

LA CRISTOLOGIA DE J. RATZINGER - BENET XVI A LA LLUM DE LA SEVA BIOGRAFIA TEOLÒGICA

Jesús Martínez Gordo

INTRODUCCIÓ	3
Cristologia personal	3
Lectura «simpàtica»	4
L'exègesi canònica	4
Arrels teològiques de la cristologia	6
La biografia teològica de Joseph Ratzinger	8
1. EL TEÒLEG I EXPERT CONCILIAR	9
1. La formació teològica de Joseph Ratzinger	9
2. Aportació en els debats sobre la <i>Dei Verbum</i>	12
2. TEÒLEG, BISBE I PREFECTE DE LA CONGREGACIÓ PER A LA DOCTRINA DE LA FE	14
1. Allunyament de Karl Rahner i proximitat amb Hans Ur von Balthasar	15
2. El sentiment anti-romà i el paper dels teòlegs	17
3. El recurs a les veritats «definitives». La carta apostòlica <i>Ad Tuendam Fidem</i> (1998)	20
3. EL PAPAT DE BENET XVI	23
NOTES	30

Jesús Martínez Gordo és doctor en teologia. Professor a la Facultat de Teologia de Vitoria i a l'Institut Superior de Ciències Religioses de Sant Sebastià. Auxiliar de l'equip pastoral de Basauri (Bizkaia) i membre de l'àrea teològica de Cristianisme i Justícia.

INTERNET: www.fespinal.com • Dibuix de la portada: Roger Torres • Edita CRISTIANISME I JUSTÍCIA • R. de Llúria, 13 - 08010 Barcelona • tel: 93 317 23 38 • fax: 93 317 10 94 • info@fespinal.com • Imprimeix: Edicions Rondas S.L. • ISSN: 0214-6509 • Dipòsit legal: B-7490-07 • ISBN: 84-9730-206-0 • Dipòsit legal: B-53.645-08. Desembre 2008.

La Fundació Lluís Espinal li comunica que les seves dades procedeixen del nostre arxiu històric pertanyent al nostre fitxer de nom BDGACIJ inscrit amb el còdi 2061280639. Per exercitar els drets d'accés, rectificació cancel·lació i oposició poden dirigir-se al carrer Roger de Llúria, 13 de Barcelona.

Hi ha tres detalls que criden particularment l'atenció en la cristologia del papa Benet XVI: la seva decisió de publicar-la com a teòleg particular, la seva sol·licitud perquè se'n faci una lectura "simpàtica" i la seva inclinació per l'anomenada "exegesi canònica". Són tres punts que tenen, més enllà de les sorpreses inicials, certa importància perquè marquen la lectura i recepció d'aquesta obra.

Cristologia personal

Ens trobem, en primer lloc, amb un papa que no vol deixar d'exercir la teologia a títol individual. Benet XVI demana que la seva cristologia es llegeixi com una aportació estrictament personal; per tant, sense tenir en compte les conseqüències derivades d'un acte de magisteri oficial (sigui extraordinari, "ordinari i universal", "definitiu" o autèntic). Si les formes de magisteri extraordinari, "ordinari i universal" i "definitiu" requereixen assentiment de fe (*assensus fidei*) per a ser infal·libles,

l'autèntica –en ser fal·lible– demana obediència religiosa d'entesa i voluntat (*obsequium religiosum*). Així, doncs, en aquesta ocasió, no hi ha cap exigència d'"obediència religiosa" ni, per descomptat, d'"assentiment de fe". Només es tracta d'una aportació personal al servei de la comunitat cristiana i oberta al debat teològic. I així s'ha d'entendre.

Aquesta manera de procedir –per més que pugui sorprendre– no és un fet totalment nou en la biografia teològica de J. Ratzinger. Quan Joan Pau II li va demanar que es fes càrrec del dicaste-

ri per a la Doctrina de la Fe, el llavors bisbe de Munic i Frisinga va sol·licitar al Papa poder continuar actuant com a teòleg a títol particular i d'una manera diferenciada de la seva responsabilitat al capdavant de l'esmentat dicasteri. Joan Pau II li va comunicar, un cop fetes les consultes pertinents, que aquella pretensió era possible. En publicar aquesta primera part de la seva cristologia, Benet XVI no fa sinó continuar fent allò que havia demanat i que havia estat acceptat per Joan Pau II en el seu moment.

Encara està per demostrar en quina mesura certs posicionaments personals de J. Ratzinger han anticipat o s'han traduït en decantaments doctrinals, mentre ha estat prefecte de la Congregació per a la Doctrina de la Fe.

Lectura «simpàtica»

Però ens trobem, en segon lloc, amb un papa que no tan sols publica el primer volum de la seva cristologia com a expressió d'una recerca personal, sinó que a més demana que es llegeixi amb un mínim de simpatia «sense la qual no és possible cap comprensió»¹. Aquesta petició s'ha d'entendre com a exclusió de dues actituds igualment negatives per a la investigació teològica i per a la fe: la lectura hipercrítica de qui pot tenir un complex d'Èdip eclesial mal resolt (i, per extensió, davant de qualsevol autoritat) i la lectura de qui es limita a “fer-li l'onada” per ser “vós qui sou”, confonent “simpatia” amb adulació.

Entre un extrem i un altre hi ha l'actitud metodològica exigible en tota investigació teològica i a tot cristià:

l'“empatia crítica”, és a dir, l'esforç per llegir i entendre qualsevol autor des de si mateix, a partir de la perspectiva que posa en joc, escoltant i respectant les seves opcions metodològiques i argumentatives. Però sense renunciar, per això, a superar críticament aquells posicionaments, tesis, arguments, perspectives i conclusions que es vegin no assumibles o superables. En això consisteix el mètode de la “simpatia crítica” o, més ben dit, de l'“empatia crítica”. I aquesta és la perspectiva exigible a qualsevol lector i, per descomptat, a tot especialista. A més, és la perspectiva genuïnament “catòlica”, perquè manté en l'equilibri inestable que caracteritza allò catòlic, no solament veritats o comportaments, sinó també actituds aparentment molt difícils de mantenir en conjunt: humanitat i divinitat, unitat i Trinitat, Jesús i Crist, singularitat i universalitat, primat i col·legialitat, eternitat i temps, Dives Sant i Diumenge de Resurrecció i, en aquesta ocasió, empatia i crítica.

Sense l'“empatia” pròpia del quefer teològic és summament difícil entendre –sense distorsionar– qualsevol proposta que es formuli. I sense la “crítica” es fa impossible que el saber teològic progressi i no caigui en el discurs merament laudatori o repetitiu. Així, doncs, “empatia crítica”.

L'exègesi canònica

Hi ha un tercer detall que marca la redacció del primer volum de la cristologia que ens ocupa: és el seu allunyament del mètode historicocrític i la seva aposta per l'anomenada “exègesi canònica”.

És cert –reconeix J. Ratzinger– que la teologia catòlica s’ha obert al mètode historicocrític i que continua essent una dimensió irrenunciable del quefer exegetíc, però és igualment cert que no esgota la tasca de la interpretació².

I no l’esgota perquè presenta tres limitacions: centrant-se a conèixer allò esdevingut en el passat deixa el misteri de Déu en el passat i l’incapacita per a parlar-nos en el present, aborda la revelació com un esdeveniment merament humà i descuida la unitat de la Bíblia com a Paraula que és de Déu. Conseqüentment, estableix una separació metodològica entre història i fe que desemboca en l’aparcament d’aquesta última. La fe –que és la que fa que l’Escriptura sigui un llibre únic– acaba desallotjada de la història i es descuida el fet constitutiu de l’Escriptura: que Déu ha entrat en la història i ha fet història amb la seva encarnació, amb les seves paraules i amb la seva actuació³.

L’anomenada “exegesi canònica” ajuda a superar –conclou J. Ratzinger, citant *Dei Verbum* (DV) 12– les limitacions ressenyades, ja que permet submergir-se interiorment en la presència de la Paraula i possibilita que els textos bíblics apareguin en una llum nova⁴. És una lectura espiritual, orant i teològica dels textos sagrats a partir d’ells mateixos, en sintonia amb l’ús que la Bíblia fa dels seus textos i de la relectura de la qual hi ha prou testimonis en els diferents llibres.

