendo incuestionable la centralidad de S. Agustín, es, sin embargo, San

Buenaventura el autor que más va a influir en la configuración de su pensamiento y convicciones teológicas. Su tesis doctoral así lo atestigua.

También San Buenaventura, como J. Ratzinger, tiene dificultades con la sequedad y aridez de la filosofía aristotélica. Es un saber en el que no hay lugar ni para la comunión personal con la divinidad ni queda sitio alguno para Cristo. Por eso, le entusiasma la filosofía agustiniana del amor, su tesis sobre la presencia de la imagen trinitaria en el ser humano o, lo que es lo mismo, su doctrina sobre la irradiación luminosa y la consecuente inhabitación del hombre en la verdad eterna. «Saber mucho, preguntará en alguna ocasión S. Buenaventura, y no gustar nada, ¿qué vale?»¹⁵.

Sin embargo, del estudio que J. Ratzinger realiza de la teología de San Buenaventura concluye cuatro tesis que van a ser capitales en los años venideros, tanto en su propia trayectoria teológica como en el gobierno eclesial: la presencia asistente del Espíritu en la Iglesia; la primacía de la revelación sobre la Escritura; la tradición como criterio interpretativo y comprensivo no sólo de la Escritura sino también de la revelación y la necesidad de salvación para todos, incluidos los proyectos más altruistas y utópicos que puedan darse.

1.4. La presencia asistente del Espíritu en la Iglesia

La sintonía con San Buenaventura le llevará a descubrir de su mano una tesis capital en su teología y en su trayectoria como responsable eclesial: no hay

—en contra de lo que sostienen J. de Fiore y sus seguidores— una edad determinada en la que el Espíritu Santo actúe de modo particular. Su presencia, más bien, aletea y atraviesa toda la historia, de principio a fin: por eso, la edad de Cristo es la edad del Espíritu Santo¹⁶.

1.5. La primacía de la revelación sobre la Escritura

De San Buenaventura recibe, además, una concepción de la revelación que es, por lo demás, una evidencia incontestada: la revelación no es simplemente «la comunicación de algunas verdades a la razón», sino «el actuar histórico de Dios, en el cual la verdad se revela gradualmente»¹⁷. Esto quiere decir que la revelación precede a las Escrituras y se refleja en ellas, pero no es simplemente idéntica a ellas.

Dicho de otra manera: «la revelación es siempre más grande que la Escritura. La revelación, esto es, el dirigirse de Dios hacia el hombre, su salirle al encuentro, es siempre más grande de cuanto pueda ser expresado con palabras humanas, más grande incluso que las palabras de las escrituras»¹⁸.

1.6. La tradición como criterio interpretativo y comprensivo de la Escritura y de la revelación

Nadie discute que las escrituras son el testimonio esencial de la revelación, pero tampoco se puede obviar que «la revelación es algo vivo, más grande, que, para que sea tal, debe llegar a su desti-

no y debe ser percibida; si no, no se produciría ‘revelación’»¹⁹. Por tanto, sobra el recurso al criterio de la «*sola Scriptura*» ya que ésta se encuentra íntimamente vinculada al sujeto que comprende (la Iglesia), y con ello está dado también el sentido esencial de la tradición. Es así como se gesta y sale a la luz el concepto de “tradición”: «aquello de la revelación que sobresale de las Escrituras, que a su vez, no puede ser expresado en un código de fórmulas, es lo que denominamos ‘tradición’»²⁰.

1.7. También la solidaridad necesita ser visitada por la gracia

También la fraternidad y la solidaridad necesitan ser redimidas. Nada humano, por admirable y utópico que sea, está exento de la necesidad de salvación: «la fraternidad también tiene que ser redimida, y para eso hay que acercarla a la Cruz, para que ahí tome su verdadera forma»²¹.

1.8. En síntesis

Es incuestionable la importancia de Platón, San Agustín y San Buenaventura. Como también lo es que la suya es una perspectiva legítima pero que no contempla debidamente algo de lo mucho que deja en el camino: entre otros, Aristóteles (“universal concreto” e inducción), San Ireneo (dignificación de la persona como consecuencia de la encarnación) y de Santo. Tomás (el conocimiento por connaturalidad propio de toda criatura)²².

J. Ratzinger es llamado a participar como experto en el concilio Vaticano II por el cardenal Frings de Colonia. A su mano se debe una famosa intervención del cardenal invitando abrirse al mundo y a recuperar las raíces genuinamente cristianas. Sin embargo, J. Ratzinger dará años después mucha más importancia (y, de hecho, la tiene) a su contribución en la *Dei Verbum*. Fue una intervención que, además de pasar inadvertida, fue erróneamente colocada –criticar– en el grupo de las aportaciones abiertas y progresistas.

En el origen de esta importante intervención se encuentran, además de las convicciones explicitadas en la formación teológica, dos hechos de enorme importancia para la configuración de su perspectiva y para el futuro del gobierno eclesial: el rechazo del dogma de la Asunción por parte de algunos profesores (al entender que no formaba parte de la “tradición apostólica”) y el debate abierto por J. R. Geiselman sobre la relación entre Escritura y Tradición en las actas del concilio de Trento. Es lo que se conoce como el debate –cerrado en falso, al decir de J. Ratzinger– sobre el “*partim*” “*partim*” y que tuvo una enorme importancia en la redacción final de la *Dei Verbum*.

2.1. El dogma de la Asunción de María

Al joven J. Ratzinger le llama poderosamente la atención que algunos profes-

sores de teología no acepten el dogma de la Asunción en cuerpo y alma de María al cielo por ser una doctrina desconocida antes del siglo V y no formar parte, por tanto, de la “tradición apostólica”. Estos profesores, indica, tenían una concepción estricta de “tradición”, entendiendo por tal lo que ya estaba fijado. El “recordar” posterior no podía pasar de descubrir aquello que al principio no era visible y, sin embargo, «ya estaba dado en la palabra original»²³.

Esta era la concepción que el mundo teológico alemán tenía de la “tradición” en el tiempo inmediatamente posterior a la finalización de la segunda guerra mundial y anterior al Vaticano II y que marca la redacción de la *Dei Verbum*. No había un concepto de Tradición “viva” y, por tanto, se tenían dificultades para entender la Tradición como el cauce vivo en el que nos llega la revelación mediante el auxilio de la Escritura, pero que es bastante más que ella gracias a la asistencia de Espíritu Santo. El descuido de este capital punto impedía una concepción de la Tradición abierta y creativa.

2.2. El debate sobre el “*partim*” “*partim*”

Pero esta limitada concepción sobre la relación entre revelación, Escritura y tradición se vio incrementada en el transcurso del Vaticano II por el estudio que publicó J. R. Geiselman sobre las actas de Trento en las que se recogen

las aportaciones al decreto sobre la tradición.