Curiosament, la proposta metodològica que formula Benet XVI sintonitza (en bona part, per tant, no completament) amb els qui ja fa uns anys van recordar –encertadament, per cert– que el

mètode historicocrític corria el risc d’hipertrofiar-se, al mateix temps que van cridar l’atenció sobre el perill que l’Escriptura acabés segrestada pels exegetes, un «club molt ric i exclusiu»⁵. Aquests mateixos teòlegs van defensar que «Escriptura i realitat s’il·luminaven mútuament»⁶, és a dir, que la lectura de l’Escriptura tenia la virtut de llegir la realitat i de “llegir-nos” a nosaltres⁷ i van proclamar que tots els mètodes exegetics havien d’estar «al servei de l’anunci de la Bona Nova als pobres»⁸. Heus aquí alguns dels punts més rellevants que el posicionament personal de Benet XVI ha tornat a posar d’actualitat i que G. Gutiérrez va portar a col·lació amb indubtable encert fa ja dues dècades. És inqüestionable que tots dos reclamen l’Escriptura com l’«ànima de la teologia» (cf. DV 24) i que ha de ser llegida en fecunda relació amb la realitat.

Aquestes són, per tant, algunes de les raons que avalen l’aposta metodològica de J. Ratzinger. No obstant això, també cal indicar que continuen persistint les reserves que fa més de dues dècades es van formular al diagnòstic i a la manera lliberacionista de llegir l’Escriptura. I potser la més preocupant és la que pregunta si aquesta legítima i necessària manera d’acostar-se a l’Escriptura, sense les cauteles degudes, pot acabar apadrinant lectures poc consistents (amb el risc d’afavorir comprensions fonamentalistes en nom del dogma de la inspiració). I al costat d’aquesta, una altra, referida més directament a J. Ratzinger: en quina mesura el magisteri torna a tenir una posició equiparable o fins i tot per damunt de l’Escriptura. Si fos així, ¿es pot sostenir

que ens trobaríem amb l'esquema preparatori *De fontibus revelationis*, rebutjat pels pares conciliaris i finalment superat per la Constitució Dogmàtica Dei Verbum? No és una pregunta intranscendent, perquè, si es confirmés aquest risc, es podrien estar afavorint actituds teològiques i eclesiològiques molt properes a les oficialment vigents la vigília del Concili Vaticà II. La biografia teològica de Benet XVI pot ajudar a clarificar l'entitat de les qüestions esmentades, particularment d'aquesta última.

la mirada a la seva trajectòria
teològica i espiritual
explicita les seves sensibilitats
quan ha abordat
el misteri d'un Déu
o la situació de l'Església
i de la societat

Òbviament, també sorgeixen dues reserves importants més: saber si la presentació sintètica que J. Ratzinger ofereix del mètode historicocrític està prou contrastada o peca d'una certa simplicitat (el factor històric és indispensable per a la fe i perquè la teologia no acabi essent discurs "eisegètic", és a dir, el resultat de projectar –en aquest cas, a l'Esclatúra– sentits, desitjos i expectatives que no li són propis) i si ha previst degudament la pluralitat existent a l'interior d'aquest mètode en els nostres dies. No es pot ignorar que en l'actualitat es parla de la tercera investigació sobre el Jesús històric i que entre la gran

majoria dels exegetes catòlics més rellevants abunden els posicionaments crítics davant moltes de les seves aportacions.

En síntesi ajustada: el recurs a l'anomenada "exegesi canònica" porta a rastrejar en la biografia teològica de Benet XVI com articula els binomis revelació i tradició o teologia i magisteri. Dos parells de qüestions fonamentals que marquen tota la seva producció teològica i les diferents responsabilitats eclesials que ha exercit.

Arrels teològiques de la cristologia

Hi ha, finalment, un quart detall que no es pot perdre de vista quan s'estudia qualsevol obra teològica. I més si és la d'un papa que vol continuar exercint com a teòleg: qualsevol aportació necessita ser contextualitzada, si més no en la trajectòria de l'autor, perquè l'empatia crítica des de la qual es pretén l'acostament estigui degudament fonamentada. Això vol dir que no sembla gaire prometedora aquella lectura que es "limiti a llegir" aquest primer volum de la cristologia per si mateixa i des de si mateixa, és a dir, descuidant els seus diagnòstics eclesials i culturals o apartant les reflexions teològiques que ha anat formulant J. Ratzinger amb anterioritat. És probable que entre alguns sectors eclesials aquesta sigui una actitud generalitzada en la recepció d'aquesta primera part de la cristologia. I és possible que ho sigui en continuïtat amb l'excel·lent acollida que va tenir la primera de les seves encíclics sobre l'amor de Déu (*Deus caritas est*). Si lla-

vors van ser moltes les persones que quedaren gratament sorpreses pel seu to propositiu, gairebé als antípodes de l'autoritatiu –i fins i tot polèmic– de què feia ús el cardenal J. Ratzinger durant el seu mandat com a prefecte de la Congregació per a la Doctrina de la Fe, ara són tantes o més les gratament sorpreses pels detalls ressenyats.

Tanmateix, un cop païdes les sorpreses inicials, cal reconèixer que la mirada a la seva trajectòria teològica i espiritual pot ajudar a explicitar els accents als quals ha estat sensible quan ha abordat el misteri d'un Déu o la situació de l'Església i de la societat, així com també les raons d'aquests subratllats. Un recorregut d'aquest abast permetrà apreciar el que hi ha de continuïtat amb aquesta trajectòria teològica en la present cristologia i quina és la seva novetat més ressenyable quan s'endinsa en l'explicitació del misteri d'un Déu crucificat i ressuscitat.

A més, aquesta és una observació particularment important si es pot mostrar fefaentment el que per a alguns dels seus crítics és una conclusió difícilment qüestionable: que força diagnòstics i posicionaments personals en la seva època de prefecte de la Congregació per a la Doctrina de la Fe, i fins i tot de temps anteriors, han acabat més tard o més d'hora en decantaments doctrinals.

Aquest és el cas, per exemple, de:

– les seves valoracions crítiques sobre la renovació litúrgica de Pau VI (va produir «uns danys extremament greus») i la recent recuperació de la missa en llatí);

– sobre el paper dels teòlegs en el concili i postconcili (amb l'autocons-

ciència de ser els únics representants de la ciència, per damunt dels bisbes –segons diu J. Ratzinger– i la seva posterior recol·locació com a difusors del magisteri);

– sobre la debilitat magisterial d'una bona part dels bisbes, particularment en el Concili (donant ales a l'anomenada “església popular”) i la desaparició a partir de 1985 de l'imaginari Església “poble de Déu” en favor de l'Església com a “comunió”¹⁰;

posicionaments personals
com a prefecte de la
Congregació
per a la Doctrina de la Fe
han acabat
més tard o més d'hora
en decantaments doctrinals

– sobre el perill de divisió i fragmentació que amenaça l'Església postconciliar en nom de la col·legialitat episcopal i de la coresponsabilitat baptismal (amb la posterior pèrdua d'entitat magisterial de les conferències episcopals, la prohibició que els sínodes puguin formular peticions de revisió sobre qüestions reservades a la Santa Seu i el decantament per una forma d'exercici del primat que s'acosta a la que hi havia abans del concili i que estava fonamentat en la divisió entre el “poder d'ordre” i el “poder de jurisdicció”);

– sobre la precedència «lògica i ontològica de l'església universal sobre l'església local» com a revisió del decret

conciliar *Christus Dominus* 11, en què se sosté que en la diòcesi «es troba i opera verdaderament l'Església de Crist que és una, santa, catòlica i apostòlica»);

– sobre la reaparició del “messianisme marxista” i la seva impregnació en les formes utòpiques de la teologia de l'alliberament;

– sobre l'anomenada dictadura del relativisme i la prevalença de la veritat sobre la llibertat o dels drets humans en el si de l'Església;

– sobre la *professio fidei* i la nova forma de magisteri infal·lible i no definit que són les anomenades “veritats definitives” i, d'una manera particular,

– sobre la qüestió de fons que es troba en gairebé tots aquests diagnòstics i determinacions posteriors i que no és altra que la relació entre revelació, tradició, Escriptura i magisteri.

La quantitat i entitat de les qüestions enumerades posa de manifest, alhora, la importància de contextualitzar la cristologia de J. Ratzinger-Benet XVI a partir de la seva biografia teològica amb la fi-

nalitat d'apreciar millor el que pot estar teològicament i eclesialment en joc.

La biografia teològica de Joseph Ratzinger

En la biografia teològica del papa Benet XVI es poden diferenciar tres etapes.

1. Una primera, que correspon al temps de la seva formació teològica, a la seva feina com a professor de teologia a Munic, Bonn i Münster i a la seva participació com a expert conciliar en el Vaticà II (1962).

2. La segona és una fase que abasta el període final de la seva docència teològica (particularment a Tübingen), la consagració com a bisbe, el seu ministeri episcopal en la diòcesi de Munic i Freising (1977) i, sobretot, el temps que està al capdavant de la Congregació per a la Doctrina de la Fe (1981).

3. La tercera etapa, inaugurada a la primavera de 2005, comença amb el seu papat com a Benet XVI.

1. EL TEÒLEG I EXPERT CONCILIAR

En aquest primer període hi ha dos punts que mereixen ser ressenyats: el primer, referit a la formació teològica de J. Ratzinger, i el segon, la seva intervenció en els debats conciliars sobre la *Dei Verbum*.

1. LA FORMACIÓ TEOLÒGICA DE JOSEPH RATZINGER

Són quatre les referències capitals en la formació teològica de J. Ratzinger: Plató, amb la seva teoria del coneixement com a record; el personalisme agustinian i la seva defensa del coneixement que brota de la fe; la concepció de la història, de l'Esperit Sant, del compromís i de la revelació en sant Bonaventura i, finalment, la teologia natural i l'eclesiològia del Concili Vaticà I.

1.1. Empremta platònica i coneixement com a record

El pes del platonisme és determinant en la configuració de la seva teologia i espiritualitat: «Personalment, declararà, sóc una mica més platònic. Amb això

vull dir que crec que hi ha una mena de memòria, com un record de Déu, gravat en l'home, i que se li ha de despertar. L'home no sap originàriament què ha de saber, ni tampoc ha arribat a on ha d'arribar; és un home, un ésser humà en camí»¹¹.

1.2. El personalisme de Sant Agustí i el coneixement que brota de la fe

J. Ratzinger confessa que durant la seva època d'estudiant no sintonitzava amb la neoescolàstica imperant ni amb la «lògica cristal·lina» de sant Tomàs. Li semblava «massa tancada en si mateixa, massa impersonal i preconfecciona-

da»¹², ahora que excessivament allunyada de les seves inquietuds personals.

El personalisme que buscava el troba en sant Agustí, particularment en les apassionades i profundament humanes *Confessions*. Des d'aleshores, manifesta en una altra ocasió, «sóc decididament agustiniana. De la mateixa manera que la creació és assequible a la raó i és raonable, de la fe es podria dir que és conseqüència de la Creació i, així, dona accés al coneixement; jo n'estic convençut. Creure significa entrar en la comprensió»¹³. Així, doncs, sant Agustí indica a J. Ratzinger la direcció que cal prendre, ja que l'acte mateix de creure «inclou que procedeix d'Aquell que és la mateixa raó. Perquè, en la mesura que, creient, accepto sotmetre'm a Aquell que no comprenc, sé també que, precisament d'aquesta manera, obro la porta a la possibilitat de comprendre de la manera justa»¹⁴. L'estudi de sant Agustí –juntament amb la influència del platonisme– el porta a decantar-se per una perspectiva teològica molt atenta a l'objectivitat i precedència lògica i ontològica de la revelació; sensible a parlar del misteri de Déu a partir de les seves empremtes en la creació i en el cor humà; curiosa de l'encarnació i del procés kenòtic que aquest esdeveniment desencadena i atenta a la sorpresa descol·locadora que activa aquesta manera de fer de la divinitat.

1.3. El mestre sant Bonaventura

Essent inqüestionable la centralitat de sant Agustí, sant Bonaventura és, no obstant això, l'autor que més influirà en la configuració del seu pensament i de

les seves conviccions teològiques. La seva tesi doctoral així ho testifica.

També sant Bonaventura, com J. Ratzinger, té dificultats amb la sequedat i aridesa de la filosofia aristotèlica. És un saber en el qual no hi ha lloc ni per a la comunió personal amb la divinitat ni per a Crist. Per això, l'entusiasme la filosofia agustiniana de l'amor, la seva tesi sobre la presència de la imatge trinitària en l'ésser humà o, cosa que és el mateix, la seva doctrina sobre la irradiació lluminosa i la consegüent inhabitació de l'home en la veritat eterna. «Saber molt, preguntarà en alguna ocasió sant Bonaventura, i no assaborir gens, què val?»¹⁵.

No obstant això, de l'estudi que J. Ratzinger realitza de la teologia de sant Bonaventura en conclou quatre tesis que seran capitals en els anys posteriors, tant en la seva pròpia trajectòria teològica com en el govern eclesial: la presència assistent de l'Esperit en l'Església; la primacia de la revelació sobre l'Escriptura; la tradició com a criteri interpretatiu i comprensiu no tan sols de l'Escriptura sinó també de la revelació i la necessitat de salvació per a tots, incloent-hi els projectes més altruistes i utòpics que puguin plantejar-se.

1.4. La presència assistent de l'Esperit en l'Església

La sintonia amb sant Bonaventura el portarà a descobrir amb el seu guiatge una tesi capital en la seva teologia i en la seva trajectòria com a responsable eclesial: no hi ha –en contra del que sostenen J. de Fiore i els seus seguidors–

una edat determinada en què l'Esperit Sant actuï d'una manera particular. La seva presència més aviat batega i travessa tota la història, de principi a fi: per això, l'edat de Crist és l'edat de l'Esperit Sant¹⁶.

1.5. La primacia de la revelació sobre l'Esriptura

De sant Bonaventura rep, a més, una concepció de la revelació que és, això a part, una evidència incontestada: la revelació no és simplement "la comunicació d'algunes veritats a la raó", sinó «la manera d'actuar històrica de Déu, en la qual la veritat es revela gradualment»¹⁷. Això vol dir que la revelació precedeix les Esriptures i s'hi reflecteix, però no és simplement idèntica a aquestes.

Dit d'una altra manera: «la revelació és sempre més gran que l'Esriptura. La revelació, és a dir, el dirigir-se de Déu cap a l'home, el seu sortir-li a l'encontre, és sempre més gran que tot el que pugui ser expressat amb paraules humanes, més gran fins i tot que les paraules de les Esriptures»¹⁸.

1.6. La tradició como a criteri interpretatiu i comprensiu de l'Esriptura i de la revelació

Ningú no discuteix que les Esriptures són el testimoni essencial de la revelació, però tampoc no es pot passar per alt que «la revelació és una cosa viva, més gran, que, per a poder ser, ha d'arribar

al seu destí i ha de ser percebuda; si no, no es produiria "revelació"»¹⁹. Per tant, sobra el recurs al criteri de la «*sola Esriptura*», ja que aquesta es troba íntimament vinculada al subjecte que comprèn, és a dir, a l'Església, i amb això està donat també el sentit essencial de la tradició. És així com es gesta i surt a la llum el concepte de "tradició": «allò de la revelació que sobresurt de les Esriptures, que –al seu torn– no pot ser expressat en un còdex de fórmules, és el que anomenem "tradició"»²⁰.

1.7. També la solidaritat necessita que la visiti la gràcia

També la fraternitat i la solidaritat necessiten ser redimides. Res humà, per admirable i utòpic que sigui, no està exempt de la necessitat de salvació: «la fraternitat també ha de ser redimida, i per això cal acostar-la a la Creu, perquè aquí prengui la seva verdadera forma»²¹.

1.8. En síntesi

És inqüestionable la importància de Plató, sant Agustí i sant Bonaventura. Com també ho és que la seva és una perspectiva legítima, però que no preveu degudament alguna cosa del molt que deixa en el camí: entre altres, Aristòtil ("universal concret" i inducció), sant Ireneu (dignificació de la persona com a conseqüència de l'encarnació) i sant Tomàs (el coneixement per connaturalitat propi de tota criatura)²².

Joseph Ratzinger és cridat a participar com a expert en el Concili Vaticà II pel cardenal Frings de Colònia. A ell es deu una famosa intervenció del cardenal invitant a obrir-se al món i a recuperar les arrels genuïnament cristianes. No obstant això, J. Ratzinger donarà anys després molta més importància (i, de fet, la té) a la seva contribució en la *Dei Verbum*. Va ser una intervenció que, a més de passar inadvertida, va ser erròniament col·locada –criticarà– en el grup de les aportacions obertes i progressistes.