Según el estudio de J. R. Geiselman en el concilio de Trento se había propuesto en un primer momento una fórmula según la cual la revelación estaría “en parte” en las Sagradas escrituras y “en parte” en la Tradición. En el texto final, sin embargo, el «en parte... en parte» fue evitado y sustituido por una “y”: sagradas escrituras y tradición nos transmiten juntas la revelación. J. R. Geiselman dedujo que Trento había querido enseñarnos que no existía división alguna de los contenidos de la fe entre la escritura y la tradición sino que ambas contenían, cada una por cuenta propia, el todo; es decir, eran en sí mismas completas. La consecuencia de todo ello era que se comenzaba «a sostener que la iglesia no podía enseñar nada que no fuese expresamente rastreable en las sagradas escrituras, puesto que esta última contiene exactamente en modo completo todo aquello que se refiere a la fe. Y dado que se identificaban interpretación de la escritura y exégesis histórico-crítica, esto significaba que la iglesia no podía enseñar nada que no resistiese a la prueba del método histórico-crítico»²⁴.

Se iba más lejos que Trento y se sostenía que «en la Iglesia la exégesis debía ser la última instancia, lo que equivalía —dada la diversidad de interpretaciones entre los exegetas— a

que la fe debía retirarse a la indeterminación y a la continua mutabilidad de hipótesis históricas o aparentemente tales: a la postre, “creer” significaba algo así como “opinar”, tener una opinión sujeta a continuas revisiones»²⁵.

El drama de la época postconciliar ha estado ampliamente determinado por este debate y por sus «consecuencias lógicas»²⁶. Es patente que el método histórico-crítico no puede reconocer otra instancia distinta de la del argumento histórico²⁷ y que «no tolera delimitación alguna a través de un magisterio de autoridad»²⁸. La consecuencia es que problematiza el concepto de tradición ya que por medio del método histórico «no se alcanza a comprender que una tradición oral, que fluye junto a las Sagradas Escrituras y se remonta hasta los Apóstoles, pueda representar una fuente de conocimiento histórico junto a la Biblia»²⁹.

No tiene nada de extraño que al joven J. Ratzinger le pareciera que el método de la teología liberal (Harnack y su escuela) era arbitrario y trivializador ni que propusiera «ser enderezado a través de la obediencia al dogma»³⁰.

La constitución dogmática *Dei Verbum*, concluirá J. Ratzinger, «no ha sido plenamente aceptada todavía»³¹, quedando pendiente de comunicar sus auténticas afirmaciones a la conciencia eclesial y darle forma a partir de ella.

2. TEÓLOGO, OBISPO Y PREFECTO DE LA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

La segunda, es una fase que abarca el período final de su docencia teológica (particularmente en Tubinga), la consagración como obispo, su ministerio episcopal en la diócesis de Munich y Freising (1977) y, sobre todo, el tiempo que está al frente de la Congregación para la doctrina de la fe (1981).

Es cierto que J. Ratzinger denuncia en la etapa anterior que la iglesia tiene «las riendas demasiado cortas; hay demasiadas leyes, muchas de las cuales han contribuido a la falta de fe de este siglo, en vez de contribuir a su salvación»³². Y es cierto que cuando años después –ya como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe– se le pregunta por esta observación, manifiesta no acordarse de ella, y la reinterpreta en el sentido de que la teología escolástica no era buen instrumento para un posible diálogo entre la fe y nuestro tiempo³³.

Sin embargo, este primer diagnóstico es algo casi anecdótico. Al poco de

acabar la asamblea episcopal empieza a hablar de un *Konzils-Ungeist*, de un falso espíritu conciliar, reclamando la necesidad de reconducir la aplicación del Vaticano II, particularmente frente a quienes entienden que la reforma consiste en soltar lastre, en hacer que la historia resulte más cómoda, en aligerar de tal modo que al final parezca que no consiste en un «robustecimiento de la fe, sino en una disolución de la misma»³⁴.

Concretamente, en Tubinga se pecata –ante algunas lecturas cristianas del marxismo– de que en la iglesia se han infiltrado tendencias que se sirven del cristianismo como instrumento para su

ideología, algo que le parece una auténtica patraña. Toma conciencia de que la unánime voluntad de servir a la fe se ha destruido y ha sido reemplazada por una instrumentalización al servicio de una ideología tiránica, de orientaciones, además, realmente brutales, crueles: «entonces comprendí perfectamente que, si se quería perseverar en la voluntad del Concilio, había que oponer resistencia a todos aquellos abusos»³⁵.

En su *Introducción al cristianismo* ya ofrece la primera conclusión del diagnóstico que está gestando: el sueño de la libertad traído por la modernidad hace que un cristiano llamado Hans cambie las pepitas de oro que tiene, primero, por un caballo, luego por una vaca, posteriormente por un ganso y, finalmente, por una piedra de afilar que acaba tirando al mar. El momento en el que Hans se despierta del sueño libertario traído por la modernidad le resulta particularmente duro ya que no le queda nada. El derribo y la dilapidación del

patrimonio en nombre de la libertad han sido totales³⁶.

El diagnóstico que se incubaba durante su etapa final como docente, alcanza una argumentada formulación en los años en que es obispo de Munich y, sobre todo, prefecto de la congregación para la doctrina de la fe. El resultado es un dictamen cultural, espiritual y eclesial marcado por la denuncia de que en el postconcilio se están solapando –con el pretexto de modernizarse– el misterio de Dios y la necesidad de la mediación eclesial. Es un diagnóstico tan rico y matizado como polémico, a la vez que imposible de exponer adecuadamente en estas pocas líneas.

Sin embargo, hay tres puntos que conviene explicitar porque ayudan a contextualizar teológicamente el primer volumen de la cristología: su relación con K. Rahner y H. Urs Von Balthasar; la reconsideración del papel del teólogo en la Iglesia y, sobre todo, su apuesta por las llamadas “verdades definitivas”.

1. ALEJAMIENTO DE KARL RAHNER Y CERCANÍA CON HANS UR VON BALTHASAR

J. Ratzinger publica conjuntamente con K. Rahner algunas de las obras teológicas más emblemáticas del momento en sus primeros años como profesor: *Primado y Episcopado*, *Revelación y tradición*³⁷ y escribe lo que se puede

considerar como su primer gran libro: *El nuevo pueblo de Dios*. Poco a poco se diluye esta fecunda relación con K. Rahner hasta llegar a la confrontación en los primeros años de la recién creada Comisión Teológica Internacional

por la diferente concepción sobre el papel del teólogo y de dicha Comisión Teológica Internacional en el gobierno de la iglesia (ayudar a formular el magisterio vs. limitarse a difundirlo). «En mi teología –confesará años después– juegan un papel importante, a diferencia de K. Rahner, las Escrituras, los padres y la dimensión histórica de la revelación»³⁸. No es irrelevante que sea H. U. von Balthasar quien proponga que Ratzinger forme parte del equipo fundador de la revista *Communio*, que se perfila como alternativa a *Concilium*.

Ratzinger coincide con
algunos de los temas,
con el estilo y
con la denuncia de fondo
que late en el diagnóstico
de H. Urs von Balthasar

A la par que se va enfriando su relación con K. Rahner, empieza a existir una sintonía entre sus diagnósticos y los formulados por H. Urs von Balthasar, uno de los primeros teólogos que abanderó –durante la celebración del mismo concilio y a lo largo de todo el pontificado de Pablo VI– una lectura involutiva del Vaticano II. El teólogo suizo critica el optimismo ingenuo que rezuma la *Gaudium et Spes* y la ceguera de los padres conciliares para percibir el alojamiento del pecado en la entraña misma de ese mundo al que conceden tanta centralidad en el misterio de la salvación.

No son los “cristianos anónimos” (aquellas personas que sin aceptar explícitamente a Jesús como el Salvador, mantienen sin embargo un compromiso a favor de la liberación y, particularmente, de los más pobres) los que traerán la salvación al mundo –sostiene el teólogo de Basilea–, sino los mártires, aunque abracen, como sucede con Córdula, la palma del martirio a última hora. Los mártires –a diferencia de los “cristianos anónimos”– son personas que entregan su vida porque conocen y experimentan que gratis han de dar lo que gratis han recibido.

Cuando la gracia de la salvación no se cultiva y cuida, cuando el compromiso no va debidamente acompañado de la mística y de una identidad explícitamente reconocida y asumida –recuerda H. U. von Balthasar–, el riesgo de incurrir en lo que llamaba «ateísmo cristiano» se incrementa hasta niveles insospechados. Éste es uno de los mayores riesgos de la recepción conciliar.

J. Ratzinger va a coincidir con algunos de los temas, con el estilo y con la denuncia de fondo que late en el diagnóstico de H. Urs von Balthasar³⁹, con las oportunas modulaciones personales. La “mundanización” de la iglesia y el solapamiento del misterio de Dios sólo pueden ser combatidas con cristianos que presenten un perfil marcado por un coraje evangélico similar al demostrado por los santos y mártires a lo largo de la historia de la iglesia. La sola garantía institucional no sirve para nada, si no existen las personas que la sostengan con sus propias convicciones personales⁴⁰.

2. EL SENTIMIENTO ANTI-ROMANO Y EL PAPEL DE LOS TEÓLOGOS

J. Ratzinger declara que había un tácito consenso en que la Iglesia había de ser el tema principal del concilio Vaticano II y que se reemprendería y llevaría a término el camino trazado por el Vaticano I prematuramente interrumpido a causa de la guerra franco-prusiana del año 1870. Pareja con esta gran cuestión corría la relación entre la Iglesia y el mundo⁴¹.

Sin embargo, poco antes de finalizar el concilio empieza a darse cuenta –según declara años después– de que crece cada vez más la sensación de que en la Iglesia no hay nada estable, que todo puede ser objeto de revisión. «El Concilio tendía a asemejarse a un gran parlamento eclesial, que podía cambiar todo y revolucionar cada cosa a su manera. Era muy evidente que crecía un resentimiento contra Roma y la Curia, que aparecían como el verdadero enemigo de cualquier novedad y progreso»⁴².

Y mientras crecían las divisiones y enfrentamientos, se asentaba la convicción de que si los obispos podían cambiar la Iglesia, y hasta la misma fe, ¿por qué lo podían hacer únicamente ellos y no el resto del pueblo de Dios? Además, todo el mundo sabía que las cosas nuevas que sostenían los obispos las habían aprendido de los teólogos. Como consecuencia de esa influencia, obispos hasta entonces conservadores, volvían progresistas a sus diócesis.

El papel de los teólogos en el concilio creó en ellos «una nueva conciencia de sí mismos: comenzaron a sentirse co-

mo los verdaderos representantes de la ciencia y, precisamente por esto, ya no podían aparecer sometidos a los obispos»⁴³. En la Iglesia, al menos en el ámbito de opinión pública, «todo parecía objeto de revisión, e incluso la profesión de fe ya no parecía intangible sino sujeta a las verificaciones de los estudiosos. Tras esta tendencia del predominio de los especialistas se percibía otra cosa: la idea de una soberanía eclesial popular en la que el pueblo mismo establece aquello que quiere entender con el término Iglesia, que aparecía ya claramente definida como pueblo de Dios. Se anunciaba así la idea de ‘Iglesia desde abajo’, de ‘Iglesia del pueblo’, que después, sobre todo en el contexto de la teología de la liberación, se convirtió en el fin mismo de la reforma»⁴⁴.

2.1. La “Declaración de Colonia” (1989)

La divulgación de estos diagnósticos y las decisiones magisteriales que se están empezando a tomar, llevan a que un nutrido grupo de teólogos alemanes, centroeuropeos y del área mediterránea denuncien en 1989 las actuaciones «autoritarias y excluyentes» de J. Ratzinger y planteen la conveniencia de prestar una mayor atención a la opinión de todos los cristianos (*sensus fidelium*), tanto en la promulgación magisterial como en el gobierno eclesial. Es lo que se conoce como la “Declaración de Colonia”.

Semejante denuncia y la subsiguiente propuesta son interpretadas por el sector mayoritario de la curia vaticana como una inaceptable invitación a que la Iglesia capitule ante la mentalidad de la época y como una justificación de todo lo que suponga “resistencia” y crítica ante el magisterio católico. Una de las consecuencias de esta “Declaración de Colonia” es el nacimiento del movimiento “Somos Iglesia”, ocupado en ensombrecer, al decir de este sector mayoritario de la curia vaticana, la imagen de Juan Pablo II y de su prefecto para la doctrina de la fe. A partir de ahora se incrementan, entre otras, las acusaciones de proponer un magisterio exento de misericordia en relación con la moral sexual y de mirar a otro lado cuando se topa con la pandemia del sida.

La reacción no se hace esperar. Y viene en forma de una instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo (*Donum veritatis*, 1990), una encíclica sobre la primacía de la verdad (*Veritatis splendor*, 1993) y, sobre todo, la revisión de la profesión de fe en la carta apostólica *Ad tuendam fidem* (1998) con la puesta de largo de las llamadas “verdades definitivas”.

2.2. La instrucción *Donum veritatis* sobre la vocación eclesial del teólogo (1990)

La rápida socialización de la “declaración de Colonia” y la fuerza del movimiento propiciado determinan que vuelvan a dispararse todas las alarmas sobre la urgencia de cuidar la unidad y la verdad, algo que pasa por recuperar la centralidad que tiene el ministerio episco-

pal como autoridad magisterial y la función secundaria del teólogo con relación a dicho ministerio. Es una preocupación que se plasma en la instrucción *Donum veritatis* sobre la vocación eclesial del teólogo (1990)⁴⁵.

Dicha instrucción reconoce el importante papel de los teólogos durante la preparación y realización del Concilio Vaticano II, pero tal reconocimiento no obsta para que también se les responsabilice de las crisis padecidas por la iglesia en el postconcilio.

El magisterio, indica la Instrucción, no es un ministerio extrínseco a la verdad cristiana ni algo sobrepuesto a la fe. Nace, más bien, de su entraña misma, consiste en el servicio a la palabra de Dios y es una institución querida positivamente por Cristo como elemento constitutivo de la iglesia. Cuenta con la asistencia del Espíritu Santo prometido por Jesús, lo que le habilita para proponer enunciados «de modo definitivo» sobre cuestiones que «aunque no estén contenidas en las verdades de fe, se encuentran sin embargo íntimamente ligadas a ellas, de tal manera que el carácter definitivo de esas afirmaciones deriva, en último análisis, de la misma Revelación». Tales verdades «pueden ser enseñadas infaliblemente por el Magisterio»⁴⁶. Por su parte, compete al teólogo «lograr, en comunión con el magisterio, una comprensión cada vez más profunda de la Palabra de Dios contenida en la Escritura inspirada y transmitida por la tradición viva de la iglesia»⁴⁷.