En l'origen d'aquesta important intervenció es troben, a més de les conviccions explicitades en la formació teològica, dos fets d'enorme importància per a la configuració de la seva perspectiva i per al futur del govern eclesial: el rebuig del dogma de l'Assumpció per part d'alguns professors (en entendre que no formava part de la “tradicció apostòlica”) i el debat obert per J. R. Geiselman sobre la relació entre Escriptura i tradició en les actes del Concili de Trento. És el que es coneix com el debat –tancat en fals, segons J. Ratzinger– sobre el “*partim ... partim*” i que va tenir una importància enorme en la redacció final de la *Dei Verbum*.

2.1. El dogma de l'Assumpció de Maria

Al jove J. Ratzinger li crida poderosament l'atenció que alguns professors de

teologia no acceptin el dogma de l'Assumpció en cos i ànima de Maria al cel per ser una doctrina desconeguda abans del segle V i no formar part, per tant, de la “tradicció apostòlica”. Aquests professors, indica, tenien una concepció estricta de “tradicció”, entenent per aquesta el que ja estava fixat. El “recordar” posterior no podia passar de descobrir allò que al principi no era visible i, no obstant això, «ja estava donat en la paraula original»²³.

Aquesta era la concepció que el món teològic alemany tenia de la “tradicció” en el temps immediatament posterior a la finalització de la Segona Guerra Mundial i anterior al Vaticà II, i que marca la redacció de la *Dei Verbum*. No hi havia un concepte de tradició “viva” i, per tant, es tenien dificultats per entendre la tradició com el curs viu en el qual ens arriba la revelació mitjançant l'auxili de l'Escriptura, però que és bastant més que ella gràcies a l'assistència de l'Esperit Sant. L'oblit d'aquest punt capital impedia una concepció de la tradició oberta i creativa.

2.2. El debat sobre el «*partim... partim*»

Però aquesta concepció limitada sobre la relació entre revelació, Escriptura i tradició es va veure incrementada en el transcurs del Vaticà II per l'estudi que publicà J. R. Geiselman sobre les actes de Trento en les quals es recullen les aportacions al decret sobre la tradició.

Segons l'estudi de J. R. Geiselman, en el Concili de Trento s'havia proposat en un primer moment una fórmula segons la qual la revelació estaria "en part" en les Sagrades Escripures i "en part" en la tradició. En el text final, no obstant això, el "en part...", en part" va ser evitat i substituït per un "i": Sagrades Escripures i tradició ens transmeten juntes la revelació. J. R. Geiselman va deduir que Trento havia volgut ensenyar-nos que no hi havia cap divisió dels continguts de la fe entre l'Escriptura i la tradició sinó que totes dues contenien, cadascuna pel seu compte, el tot; és a dir, eren completes en si mateixes. La conseqüència de tot això era que es començava «a sostenir que l'Església no podia ensenyar res que no fos expressament localitzable en les Sagrades Escripures, ja que aquestes últimes contenen exactament de manera completa tot allò que es refereix a la fe. I atès que s'identificaven interpretació de l'Escriptura i exegesi historicocrítica, això significava que l'Església no podia ensenyar res que no resistís a la prova del mètode historicocrític»²⁴.

S'anava més lluny que Trento i se sostenia que «en l'Església l'exegesi havia de ser l'última instància, cosa que equivalia –atesa la diversitat d'interpretacions entre els exegetes– que la fe havia de retirar-se a la indeterminació i

a la contínua mutabilitat d'hipòtesis històriques o aparentment tals: finalment, "creure" significava alguna cosa així com ara "opinar", tenir una opinió subjecta a revisions contínues»²⁵.

El drama de l'època postconciliar ha estat àmpliament determinat per aquest debat i per les seves «conseqüències lògiques»²⁶. És patent que el mètode historicocrític "no pot reconèixer una altra instància diferent de la de l'argument històric" i que «no tolera cap delimitació a través d'un magisteri d'autoritat»²⁸. La conseqüència és que problematitza el concepte de tradició, ja que per mitjà del mètode històric «no s'arriba a comprendre que una tradició oral, que flueix al costat de les Sagrades Escripures i es remunta fins als Apòstols, pugui representar una font de coneixement històric al costat de la Bíblia»²⁹.

No té res d'estrany que al jove J. Ratzinger li semblés que el mètode de la teologia liberal (Harnack i la seva escola) era arbitrari i trivialitzador ni que proposés ser «redreçat a través de l'obediència al dogma»³⁰.

La constitució dogmàtica *Dei Verbum*, conclourà J. Ratzinger, «encara no ha estat plenament acceptada»³¹, i ha quedat pendent de comunicar les seves autèntiques afirmacions a la consciència eclesial i donar-li forma a partir d'ella.

2. TEÒLEG, BISBE I PREFECTE DE LA CONGREGACIÓ PER A LA DOCTRINA DE LA FE

La segona és una fase que abraça el període final de la seva docència teològica (particularment a Tübingen), la consagració com a bisbe, el seu ministeri episcopal a la diòcesi de Munic i Freising (1977) i, sobretot, el temps que està al capdavant de la Congregació per a la Doctrina de la Fe (1981).

És cert que J. Ratzinger denuncia en l'etapa anterior que l'Església té «les regnes massa curtes; hi ha massa lleis, moltes de les quals han contribuït a la falta de fe d'aquest segle, en lloc de contribuir a la seva salvació»³². I és cert que quan anys després –ja com a prefecte de la Congregació per a la Doctrina de la Fe– se li pregunta per aquesta observació, manifesta no recordar-se'n, i la reinterpreta en el sentit que la teologia escolàstica no era un bon instrument per a un possible diàleg entre la fe i el nostre temps³³.

No obstant això, aquest primer diagnòstic és un fet gairebé anecdòtic. Poc

després d'acabar l'assemblea episcopal comença a parlar d'un “*Konzils-Ungeist*”, d'un fals esperit conciliar, i reclama la necessitat de reconduir l'aplicació del Vaticà II, particularment enfront dels qui entenen que la reforma consisteix a deixar anar llast, a fer que la història sigui més còmoda, a alleugerir de tal manera que al final sembli que no consisteix en un «enfortiment de la fe, sinó en una dissolució d'aquesta»³⁴.

Concretament, a Tübingen s'adona –davant d'algunes lectures cristianes del marxisme– que en l'Església s'han infiltrat tendències que se serveixen del cristianisme com a instrument per a la

seva ideologia, cosa que li sembla una autèntica mentida. Pren consciència que la unànime voluntat de servir la fe s'ha destruït i ha estat reemplaçada per una instrumentalització al servei d'una ideologia tirànica, d'orientacions, a més, realment brutals, cruels: «llavors vaig comprendre perfectament que, si es volia perseverar en la voluntat del Concili, calia oposar resistència a tots aquells abusos»³⁵.

En la seva *Introducció al cristianisme* ja ofereix la primera conclusió del diagnòstic que està gestant: el somni de la llibertat que ha portat la modernitat fa que un cristià anomenat Hans canviï les palletes d'or que té, primer per un cavall, després per una vaca, posteriorment per una oca i, finalment, per una pedra d'afilar que acaba llençant al mar. El moment en què Hans es desperta del somni llibertari arrossegat per la modernitat li és particularment dur, ja que no li queda res. L'enderroc i la dilapi-

dació del patrimoni en nom de la llibertat han estat totals³⁶.

El diagnòstic que s'incuba durant la seva etapa final com a docent comprèn una argumentada formulació en els anys que és bisbe de Munic i, sobretot, prefecte de la Congregació per a la Doctrina de la Fe. El resultat és un dictamen cultural, espiritual i eclesial marcat per la denúncia que en el postconcili s'estan encavalcant –amb el pretext de modernitzar-se– el misteri de Déu i la necessitat de la mediació eclesial. És un diagnòstic tan ric i matisat com polèmic, i impossible d'exposar adequadament en aquestes poques línies.

Malgrat això, hi ha tres punts que convé explicitar perquè ajuden a contextualitzar teològicament el primer volum de la cristologia: la seva relació amb K. Rahner i H. Urs Von Balthasar; la reconsideració del paper del teòleg en l'Església i, sobretot, la seva aposta per les anomenades “veritats definitives”.