El magisterio es consciente, reconoce la Instrucción, de que existe una decantación doctrinal a lo largo del tiempo. Pero tal reconocimiento no justifica

actitudes y planteamientos relativistas ante los enunciados de fe propuestos ni permite constituir el propio discurso teológico «en una instancia autónoma y exclusiva para juzgar la verdad de una doctrina»⁴⁸. Por eso, es preciso clarificar el disenso de algunos teólogos en relación con el magisterio, indicando seguidamente la improcedencia de constituir su propio discurso en una especie de «magisterio paralelo»⁴⁹ o la incoherencia de invocar el respeto debido a los derechos humanos en asuntos doctrinales. Por encima de tal demanda se encuentra «la fuerza de la verdad misma»⁵⁰ y el respeto a ella debido. Cuando un teólogo no sintoniza con el sentir eclesial está de más apelar a dichos derechos humanos porque es él quien entra en contradicción «con el compromiso que libre y conscientemente ha asumido de enseñar en nombre de la iglesia»⁵¹. Por tanto, tiene toda la libertad del mundo para dejar de ejercer en nombre y comunión con el magisterio.

Finalmente, tampoco es procedente apelar a la propia conciencia. Este recurso es válido –indica la Instrucción– cuando se trata de tomar una decisión. Pero no lo es cuando está en juego la verdad de un enunciado doctrinal. Recurrir a la propia conciencia para justificar la colisión con el magisterio de la iglesia es incompatible con la economía de la Revelación y con su transmisión en la iglesia. «Los enunciados de fe constituyen una herencia eclesial, y no el resultado de una investigación puramente individual y de una libre crítica de la Palabra de Dios. Separarse de los pastores que velan por mantener viva la tradición apostólica, es comprometer

irreparablemente el nexo mismo con Cristo»⁵².

Por tanto, no se pueden aplicar en la iglesia los criterios de conducta que tienen su razón de ser en la sociedad civil o en las reglas de funcionamiento de una democracia o en la mentalidad dominante en el medio ambiente. Cuando se recurre a tales instancias –con la absolutización de los argumentos y comportamientos reseñados– es porque hay «una grave pérdida del sentido de la verdad y del sentido de iglesia»⁵³.

2.3. La objetividad de la verdad: *Veritatis splendor* (1993)

La encíclica *Veritatis splendor* (1993) prolonga el diagnóstico explicitado con ocasión de la «instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo» (1990). Es un texto magisterial importante porque enfatiza la influencia de la sensibilidad social y cultural en la vida eclesial y, de modo particular, entre los teólogos, y marca la senda que va a seguir la Iglesia en su relación con el mundo durante los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI.

A partir de esta encíclica se oficializa lo que venía siendo hasta ahora una posición minoritaria en el modo de entender y vivir la relación de la iglesia con el mundo. Se trata, obviamente, de una perspectiva bastante alejada de la puesta en juego –cierto que con una cierta dosis de ingenuidad– por los padres conciliares en el Vaticano II cuando debatieron y aprobaron la constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la relación de la iglesia en el mundo.

3. EL RECURSO A LAS VERDADES “DEFINITIVAS”: LA CARTA APOSTÓLICA *AD TUENDAM FIDEM* (1998)

El año 1998 se publica la revisión de la *professio fidei* y del juramento de fidelidad para los candidatos a ministerios eclesiales y para los teólogos.

3.1. La *professio fidei*

En esta profesión de fe se añaden al credo niceno-constantinopolitano tres párrafos en los que se jura lo siguiente:

Creo, también, con fe firme, todo aquello que se contiene en la palabra de Dios escrita o transmitida por la tradición, y que la iglesia propone para ser creído, como divinamente revelado, mediante un juicio solemne o mediante el magisterio ordinario y universal.

Acepto y retengo firmemente, asimismo, todas y cada una de las cosas sobre la doctrina de la fe y las costumbres, propuestas por la iglesia de modo definitivo.

Me adhiero, además, con religioso obsequio de voluntad y entendimiento, a las doctrinas enunciadas por el romano pontífice o por el colegio de los obispos cuando ejercen el magisterio auténtico, aunque no tengan la intención de proclamarlas con un acto definitivo⁵⁴.

El actual código de derecho canónico contempla la primera y la tercera categoría mediante «justas sanciones» para quienes disienten, pero no hay

mención alguna para la segunda categoría, las doctrinas definitivas. La carta apostólica llena este vacío.

3.2. El comentario de Joseph Ratzinger y Tarcisio Bertone

Las formas principales con las que tradicionalmente se ha presentado el magisterio son, a la luz de los concilios Vaticano I y II: el extraordinario (infalible), el ordinario y universal (igualmente infalible) y el auténtico (falible).

A estas formas tradicionales de magisterio hay que añadir –según el comentario que hacen J. Ratzinger y T. Bertone a la carta apostólica– las verdades “definitivas”, es decir, aquellas verdades propuestas como universales e irreformables pero que no son definidas. Se fundamentan en la asistencia del Espíritu Santo al magisterio y, por tanto, en la infalibilidad que le es propia. Se proclama con la finalidad de mantener la comunión eclesial en torno a una verdad o praxis disputada cuyo acceso común es muy difícil y que hay que admitir religiosamente como definitivas (*«tamquam definitive tenenda»*) por su conexión directa con el depósito de la fe o por un «nexo lógico» o «histórico»⁵⁵.

J. Ratzinger y T. Bertone sostienen que la infalibilidad del magisterio actúa tanto en una definición solemne como en una declaración definitiva. Por tanto, para que la infalibilidad entre en acción no

se exige una definición solemne⁵⁶. Es así como se recurre a una nueva y sorprendente forma de magisterio para dirimir determinadas cuestiones disputadas (las verdades “definitivas”) dotándolas de un alcance inusitado en la vida de la Iglesia⁵⁷.

Finalmente, en el comentario de J. Ratzinger y T. Bertone se indica que son doctrinas definitivas enseñadas con el carisma de la infalibilidad las referidas a la naturaleza ilícita de la prostitución y la fornicación, la condena de la eutanasia, la ordenación sacerdotal reservada a los hombres o la declaración de León XIII por la que las ordenaciones anglicanas eran nulas e inválidas.

Ratzinger y Bertone sostienen que la infalibilidad del magisterio actúa en una definición solemne y en una declaración definitiva

La explicación dada por J. Ratzinger y T. Bertone provocó una generalizada perplejidad en el mundo teológico y tuvo una enorme importancia en la relación con otras confesiones cristianas (en especial en lo que toca al sacerdocio de la mujer), con los mismos obispos y, por supuesto, con los fieles ya que el rechazo de estas doctrinas o negarse a darles «un asentimiento firme y definitivo» supone la pérdida de la plena comunión con la iglesia católica, es decir, implica incurrir en herejía o, cuando menos, supone la retirada de la autorización para

enseñar, como así le ha sucedido a R. Nugent por no haber aceptado como definitivos determinados posicionamientos del magisterio referidos a la homosexualidad⁵⁸.