1. ALLUNYAMENT DE KARL RAHNER I PROXIMITAT AMB HANS UR VON BALTHASAR

En els seus primers anys com a professor J. Ratzinger publica conjuntament amb K. Rahner algunes de les obres teològiques més emblemàtiques del moment: *Primat i Episcopat*, *Revelació i tradició*³⁷ i escriu el que es pot conside-

rar el seu primer gran llibre: *El nou poble de Déu*. De mica en mica s'anirà diluint aquesta fecunda relació amb K. Rahner fins a arribar a la confrontació en els primers anys de l'acabada de crear Comissió Teològica Internacional per

la diferent concepció sobre el paper del teòleg i de l'esmentada Comissió Teològica Internacional en el govern de l'Església (ajudar a formular el magisteri vs. limitar-se a difondre'l). «En la meua teologia –confessarà anys després– tenen un paper important –a diferència de K. Rahner– les Escripures, els Pares i la dimensió històrica de la revelació»³⁸.

No és una anècdota irrellevant que sigui H. U. von Balthasar qui proposi que J. Ratzinger formi part de l'equip fundador de la revista *Communio*, publicació que es perfila com a alternativa a *Concilium*.

Ratzinger coincideix amb
alguns dels temes,
amb l'estil
i amb la denúncia de fons
que batega en el diagnòstic
de Hans Urs von Balthasar

Al mateix temps que es va refredant la seva relació amb K. Rahner, comença a haver-hi una sintonia entre els seus diagnòstics i els formulats per H. Urs von Balthasar, un dels primers teòlegs que abandera –durant la celebració del mateix concili i al llarg de tot el pontificat de Pau VI– una lectura involutiva del Vaticà II. El teòleg suís critica l'optimisme ingenu que deixa entreveure la *Gaudium et Spes* i la ceguesa dels pares conciliaris per a percebre l'allotjament del pecat en l'entranya mateixa d'aquest

món, al qual concedeixen tanta centralitat en el misteri de la salvació.

No són els “cristians anònims” (aquelles persones que, sense acceptar explícitament Jesús com el Salvador, mantenen, no obstant això, un compromís a favor de l'alliberament i, particularment, dels més pobres) els que portaran la salvació al món –sosté el teòleg de Basilea–, sinó els màrtirs, encara que abracin, com passa amb Còrdula, la palma del martiri a última hora. Els màrtirs –a diferència dels “cristians anònims”– són persones que lliuren la vida perquè coneixen i experimenten que de franc han de donar el que de franc han rebut.

Quan la gràcia de la salvació no es cultiva i cuida, quan el compromís no va degudament acompanyat de la mística i d'una identitat explícitament reconeguda i assumida –recorda H. U. von Balthasar–, el risc d'incórrer en el que anomenava «ateisme cristià» s'incrementa fins a uns nivells insospitats. Aquest és un dels més grans riscos de la recepció conciliar.

J. Ratzinger coincidirà amb alguns dels temes, amb l'estil i amb la denúncia de fons que batega en el diagnòstic de Hans Urs von Balthasar³⁹, amb les modulacions personals oportunes. La “mundanització” de l'Església i l'encavalcament del misteri de Déu només poden ser combatuts amb cristians que presentin un perfil marcat per un coratge evangèlic similar al demostrat per sants i màrtirs al llarg de la història de l'Església. “La sola garantia institucional no serveix per a res si no hi ha les persones que la sostinguin amb les conviccions personals pròpies”⁴⁰.

2. EL SENTIMENT ANTI-ROMÀ I EL PAPER DELS TEÒLEGS

J. Ratzinger declara que hi havia un consens tàcit que l'Església havia de ser el tema principal del Concili Vaticà II i que es reprendria i portaria a terme el camí traçat pel Vaticà I, interromput prematurament a causa de la guerra franco-prussiana de l'any 1870. Al costat d'aquesta gran qüestió corria la relació entre l'Església i el món⁴¹.

No obstant això, poc abans de finalitzar el concili comença a adonar-se –segons declara anys després– que creix cada vegada més la sensació que a l'Església no hi ha res estable, que tot pot ser objecte de revisió. «El Concili tenia tendència a semblar-se a un gran parlament eclesial, que podia canviar-ho tot i revolucionar cada cosa a la seva manera. Era molt evident que creixia un ressentiment contra Roma i la Cúria, que apareixien com el veritable enemic de qualsevol novetat i progrés»⁴².

I mentre creixien les divisions i els enfrontaments, s'afirmava la convicció que si els bisbes podien canviar l'Església, i fins i tot la mateixa fe, per què només ho podien fer ells i no la resta del poble de Déu? A més a més, tot hom sabia que les idees noves que sostenien els bisbes les havien après dels teòlegs. Com a conseqüència d'aquesta influència, bisbes fins aleshores conservadors tornaven progressistes a les seves diòcesis.

El paper dels teòlegs en el concili els va crear «una nova consciència de si mateixos: van començar a sentir-se com els veritables representants de la ciència

i, precisament per això, ja no podien aparèixer sotmesos als bisbes»⁴³. En l'Església, si més no en l'àmbit de l'opinió pública, «tot semblava objecte de revisió, i fins i tot la professió de fe ja no semblava intangible, sinó subjecta a les verificacions dels estudiosos. Després d'aquesta tendència del predomini dels especialistes es percebia una altra cosa: la idea d'una sobirania eclesial popular en la qual el poble mateix estableix allò que vol entendre amb el terme Església, que apareixia ja clarament definida com a poble de Déu. S'anunciava així la idea de "l'Església des de baix", d'"Església del poble", que després, sobretot en el context de la teologia de l'alliberament, es va convertir en el fi mateix de la reforma»⁴⁴.

2.1. La "Declaració de Colònia" (1989)

La divulgació d'aquests diagnòstics i les decisions magisterials que s'estan començant a prendre, comporten que un nodrit grup de teòlegs alemanys, centreeuropeus i de l'àrea mediterrània denunciïn el 1989 les actuacions "autoritàries i excloents" de J. Ratzinger i plantegin la conveniència de prestar més atenció a l'opinió de tots els cristians (*sensus fidelium*), tant en la promulgació magisterial com en el govern eclesial. És el que es coneix com la "Declaració de Colònia".

Aquesta denúncia i la proposta subsequent són interpretades pel sector ma-

goritari de la cúria vaticana com una inacceptable invitació al fet que l'Església capituli davant la mentalitat de l'època i com una justificació de tot el que comporta "resistència" i crítica davant el magisteri catòlic. Una de les conseqüències d'aquesta "Declaració de Colònia" és el naixement del moviment "Som Església", ocupat a enfosquir –segons diu aquest sector majoritari de la cúria vaticana– la imatge de Joan Pau II i del seu prefecte per a la Doctrina de la Fe. A partir d'aquest moment s'incrementen, entre altres, les acusacions de proposar un magisteri exempt de misericòrdia amb relació a la moral sexual i de mirar cap a un altre costat quan es topa amb la pandèmia de la sida.

La reacció no es fa esperar. I arriba en forma d'una instrucció sobre la vocació eclesial del teòleg (*Donum veritatis*, 1990), una encíclica sobre la primàcia de la veritat (*Veritatis splendor*, 1993) i, sobretot, la revisió de la professió de fe en la carta apostòlica *Ad tuendam fidem* (1998), amb la posada de llarg de les anomenades "veritats definitives".

2.2. La instrucció *Donum veritatis* sobre la vocació eclesial del teòleg (1990)

La ràpida socialització de la "Declaració de Colònia" i la força del moviment provocat determinen que tornin a desaparèixer totes les alarmes sobre la urgència de cuidar la unitat i la veritat, cosa que passa per recuperar la centralitat que té el ministeri episcopal com a autoritat magisterial i la funció secundària del teòleg amb relació a l'esmentat mi-

nisteri. És una preocupació que es plasma en la instrucció *Donum veritatis* sobre la vocació eclesial del teòleg (1990)⁴⁵. L'esmentada instrucció reconeix l'important paper dels teòlegs durant la preparació i realització del Concili Vaticà II, però aquest reconeixement no obsta perquè també se'ls responsabilitzi de les crisis patides per l'Església en el postconcili.