3.3. Crítica reacción de la conferencia episcopal alemana

No es de extrañar que la conferencia episcopal alemana presentara muchas dificultades para aplicar el *motu proprio*. Concretamente, indica que en el primero de los párrafos del juramento se rompe la unidad de la escritura y de la tradición –algo enseñado expresamente por del Vaticano II– a favor de dos realidades separadas: «la palabra de Dios escrita o transmitida por la tradición». La escritura y la tradición quedan yuxtapuestas en la definición propuesta mediante un “*vel*” (“o”). Ésta fue, precisamente la posición defendida en el Vaticano II por quienes eran partidarios de una concepción restrictiva de la revelación, algo que finalmente no salió adelante⁵⁹.

En el postconcilio, J. Ratzinger ya había denunciado que el dogma era sentido como «un vínculo exterior» y no como la «fuente vital» que posibilita «nuevos conocimientos»⁶⁰.

Pero en el segundo de los párrafos se afirma –contrariamente a las enseñanzas del Vaticano I y II– la infalibilidad del Papa para asuntos secundarios de la fe, sin tener en cuenta que se trata únicamente de una opinión teológicamente bien argumentada pero cuya aplicación es muy contestada.

Y, finalmente, en el tercero de los párrafos se exige rígidamente –denuncian

los obispos alemanes— el llamado *obsequium religiosum* para asuntos propios del magisterio auténtico.

Como se puede apreciar, la conferencia episcopal alemana tuvo graves reservas para aceptar y aplicar este juramento de fidelidad. Por ello, no lo exigía a los fieles.

En otoño de 1999 la curia vaticana urge insistentemente a los obispos alemanes para que lo pongan en vigor, algo que finalmente es decidido en la asamblea episcopal de primavera del año 2000 acompañándolo de una explicación redactada por la comisión de la fe. En esta declaración se recuerda que la competencia del papa para juzgar definitivamente en el campo de las enseñanzas secundarias de la fe no pasa de ser una sentencia teológica bien argumentada y que su aplicación es algo fuertemente contestado. Con respecto a la petición del *obsequium religiosum* se indica expresamente que es posible un desacuerdo leal bajo determinadas condiciones por parte de los teólogos.

Pero las consecuencias de este *motu proprio* no acaban aquí. También afectan a los obispos, sucesores de los apóstoles. Así, por ejemplo, si un prelado expresa públicamente su desacuerdo con el papa en algunas de las llamadas verdades “definitivas” podría ser «castigado con una pena justa» que, sin llegar a la excomunión, podría comportar la privación de su oficio, en el caso de que se mantuviera en su posición después de haber sido debidamente advertido. ¡Qué lejano suena el concilio Vaticano II cuando sostenía que los obispos no debían «considerarse como vicarios de los

Romanos Pontífices»! (*Lumen Gentium* n° 27).

Con la publicación de la carta apostólica *Ad tuendam fidem* nos encontramos con un desarrollo doctrinal tan importante como la misma definición de la infalibilidad del papa por el Vaticano I en 1870. Además, el hecho de añadirlo al credo niceno-constantinopolitano no contribuye en nada a la unidad ecuménica. Lo que se ha hecho y el modo como se ha hecho es enteramente nuevo. Y no hay precedente de ello en toda la historia de la cristiandad.

No hay que extrañarse de que J. Moingt se pregunte cómo se debe tener como “definitivamente” cerrado desde la fe un debate generalmente considerado abierto a la investigación⁶¹. A él se han sumado otros que entienden que esta forma de gobernar apoyándose en las llamadas verdades “definitivas” es un paso más en la involución de una iglesia que prefiere imponer una doctrina no tanto por la fuerza de sus argumentaciones teológicas sino por la amenaza de sanciones. En los últimos años, prosiguen estos teólogos, se ha ido pasando —parafraseando a J. I. González Faus— de la autoridad de la fe a la fe en la autoridad, de la fundamentación teológica a la autoridad del cargo, del diálogo a la uniformidad doctrinal⁶². Y no sólo en la relación de la curia vaticana con resto de las iglesias locales, sino también en el seno de muchas diócesis ya que se acaba apadrinando una forma de gobierno, cuando menos, autocrática que, en el mejor de los casos, escucha pero no hace caso a lo manifestado.

3. EL PAPADO DE BENEDICTO XVI

La tercera etapa, inaugurada en la primavera de 2005, comienza con su papado como Benedicto XVI. Es un tiempo en el que parecen haber pasado a un segundo plano el lenguaje y la forma autoritativa de la fase precedente y en el que entra en escena un estilo mucho más propositivo.

Son positivamente reseñables sus posicionamientos sobre la laicidad del Estado, sobre la necesidad de que la iglesia se recolocase en el nuevo marco político y sobre el ecumenismo. Sin embargo, sus comentarios sobre el islam y la violencia, su diagnóstico de la conquista de América latina, su aparente fracaso en el intento de renovar la curia, su denuncia sobre la «prostitución» del teólogo⁶³ y la *Notificatio* a Jon Sobrino son algunas de las señales que contradicen –al menos, de momento– el cambio pronosticado por algunos cardenales electores e, incluso, teólogos.

La publicación del primer volumen de la cristología como teólogo particu-

lar muestra la figura de un Papa más ocupado en testimoniar la fe y alentar que en sajar y curar. Sin embargo, es una tarea que no alcanza plenamente su objetivo ya que en muchos momentos reaparece, a pesar de su incuestionable buena voluntad, el teólogo fundamental que no ha olvidado ni ha renunciado a retomar algunas de las cuestiones planteadas a lo largo de su trayectoria, particularmente, las referidas a la relación entre revelación y tradición, así como entre sagrada escritura y magisterio. Esto es algo constatable, por ejemplo, en la centralidad que concede a su singular interpretación del evangelista Juan. Y, desde ella, a muchas de las po-

lémicas cuestiones tratadas en su período como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

3.1. La centralidad de Juan

Es cierto que en este primer volumen de la cristología hay abundantes referencias a los sinópticos, pero también lo es que no ocupan el puesto capital que, finalmente, es concedido a Juan. El cuarto evangelista subraya el recuerdo y la memoria, algo capital para un platónico y agustiniano. El recordar del que habla Juan, sostiene Benedicto XVI, no es el resultado de un mero proceso psicológico o intelectual en el ámbito privado, sino un acontecimiento eclesial que –al estar guiado por el Espíritu Santo– trasciende la esfera propiamente humana del comprender y conocer, muestra la cohesión entre la Escritura y realidad y nos guía a toda la entera verdad.

la referencia a
la historia de Jesús tiene
una importancia secundaria
al articularse desde la primacía
del “recuerdo” vivo
en que nos llega

Consecuentemente, el cuarto evangelista deja abierta a cada época y generación –gracias al comprender en el recordar– una vía de mejor y más profunda comprensión de esa verdad. Es un camino que, yendo más allá de la historicidad de los acontecimientos y de las palabras,

nos introduce «en aquella profundidad que procede de Dios y conduce a Él», es decir, «nos muestra verdaderamente la persona de Jesús, tal como era, y por eso nos muestra a Aquel que no sólo era, sino que es; Aquel que, en todos los tiempos, puede decir en la forma de presente: ‘Yo soy’ ‘Antes de que Abrahán fuera, Yo soy’ (Jo 8, 58). Este Evangelio nos muestra el verdadero Jesús y podemos usarlo tranquilamente como fuente de Jesús»⁶⁴.