El magisteri, indica la Instrucció, no és un ministeri extrínsec a la veritat cristiana ni res sobreposat a la fe. Neix, més aviat, de la seva entranya, consisteix en el servei a la paraula de Déu i és una institució estimada positivament per Crist com un element constitutiu de l'Església. Compta amb l'assistència de l'Esperit Sant promès per Jesús, fet que l'habilita per a proposar enunciats «de manera definitiva» sobre qüestions que «encara que no estiguin contingudes en les veritats de fe, es troben, no obstant això, íntimament lligades a elles, de tal manera que el caràcter definitiu d'aquestes afirmacions deriva, en darrer terme, de la mateixa Revelació". Aquestes veritats "poden ser ensenyades infal·liblement pel Magisteri"⁴⁶. Per la seva part, és competència del teòleg «aconseguir, en comunió amb el magisteri, una comprensió cada cop més profunda de la Paraula de Déu continguda en l'Esclusiva inspirada i transmesa per la tradició viva de l'Església»⁴⁷.

El magisteri és conscient, reconeix la Instrucció, que existeix una decantació doctrinal al llarg del temps. Però aquest reconeixement no justifica actituds i plantejaments relativistes davant dels enunciats de fe proposats ni permet constituir el propi discurs teològic en

«una instància autònoma i exclusiva per a jutjar la veritat d'una doctrina»⁴⁸. Per això, cal clarificar el dissentiment d'alguns teòlegs amb relació al magisteri, indicant seguidament la impropedència de constituir el seu propi discurs en una mena de «magisteri paral·lel»⁴⁹ o la incoherència d'invocar el respecte degut als drets humans en assumptes doctrinals. Per sobre d'aquesta demanda es troba «la força de la veritat mateixa»⁵⁰ i el respecte que es mereix. Quan un teòleg no sintonitza amb el sentir eclesial és sobrer apel·lar als esmentats drets humans perquè és ell qui entra en contradicció «amb el compromís que lliurement i conscientment ha assumit d'ensenyar en nom de l'Església»⁵¹. Per tant, té tota la llibertat del món per a deixar d'exercir en nom del magisteri i en comunió amb ell.

Finalment, tampoc no és procedent apel·lar a la pròpia consciència. Aquest recurs és vàlid –indica la Instrucció– quan es tracta de prendre una decisió. Però no ho és quan està en joc la veritat d'un enunciat doctrinal. Recórrer a la pròpia consciència per justificar la col·lisió amb el magisteri de l'Església és incompatible amb l'economia de la Revelació i amb la seva transmissió a l'Església. «Els enunciats de fe constitueixen una herència eclesial, i no el resultat d'una investigació purament individual i d'una crítica lliure de la Paraula de Déu. Separar-se dels pastors que vetllen per mantenir viva la tradició apostòlica és comprometre irreparablement el nexce mateix amb Crist»⁵².

Per tant, no es poden aplicar a l'Església els criteris de conducta que tenen la seva raó de ser en la societat civil o en les regles de funcionament d'una democràcia o en la mentalitat dominant en el medi ambient. Quan es recorre a aquestes instàncies –amb l'absolutització dels arguments i comportaments resenyats– és perquè hi ha «una pèrdua greu del sentit de la veritat i del sentit d'Església»⁵³.

2.3. L'objectivitat de la veritat: *Veritatis splendor* (1993)

L'encíclica *Veritatis splendor* (1993) prolonga el diagnòstic explicitat en ocasió de la *Instrucció sobre la vocació eclesial del teòleg* (1990). És un text magisterial important perquè emfatitza la influència de la sensibilitat social i cultural en la vida eclesial i, d'una manera particular, entre els teòlegs, i marca el camí que seguirà l'Església en la seva relació amb el món durant els pontificats de Joan Pau II i Benet XVI.

A partir d'aquesta encíclica s'oficialitza el que fins ara era una posició minoritària en la manera d'entendre i viure la relació de l'Església amb el món. Es tracta, òbviament, d'una perspectiva bastant allunyada de la posada en escena –per bé que amb una certa dosi d'ingenuïtat– pels pares conciliaris al Vaticà II quan van debatre i aprovar la constitució pastoral *Gaudium et Spes* sobre la relació de l'Església en el món.

3. EL RECURS A LES VERITATS “DEFINITIVES”: LA CARTA APOSTÒLICA *AD TUENDAM FIDEM* (1998)

L'any 1998 es publica la revisió de la *professio fidei* i del jurament de fidelitat per als candidats a ministeris eclesials i per als teòlegs.

3.1. La *professio fidei*

En aquesta professió de fe s'afegeixen al credo niceno-constantinopolità tres paràgrafs en els quals es jura el següent:

Crec, també, amb fe ferma, tot allò que es conté en la paraula de Déu escrita o transmesa per la tradició, i que l'Església proposa per a ser cregut, com a divinament revelat, mitjançant un judici solemne o mitjançant el magisteri ordinari i universal. *Accepto* i retinc fermament, així mateix, totes i cadascuna de les coses sobre la doctrina de la fe i els costums, proposades per l'Església d'una manera definitiva.

M'adhereixo, a més, amb religió obsequi de voluntat i entesa, a les doctrines enunciades pel pontífex romà o pel col·legi dels bisbes quan exerceixen el magisteri autèntic, encara que no tinguin la intenció de proclamar-les amb un acte definitiu⁵⁴.

L'actual codi de dret canònic preveu la primera i la tercera categoria mitjançant «sancions justes» per als qui dissenyem, però no hi ha cap menció per a la segona categoria, les doctrines de-

finitives. La carta apostòlica omple aquest buit.

3.2. El comentari de Joseph Ratzinger i Tarcisio Bertone

Les principals formes amb les quals tradicionalment s'ha presentat el magisteri són –a la llum dels concilis Vaticà I i II– tres: l'extraordinari (infal·lible), l'ordinari i universal (igualmente infal·lible) i l'autèntic (fal·lible).

A aquestes formes tradicionals de magisteri cal afegir-hi –segons el comentari que fan J. Ratzinger i T. Bertone a la carta apostòlica– les veritats “definitives”, és a dir, aquelles veritats proposades com a universals i irreformables però que no són definides. Es fonamenten en l'assistència de l'Esperit Sant al magisteri i, per tant, en la infal·libilitat que li és pròpia. Es proclama amb la finalitat de mantenir la comunió eclesial al voltant d'una veritat o praxi disputada l'accés comú a la qual és molt difícil i que cal admetre religiosament com a definitives («*tamquam definitive tenenda*») per la seva connexió directa amb el dipòsit de la fe o per un «nexe lògic» o «històric»⁵⁵.

J. Ratzinger i T. Bertone sostenen que la infal·libilitat del magisteri actua tant en una definició solemne com en una declaració definitiva. Per tant, perquè la infal·libilitat entri en acció no s'exigeix una definició solemne⁵⁶. És així

com es recorre a una nova i sorprenent forma de magisteri per a dirimir determinades qüestions disputades (les veritats “definitives”) dotant-les d’un abast inusitat en la vida de l’Església⁵⁷.

Finalment, en el comentari de J. Ratzinger i T. Bertone s’indica que són doctrines definitives ensenyades amb el carisma de la infal·libilitat les referides a la naturalesa il·lícita de la prostitució i la fornicació, la condemna de l’eutanàsia, l’ordenació sacerdotal reservada als homes o la declaració de Lleó XIII per la qual les ordenacions anglicanes eren nul·les i invàlides.

**Ratzinger i Bertone sostenen
que la infal·libilitat
del magisteri actua
en una definició solemne
i en una declaració definitiva**

L’explicació donada per J. Ratzinger i T. Bertone va provocar una perplexitat generalitzada en el món teològic i va tenir una importància enorme en la relació amb altres confessions cristianes (en especial en allò relacionat amb el sacerdoti de la dona), amb els mateixos bisbes i, per descomptat, amb els fidels, ja que el rebuig d’aquestes doctrines o negar-se a donar-los “un assentiment ferm i definitiu” comporta la pèrdua de la plena comunió amb l’Església Catòlica, és a dir, implica incórrer en heretgia o, si més no, comporta la retirada de l’autorització per a ensenyar, com així ha succeït a R. Nugent per no haver acceptat

com a definitius determinats posicionaments del magisteri referits a l’homosexualitat⁵⁸.

3.3. Crítica reacció de la conferència episcopal alemanya

No sobta que la conferència episcopal alemanya posés moltes traves per a aplicar el *motu propi*. Concretament indica que en el primer dels paràgrafs del jurament es trenca la unitat de l’Escriptura i de la tradició –allò ensenyat expressament pel Vaticà II– a favor de dues realitats separades: “la paraula de Déu escrita o transmesa per la tradició”. L’Escriptura i la tradició queden juxtaposades en la definició proposada mitjançant una “o”. Aquesta va ser, precisament, la posició defensada al Vaticà II pels partidaris d’una concepció restrictiva de la revelació, cosa que finalment no va prosperar⁵⁹.

En el postconcili, J. Ratzinger ja havia denunciat que el dogma es veia com “un vincle exterior” i no com la «font vital» que possibilita «coneixements nous»⁶⁰. Però en el segon dels paràgrafs s’afirma –contràriament als ensenyaments del Vaticà I i II– la infal·libilitat del papa per a assumptes secundaris de la fe, sense tenir en compte que es tracta únicament d’una opinió teològicament ben argumentada si bé l’aplicació de la qual és molt contestada.

I, finalment, en el tercer dels paràgrafs s’exigeix rígidament –denuncien els bisbes alemanys– l’anomenat “*obsequium religiosum*” per a assumptes propis del magisteri autèntic.

Com es pot apreciar, la conferència episcopal alemanya va tenir greus re-

serveis a l'hora d'acceptar i aplicar aquest jurament de fidelitat. Per això, no l'exigia inicialment als fidels.

A la tardor de 1999, però, la cúria vaticana insta insistentment els bisbes alemanys a posar-lo en vigor, cosa que finalment es decideix en l'assemblea episcopal de la primavera de l'any 2000 acompanyant-lo d'una explicació redactada per la comissió de la fe. En aquesta declaració es recorda que la competència del papa per a jutjar definitivament en el camp dels ensenyaments secundaris de la fe no passa de ser una sentència teològica ben argumentada i que la seva aplicació és un fet fortament contestat. Pel que fa a la petició de l'*obsequium religiosum*, s'indica expressament que és possible un desacord lleial sota determinades condicions per part dels teòlegs.

Però les conseqüències d'aquest "motu propi" no acaben aquí. També afecten els bisbes, successors dels apòstols. Així, per exemple, si un prelat expressa públicament el seu desacord amb el papa en algunes de les anomenades veritats "definitives" podria ser «castigat amb una pena justa» que, sense arribar a l'excomunió, podria comportar la privació del seu ofici, en el cas que es mantingués en la seva posició després d'haver estat advertit com cal. Que llunyà queda el Concili Vaticà II quan sostenia que els bisbes no havien de «considerar-se com a vicaris dels Pontífexs Romans»! (LG 27).

Amb la publicació de la carta apostòlica *Ad tuendam fidem* ens trobem amb un desenvolupament doctrinal tan important com la mateixa definició de la infal·libilitat del papa pel Vaticà I el 1870. A més, el fet d'afegir-lo al credo nicenoconstantinopolità no contribueix gens a la unitat ecumènica. El que s'ha fet i la manera com s'ha fet són completament nous. I no hi ha cap precedent en tota la història de la cristiandat.

No cal estranyar-se que J. Moingt es preguntí com cal tenir com a "definitivament" tancat des de la fe un debat generalment considerat obert a la investigació⁶¹. A aquesta veu se li han sumat d'altres que entenen que aquesta forma de governar emparant-se en les anomenades veritats "definitives" és un pas més en la involució d'una Església que prefereix imposar una doctrina no tant per la força de les seves argumentacions teològiques sinó per l'amenaça de sancions. Els últims anys, prossegueixen aquests teòlegs, s'ha anat passant –parafraçant J. I. González Faus– de l'autoritat de la fe a la fe en l'autoritat, de la fonamentació teològica a l'autoritat del càrrec, del diàleg a la uniformitat doctrinal⁶². I no únicament en la relació de la cúria vaticana amb la resta de les esglésies locals, sinó també en el si de moltes diòcesis, ja que s'acaba apadrinant una forma de govern, si més no, autocràtica que en el millor dels casos escolta, però no fa cas d'allò manifestat.

3. EL PAPAT DE BENET XVI

La tercera etapa, inaugurada a la primavera de 2005, comença amb el seu papat com a Benet XVI. És un temps en el qual semblen haver passat a un segon pla el llenguatge i la forma autoritària de la fase precedent i en què entra en escena un estil molt més propositiu.

Són positivament ressenyables els seus posicionaments sobre la laïcitat de l'Estat, sobre la necessitat que l'Església es recol·loqui en el nou marc polític i sobre l'ecumenisme. No obstant això, els seus comentaris sobre l'Islam i la violència, el seu diagnòstic de la conquesta de l'Amèrica Llatina, el seu aparent fracàs en l'intent de renovar la cúria, la seva denúncia sobre la "prostitució" del teòleg⁶³ i la *Notificatio* a Jon Sobrino són alguns dels senyals que contradiuen –si més no, de moment– el canvi pronosticat per alguns cardenals electors, i fins i tot, teòlegs.

La publicació del primer volum de la cristologia com a teòleg particular

mostra la figura d'un papa més ocupat a testimoniar la fe i encoratjar que a tallar i curar. No obstant això, és una tasca que no abasta plenament el seu objectiu, ja que en molts moments reapareix, malgrat la seva inqüestionable bona voluntat, el teòleg fonamental que no ha oblidat ni ha renunciat a reprendre algunes de les qüestions plantejades al llarg de la seva trajectòria, particularment, les referides a la relació entre revelació i tradició, així com també entre sagrada escriptura i magisteri. Aquest fet és constatable, per exemple, en la centralitat que concedeix a la seva singular interpretació de l'evangelista Joan. I, des d'aquesta, a moltes de les

qüestions polèmiques tractades en el seu període com a prefecte de la Congregació per a la Doctrina de la Fe.

3.1. La centralitat de Joan

És cert que en aquest primer volum de la cristologia hi ha moltes referències als sinòptics, però també ho és que no ocupen el lloc capital que, finalment, es concedeix a Joan. El quart evangelista subratlla el record i la memòria, fet capital per a un platònic i agustinian. El recordar de què parla Joan, sosté Benet XVI, no és el resultat d'un mer procés psicològic o intel·lectual en l'àmbit privat, sinó un esdeveniment eclesial que –en estar guiat per l'Esperit Sant– transcendeix l'esfera pròpiament humana del comprendre i el conèixer, mostra la cohesió entre l'Escriptura i la realitat i ens guia a tota la veritat sencera.

la referència a
la història de Jesús té
una importància secundària
a l'articular-se
des de la primacia del
“record” viu que ens arriba

Consegüentment, el quart evangelista deixa oberta a cada època i generació –gràcies al comprendre en el recordar– una via de millor i més profunda comprensió d'aquesta veritat. És un camí que, anant més enllà de la historicitat dels esdeveniments i de les paraules, ens introdueix «en aquella profunditat que

procedeix de Déu i condueix a Ell», és a dir, «ens mostra verdaderament la persona de Jesús, tal com era, i per això ens mostra Aquell que no tan sols era, sinó que és; Aquell que, en tots els temps, pot dir en la forma de present: “Jo sóc” “Abans que Abraham fos, Jo sóc” (Jn 8,58). Aquest Evangeli ens mostra el verdader Jesús i podem usar-lo tranquil·lament com a font de Jesús»⁶⁴.

Com es pot apreciar, la referència a la història de Jesús té una importància secundària en quedar articulada des de la primacia del “record” viu que ens arriba. J. Ratzinger sintonitza en aquesta aposta amb els seus mestres sant Agustí i sant Bonaventura i amb el seu amic H. Urs von Balthasar, malgrat que apunti en alguna ocasió –encertadament, per cert– que una fe que s'oblidi de la dimensió històrica es converteix en “gnosticisme” perquè descuida la carn, l'encarnació i la verdadera història⁶².

En aquesta aposta pel quart evangeli no solament reapareixen referències tan importants en la biografia teològica de J. Ratzinger com el nexa entre conèixer i recordar, història i fe, Esperit Sant i magisteri o revelació i tradició, sinó que es justifiquen, entre altres punts, la seva concepció de “la” veritat i la seva posició favorable a l'anomenada exegesi canònica.

3.2. Veritat i evidència

Hi ha un qüestió de fons que ocupa tota la biografia teològica de J. Ratzinger i aquesta cristologia de principi a fi: la seva passió per mostrar la capacitat seductora de Jesús, “la” veritat per excel·lència.