Como se puede apreciar, la referencia a la historia de Jesús tiene una importancia secundaria al quedar articulada desde la primacía del “recuerdo” vivo en que nos llega. J. Ratzinger sintoniza en esta apuesta con sus maestros S. Agustín y S. Buenaventura y con su amigo H. Urs von Balthasar, a pesar de que apunte en alguna ocasión –acertadamente, por cierto– que una fe que se olvide de la dimensión histórica se convierte en “gnosticismo” porque descuida la carne, la encarnación y la verdadera historia⁶².

En esta apuesta por el cuarto evangelio no sólo reaparecen referencias tan importantes en la biografía teológica de J. Ratzinger como el nexo entre conocer y recordar, historia y fe, Espíritu Santo y magisterio o revelación y tradición, sino que se justifican, entre otros puntos, su concepción de “la” verdad y su posición favorable a la llamada exégesis canónica.

3.2. Verdad y evidencia

Hay un punto de fondo que atraviesa toda la biografía teológica de Ratzinger y esta cristología de principio a fin: su pa-

sión por mostrar la capacidad seductora de Jesús, “la” verdad por excelencia.

Benedicto XVI siempre ha tenido un interés particular por argumentar la relación existente entre verdad y evidencia. Su desmarque de la neoescolástica y su asentamiento agustiniano encuentran aquí una correcta explicación. Nada de extraño que ahora subraye el lado espiritual de quien se autopresenta –para escándalo de los judíos y extraños– no sólo como «el camino y la vida» sino, sobre todo, como “la” verdad. Y que lo haga reclamando para sí la evidencia propia de toda belleza y la capacidad de seducción y fascinación que le es propia.

Ésta es una legítima acentuación que cuenta con una fecunda y rica tradición en la historia de la teología. Pero es una perspectiva entre otras, igualmente arraigadas en la tradición cristiana.

Existen, por ejemplo, otras más atentas a mostrar que “la” verdad de Dios consiste precisamente en su amor y, de manera particular, en su asociación con los crucificados de este mundo. Son cristologías que muestran sobradamente que el seguimiento de Jesús “verifica” (es decir, se hace verdad) en los bienaventurados a los que está asociado, por puro amor, de manera preferente. Y que como consecuencia de tal asociación –sólo aceptable y comprensible en la fe– es consuelo para unos y aguijón para otros.

La concepción que Benedicto XVI tiene de la verdad explica que en sus referencias a los santos padres no resalte como es debido un dato incontestable para ellos: que los pobres son los vicarios de Cristo y que en tal verdad se aloja una capacidad de seducción capaz de

conmover a todos, empezando por los mismos padres griegos y latinos, siguiendo por casi todos los santos y místicos y continuando por las personas de buena voluntad de todos los tiempos.

Es cierto que a esta comprensión de la verdad le ronda el riesgo del “ateísmo cristiano”. Pero no es menos cierto que la perspectiva marcadamente platónica y agustiniana a la que se apunta J. Ratzinger tiene que eludir los riesgos del docetismo o intelectualismo y del espiritualismo desencarnado y ciego. En definitiva, del “gnosticismo” que acertadamente denuncia en su cristología.

Pocos discuten que Mt 25, 31 y 1Juan 4, 8 son dos textos con una indudable fuerza para marcar la teología de todos los tiempos. Así ha sucedido siempre, con la dramática excepción del siglo XIX y parte del XX, un tiempo en el que la iglesia, ocupada en curarse las heridas dejadas por la pérdida de los estados pontificios y por sacudirse las ingerencias de los poderosos de este mundo, acaba descuidando la centralidad de los pobres y deja que el marxismo se apropie violentamente de semejante verdad.

Desde entonces, una parte de la iglesia católica ha tenido enormes dificultades para diferenciar el ropaje inaceptablemente violento y autoritario de la reivindicación marxista de la raíz radicalmente evangélica que aletea en su defensa del proletariado y, por extensión, de los pobres. Y como consecuencia de ello, ha tenido dificultades para superar una concepción paternalista o meramente asistencialista de la pobreza y abrirse a una consideración estructu-

ral de la misma. Esto es algo evidente en la biografía teológica de J. Ratzinger. Una legítima y argumentada prevención ante el marxismo triunfante durante su época como profesor y obispo parece haberse convertido –una vez derrotado ideológicamente con la caída del muro de Berlín– en un prejuicio difícilmente superable.

Es deseable que, sin renunciar a una oportuna crítica sobre las manifestaciones contemporáneas del pelagianismo, se acompañe dicha crítica de similares cautelas ante las actuales variantes del docetismo (en el fondo, confesión de palabra sin coherencia de vida ni experiencia mística). Éste es, con certeza, el error más extendido y más disolvente de los que amenazan en nuestros días a la fe cristiana y sobre el que se echa de menos una crítica consideración en esta cristología y en su precedente biografía teológica. Al menos, tan contundente e insistente como la que se realiza del pelagianismo o “ateísmo cristiano”.

Es así como “la” verdad manifestada en Jesús podrá ser mostrada en todo su alcance y con todas sus consecuencias. Y es así como evidenciará su inquestionable capacidad para seducir y, también, escandalizar.

3.3. Recelo a la exégesis histórico-crítica

Jesucristo era presentado en los años treinta –afirma Benedicto XVI– a partir de los Evangelios, por lo cual, a través del hombre Jesús se hacía visible Dios y a partir de Dios se podía ver la imagen del auténtico hombre. En los años cincuenta aparece el debate sobre el

Jesús histórico y el Cristo de la fe alejándose el uno del otro. Y lo hace de la mano de la investigación histórico-crítica ¿Qué significado puede tener la fe en Cristo si el hombre Jesús era tan diferente de cómo lo habían presentado los evangelistas y de cómo lo anuncia la Iglesia partiendo de los Evangelios?⁶⁶ Se inicia un proceso de reconstrucción del Jesús histórico que más tiene que ver con la biografía de sus autores que con Jesús mismo.

La consecuencia de todo ello es –diagnostica J. Ratzinger– un Jesús histórico cada vez más alejado de nosotros porque en realidad sabemos muy poco de Él. En esta onda se encuentra R. Schnackenburg, para quien sólo nos queda la historia de las tradiciones y de las redacciones.

Esta conclusión, sentencia Benedicto XVI, es «dramática para la fe» porque la deja sin una referencia cierta y la relación con Jesús corre el riesgo de sustentarse en el vacío o, en el mejor de los casos, en las ocurrencias del exégeta de turno⁶⁷. La Biblia queda incapacitada para hablar del Dios viviente y se extiende la convicción de que cuando nos aproximamos a la Escritura y la comentamos, en realidad estamos hablando de nosotros mismos. Peor todavía: estamos decidiendo qué puede hacer Dios y qué queremos o debemos hacer nosotros⁶⁸.

Esta manera de acercarse a la Escritura acaba secuestrando la comunión de Jesús con el Padre. En ella consiste la singularidad del Jesús histórico. Sin ella no es posible comprender nada. Y sólo partiendo de ella se puede entender todo, incluso en nuestros días⁶⁹.

3.4. La lógica “católica”

La contundente valoración que J. Ratzinger formula de la exégesis histórico-crítica (y las consecuencias que comporta) lleva a recordar, una vez más, la importancia suma de primar la llamada lógica “católica” frente a otras lecturas de la Escritura excesivamente marcadas por biografías personales o por legítimas –pero, frecuentemente, limitadas– acentuaciones personales.

Desde los tiempos del PseudoDionisio sabemos que toda teología que se precie de tal ha de cuidar la encarnación del Hijo y la resurrección del Crucificado. También sabemos que la riqueza del misterio que se nos entrega en Jesucristo solo puede ser balbucida manteniendo en el equilibrio inestable –propio de todo pensamiento “católico”– esas verdades que para un pensamiento racionalmente estrecho son percibidas como contradictorias o imposibles de articular: Jesús y Cristo, trascendencia e inmanencia, revelación e historia o Escritura y tradición. Y sabemos, igualmente, que la pluralidad de discursos teológicos es consecuencia de acercarse a un misterio que excede nuestras capacidades comprensivas y también de adoptar diferentes puntos de partida: no es lo mismo aproximarse desde inquietudes veritativas que estéticas o amorosas. En cualquier caso, para que toda aproximación sea efectivamente “católica” tendrá que integrar las verdades a las que otras perspectivas son más sensibles y ser muy consciente, a la vez, de los riesgos que rondan a la perspectiva adoptada.

Con su apuesta por la “exégesis canónica” J. Ratzinger parte –como agus-

tiniano que es– del Cristo de la fe y desde Él se encamina al Jesús histórico: «Yo sólo busco, más allá de las meras interpretaciones histórico-críticas, aplicar los nuevos criterios metodológicos, que nos permiten una interpretación propiamente teológica de la Biblia y que exigen la fe, sin por ello querer y poder renunciar de ninguna manera a la seriedad histórica»⁷⁰. Es una legítima perspectiva teológica y espiritual, atenta a la iluminación interior que procede de lo alto y pronta a contemplar fascinado el misterio divino. El Cristo de la fe es el punto de partida axiomático de su teología y espiritualidad: a Cristo –viene a decir J. Ratzinger– o «se le toma como un loco o se le sigue como un loco». Es cristiano quien ha quedado seducido por la contemplación de un misterio capaz de iluminar todas las parcelas de la existencia. Cuando ello sucede, el cartesiano «*cogito ergo sum*» se convierte en un “católico” «*cogitor ergo sum*» («Soy pensado, luego existo»). Ésta es la loable inquietud que late en su apuesta por la “exégesis canónica”. «Sólo a partir de Dios se puede comprender al hombre y sólo si vive en relación con Dios, su vida se hace justa. Dios no es un lejano desconocido. Nos muestra su rostro en Jesús; en su actuar y en su voluntad reconocemos los pensamientos y la voluntad de Dios mismo»⁷¹.

3.5. Riesgo de subjetivismo

Pero como toda apuesta, presenta –si se analiza a la luz de la historia de la espiritualidad– indudables limitaciones. Y no es la menor de ellas su proclividad a favorecer interpretaciones “eisegéti-

cas”, es decir, proyectivas de deseos y sentidos ajenos –y hasta enfrentados– al Jesús de la historia. Para que el recurso a Cristo no acabe convirtiéndose en la búsqueda de un analgésico, de un placebo, de un *hippy* fascinante, de un post-moderno debidamente autocentrado o de un fiel más dócil a la autoridad eclesial que a la palabra del Maestro se necesita la referencia del Crucificado, del Jesús histórico. Gracias a Él sabemos, por ejemplo, que nuestro centro es “ex-céntrico”, que pasa fuera de nosotros, de nuestra subjetividad, deseos, aspiraciones, ilusiones y que se actualiza en los crucificados de este mundo.

el Jesús del kerigma
es más que el Jesús histórico,
pero el Jesús histórico
ha de seguir siendo
el criterio último
de la identidad cristiana

Por ello, hay que recordar que junto a esta perspectiva legítimamente primada por J. Ratzinger existe la que, partiendo del Jesús histórico, aproxima al Cristo. Y, al acercarle, ahorra el riesgo masoquista que ronda a todo seguidor que se queda únicamente en la contemplación del Crucificado.

Es la perspectiva en la que están empeñados, desde E. Käsemann, una buena parte de los exégetas y teólogos católicos que tienen claro, con Benedicto XVI, que el Jesús del kerigma es más que el Jesús histórico, pero también que

el Jesús histórico ha de seguir siendo el criterio último de la identidad cristiana y de toda cristología; como lo fue para Pablo, los evangelistas, el redactor de la carta a los hebreos y el de la Apocalipsis.

Esta circularidad entre Cristo y Jesús desde la primacía de la historia es algo –recuerdan estos teólogos y exégetas– que ha pervivido a lo largo de la historia de la iglesia, a pesar de que la tradición cristiana no haya considerado nunca conveniente canonizar la historia de Jesús (O. Tuñí).

Y por si este argumento sobre la primacía del Jesús histórico sobre el Cristo de la fe no fuera suficiente, hay que recordar que es el criterio reivindicado por la declaración *Dominus Iesus* en su crítico e interesante diálogo con aquellas posiciones que hacen de la máxima «Jesús separa, el Espíritu une» el axioma configurador de su perspectiva. Juan Pablo II recuerda acertadamente que el Espíritu del que hablamos y al que nos referimos es el Espíritu de Jesús, el resucitado de entre los muertos, es decir, el histórico.

Por tanto, el ir “más allá” del dato histórico que legítimamente reivindica Benedicto XVI apoyándose en la “exégesis canónica” está obligado a pasar, más tarde o más temprano, por el crisol del Jesús histórico, el Crucificado que se actualiza en los crucificados de este mundo. Es ese crisol el que evita incurrir en el riesgo “eisegético” indicado con los espiritualismos, subjetivismos y manipulaciones sobre los que alertaron incansablemente los santos y los místicos. Entre ellos, Santa Teresa y San Ignacio.

El santo vasco afirma en su autobiografía que aprendió a renunciar a «grandes noticias y consolaciones espirituales» y también a «nuevas inteligencias de cosas espirituales y nuevos gustos», en particular, cuando le sobrevenían en horas de sueño o de trabajo porque le imposibilitaban hacer lo que tenía que hacer⁷².

Y la mística castellana escribe que «es falta de humildad querer que se os dé lo que nunca habéis merecido», que «está muy cierto a ser engañado o muy a peligro», que nadie está seguro de que ese camino sea el que le conviene y que «la misma imaginación, cuando hay un gran deseo, ve aquello que sea»⁷³. Por

ello, no está de más recordar, en esta ocasión de la mano de Jon Sobrino, que la cruz de Jesús es el dato definitivo que critica todos los absolutos (y métodos teológicos) porque ella no es ni puede ser un absoluto.

Ésta es la asignatura pendiente de la “exégesis canónica” aplicada por J. Ratzinger en el primer volumen de su cristología, a pesar de que no falten reiteradas reseñas a la dramática situación del continente africano.

Sin embargo, es una referencia que no acaba configurando su perspectiva teológica y que casi siempre se sostiene en un diagnóstico más religioso y cultural que político o económico.

1. J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Città del Vaticano - Milano, 2007, pág. 20.
2. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, pág. 12.
3. BENEDICTO XVI, *Encuentro del Santo Padre con los obispos de Suiza. Discurso de*. Sala Bolonia, martes 7 de noviembre de 2006.
4. BENEDICTO XVI, *Encuentro...*
5. G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca, Sígueme, 1982, pág. 14.
6. G. GUTIÉRREZ, *Dios o el oro en las Indias (s.XVI)*, Salamanca, Sígueme, 1990, pág. 130.
7. G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Lima, CEP, 1986, pág. 24.
8. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica...*, pág. 14.
9. J. RATZINGER, *Mi vida. Autobiografía*, Madrid, Encuentro, 2006, pág. 177.
10. RATZINGER, *Mi vida...*, pág. 159-160: La consecuencia es que se instala en la conciencia eclesial una idea de una soberanía eclesial popular en la que el pueblo mismo establece aquello que quiere entender con el término iglesia, que ya se define como pueblo de Dios. Es una anticipación de la idea de la "Iglesia desde abajo" o de la "Iglesia del pueblo".
11. J. RATZINGER, *Sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio. Una conversación con P. Seewald*, Madrid, Palabra, 1997, pág. 45.
12. RATZINGER, *Mi vida...*, pág. 89.
13. RATZINGER, *Sal de la tierra...* pág. 36. Cf. también pág. 72: «Mi teología tiene cierto carácter bíblico e incluso patrístico, sobre todo, agustiniano».
14. RATZINGER, *Sal de la tierra...* pág. 37.
15. S. BUENAVENTURA, *Hexaemeron*, 22. 21.
16. RATZINGER, *Sal de la tierra...* pág. 69.
17. RATZINGER, *Mi vida...*, pág. 120-121.
18. RATZINGER, *Mi vida...*, pág. 150.
19. RATZINGER, *Mi vida...*, pág. 150.
20. RATZINGER, *Mi vida...*, pág. 150.
21. RATZINGER, *Sal de la tierra...* pág. 207.
22. Si bien es cierto –sostiene el Aquinate– que la revelación se encarga de confirmar algunas de las verdades alcanzadas con el auxilio de la razón natural, también es cierto que existen otras que tiene que precisar y, finalmente, no faltan las que presupone la fe. La revelación es una luz para la razón y ésta conserva siempre sus funciones, incluso cuando tiene que abordar una cuestión de fe.
23. RATZINGER, *Mi vida...*, pág. 107-108.
24. RATZINGER, *Mi vida...*, pág. 148.
25. RATZINGER, *Mi vida...*, pág. 148.
26. RATZINGER, *Mi vida...*, pág. 148.
27. RATZINGER, *Mi vida...*, pág. 146.
28. RATZINGER, *Mi vida...*, pág. 146.
29. RATZINGER, *Mi vida...*, pág. 148.
30. RATZINGER, *Mi vida...*, pág. 99.
31. RATZINGER, *Mi vida...*, pág. 153.
32. RATZINGER, *Sal de la tierra...* pág. 79.
33. RATZINGER, *Sal de la tierra...* pág. 80.
34. RATZINGER, *Sal de la tierra...* pág. 81.
35. RATZINGER, *Sal de la tierra...* pág. 83.
36. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1972, pág. 17.
37. K. RAHNER Y J. RATZINGER, *Revelación y tradición*, Barcelona, Herder, 1970.
38. RATZINGER, *Mi vida...*, pág. 152.
39. H. URS VON BALTHASAR - J. RATZINGER, *¿Por qué soy todavía cristiano? ¿Por qué permanezco en la Iglesia?*, Salamanca, Sígueme, 2005. En original alemán: *Zwei Plädoyers (Dos discursos finales)*.
40. RATZINGER, *Mi vida...*, pág. 52.

41. RATZINGER, *Mi vida...*, pág. 144.
42. RATZINGER, *Mi vida...*, pág. 158.
43. RATZINGER, *Mi vida...*, pág. 159.
44. RATZINGER, *Mi vida...*, pág. 159-160.
45. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción «Donum veritatis», sobre la vocación eclesial del teólogo», AAS 82 (1990).*
46. CONGREGACIÓN, *Instrucción...*, n. 16.
47. CONGREGACIÓN, *Instrucción...*, n. 6.
48. CONGREGACIÓN, *Instrucción...*, n. 28.
49. CONGREGACIÓN, *Instrucción...*, n. 34.
50. CONGREGACIÓN, *Instrucción...*, n. 36.
51. CONGREGACIÓN, *Instrucción...*, n. 37.
52. CONGREGACIÓN, *Instrucción...*, n. 38.
53. CONGREGACIÓN, *Instrucción...*, n. 39. Juan Pablo II reitera este importante punto Cf. 24 de noviembre de 1995: JUAN PABLO II, *Teología y Magisterio. Discurso de S.S Juan Pablo II a la Asamblea plenaria de la Congregación para la Doctrina de la Fe.*
54. JUAN PABLO II, *Carta Apostólica dada en forma de “Motu Proprio” «Ad tuendam fidem», con la cual se introducen algunas normas en el Código de Derecho Canónico y el Código de Cánones de las Iglesias Orientales, Ciudad del Vaticano, 1998.*
55. J. M. ROVIRA BELLOSO, *Introducción a la teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2003; R. G. GAILLARDETZ, «The ordinary universal magisterium: unresolved questions», *Theological Studies*, 63 (2002), pág. 447-471.
56. J. RATZINGER - T. BERTONE, «Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la «professio fidei», n. 6, 7, 8, 9.
57. Ésta es una tesis que ya aparece en la «Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo». Cf. JUAN PABLO II, «Instrucción de la congregación para la doctrina de la fe», *Donum veritatis*, 1990, n° 16, 23, 24, DzH, 4874, 4877, 4878.
58. Ver un resumen del *affaire* R. Nugent en *Selecciones de teología*, 171 (2004), pág. 174-175.
59. L. A. SCHÖKEL, «El dinamismo de la tradición», en L. A. SCHÖKEL Y A. M. ARTOLA (Ed), *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la constitución Dei Verbum*, Bilbao, Mensajero, 1991, pág. 243-283.
60. RATZINGER, *Mi vida...*, pág. 106.
61. J. MOINGT, «Sur un débat clos», *RSR*, 82/3 (1994), pág. 322.
62. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesial*, Santander, Sal Terrae, 1996.
63. J. M. LAHIDALGA AGUIRRE, «La “prostitución del teólogo” según Benedicto XVI, y la crítica en la Iglesia (I)», *Surge*, 640 (2007), pág. 161-173.
64. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, pág. 275.
65. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, pág. 268.
66. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, pág. 7.
67. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, pág. 8.
68. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, pág. 58.
69. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, pág. 10.
70. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, pág. 19.
71. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, pág. 157.
72. IGNACIO DE LOYOLA, *Autobiografía*, n. 26, 54, 82 y ss.
73. SANTA TERESA DE JESÚS, *Moradas*, 6, c. 9.16.

Nota: El libro citado J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret* (Città del Vaticano - Milano, 2007), tiene también edición en castellano: Joseph RATZINGER BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, Madrid, La esfera de los libros, 2008.