Benet XVI sempre ha tingut un interès particular per argumentar la relació existent entre veritat i evidència. El seu allunyament de la neoescolàstica i el seu assentament agustinian troben aquí una explicació correcta. No té res d'estrany que ara subratlli el costat espiritual de qui s'autopresenta —per a escàndol dels jueus i estranys— no solament com «el camí i la vida» sinó, sobretot, com “la” veritat. I que ho faci reclamant per a si mateix l'evidència pròpia de tota bellesa i la capacitat de seducció i fascinació que li és pròpia.

Aquesta és una legítima accentuació que compta amb una fecunda i rica tradició en la història de la teologia. Però és una perspectiva entre altres de possibles, igualment arrelades en la tradició cristiana.

N'hi ha, per exemple, d'altres més atentes a mostrar que “la” veritat de Déu consisteix precisament en el seu amor i, d'una manera particular, en la seva associació amb els crucificats d'aquest món. Són cristologies que mostren àmpliament que el seguiment de Jesús “verifica” (és a dir, es fa veritat) en els benaurats als quals està associat, per pur amor, d'una manera preferent. I que, com a conseqüència d'aquesta associació —només acceptable i comprensible en la fe—, és consol per a uns i agulló per a altres.

La concepció que Benet XVI té de la veritat explica que en les seves referències als sants pares no faci ressaltar com cal una dada incontestable per a aquells: que els pobres són els vicaris de Crist i que en aquesta veritat s'allotja una capacitat de seducció capaç de comoure tothom, començant pels matei-

xos pares grecs i llatins, seguint per gairebé tots els sants i místics i continuant per les persones de bona voluntat de tots els temps.

És cert que a aquesta comprensió de la veritat li ronda el risc de l'“ateisme cristià”. Però no és menys cert que la perspectiva marcadament platònica i agustiniana a la qual s'apunta J. Ratzinger ha d'eludir els riscos del doctisme o intel·lectualisme i de l'espiritualisme alliberat i cec. En definitiva, del “gnosticisme” que encertadament denuncia en la seva cristologia.

Pocs discuteixen que Mt 25,31 i 1Joan 4,8 són dos textos amb una força indubtable per a marcar la teologia de tots els temps. Així ha passat sempre, amb la dramàtica excepció del segle XIX i part del XX, un temps en el qual l'Església, ocupada a curar-se les ferides patides per la pèrdua dels estats pontificis i per treure's de sobre les ingerències dels poderosos d'aquest món, acaba descuidant la centralitat dels pobres i deixa que el marxisme s'apropriï violentament d'aquesta veritat.

Des d'aleshores, una part de l'Església catòlica ha tingut unes dificultats enormes per distingir entre els atributs inacceptablement violents i autoritaris de la reivindicació marxista i l'arrel radicalment evangèlica que batega en la seva defensa del proletariat i, per extensió, dels pobres. I com a conseqüència d'això, ha tingut dificultats per superar una concepció paternalista o merament assistencialista de la pobresa i obrir-se a una consideració estructural d'aquesta pobresa. Aquest és un fet evident en la biografia teològica de J. Ratzinger. Una legítima i argumentada

prevenió davant del marxisme triomfant, durant la seva època com a professor i bisbe, sembla haver-se convertit –un cop derrotat ideològicament amb la caiguda del mur de Berlín– en un prejudici difícilment superable.

És desitjable que, sense renunciar a una oportuna crítica sobre les manifestacions contemporànies del pelagianisme, s'acompanyi l'esmentada crítica de cauteles similars davant les variants actuals del docetisme (en el fons, confessió de paraula sense coherència de vida ni experiència mística). Aquest és, certament, l'error més estès i més dissolvent d'aquells que en els nostres dies amenacen la fe cristiana i sobre el qual es troba a faltar una consideració crítica en aquesta cristologia i en la seva precedent biografia teològica. Si més no, tan contundent i insistent com la que es fa del pelagianisme o "ateisme cristià".

És així com "la" veritat manifestada en Jesús podrà ser mostrada en tot el seu abast i amb totes les seves conseqüències. I és així com evidenciarà la seva inqüestionable capacitat per a seduir i, també, escandalitzar.

3.3. Recel a l'exegesi historicocrítica

Jesucrist era presentat en els anys trenta –afirma Benet XVI– a partir dels Evangelis, per la qual cosa, a través de l'home Jesús es feia visible Déu i a partir de Déu es podia veure la imatge de l'autèntic home. En els anys cinquanta sorgeix el debat sobre el Jesús històric i el Crist de la fe allunyant-se l'un de l'altre. I ho fa de bracet amb la investigació historicocrítica. Quin significat pot

tenir la fe en Crist si l'home Jesús era tan diferent de com l'havien presentat els evangelistes i de com l'anuncia l'Església partint dels Evangelis?⁶⁶ S'inicia un procés de reconstrucció del Jesús històric que té més relació amb la biografia dels seus autors que amb el mateix Jesús.

La conseqüència de tot això és –diagnostica J. Ratzinger– un Jesús històric cada cop més allunyat de nosaltres perquè en realitat en sabem molt poc. En aquest corrent es troba R. Schnackenburg, per a qui només ens queda la història de les tradicions i de les redaccions.

Aquesta conclusió, sentència Benet XVI, és «dramàtica per a la fe» perquè la deixa sense una referència certa i la relació amb Jesús corre el risc de suspenjar-se en el buit o, en el millor dels casos, en les idees de l'exegeta de torn⁶⁷. La Bíblia queda incapacitada per a parlar del Déu vivent i s'estén la convicció que quan ens acostem a l'Esclitura i la comentem, en realitat estem parlant de nosaltres mateixos. Pitjor encara: estem decidint què pot fer Déu i què volem o hem de fer nosaltres⁶⁸.

Aquesta manera d'acostar-se a l'Esclitura acaba segrestant la comunió de Jesús amb el Pare. En ella consisteix la singularitat del Jesús històric. Sense ella no es pot comprendre res. I només partint d'ella es pot entendre tot, fins i tot en els nostres dies⁶⁹.

3.4. La lògica "catòlica"

La valoració contundent que J. Ratzinger formula de l'exegesi histori-

cocrítica (i les conseqüències que comporta) porta a recordar, un cop més, la importància suprema de donar primacia a l'anomenada lògica “catòlica” enfront d'altres lectures de l'Esclusura excessivament marcades per biografies personals o per legítimes –però, sovint, limitades– accentuacions personals.

Des dels temps del PseudoDionís sabem que tota teologia que es preï d'ella mateixa ha de cuidar l'encarnació del Fill i la resurrecció del Crucificat. També sabem que la riquesa del misteri que se'ns lliura en Jesucrist només pot ser expressada mantenint en l'equilibri inestable –propi de tot pensament “catòlic”– aquestes veritats que per a un pensament racionalment estret són percebudes com a contradictòries o impossibles d'articular: Jesús i Crist, transcendència i immanència, revelació i història o Esclusura i tradició. I sabem, igualment, que la pluralitat de discursos teològics és conseqüència d'acostar-se a un misteri que excedeix la nostra capacitat comprensiva i també d'adoptar diferents punts de partida: no és el mateix aproximar-se des d'inquietuds veritatives que fer-ho des d'inquietuds estètiques o amoroses. En qualsevol cas, perquè tota aproximació sigui efectivament “catòlica” haurà d'integrar les veritats a les quals altres perspectives són més sensibles i ser molt conscient, al mateix temps, dels riscos que envolten la perspectiva adoptada.

Amb la seva aposta per l'“exegesi canònica” J. Ratzinger parteix –com a agustiniana que és– del Crist de la fe i des d'ell s'encamina al Jesús històric: «Jo només busco, més enllà de les meres interpretacions historicocrítiques, aplicar

els criteris metodològics nous, que ens permeten una interpretació pròpiament teològica de la Bíblia i que exigeixen la fe, sense per això voler i poder renunciar de cap manera a la serietat històrica»⁷⁰. És una perspectiva teològica i espiritual legítima, atenta a la il·luminació interior que arriba de dalt de tot i ràpida a contemplar fascinat el misteri diví. El Crist de la fe és el punt de partida axiomàtic de la seva teologia i espiritualitat: a Crist –ve a dir J. Ratzinger– o «se'l pren com un boig o se'l segueix com un boig». És cristià qui ha quedat seduït per la contemplació d'un misteri capaç d'il·luminar totes les parcel·les de l'existència. Quan això succeeix, el cartesià *cogito ergo sum* es converteix en un “catòlic” *cogitor ergo sum* (“Sóc pensat, doncs existeixo”). Aquesta és la lloable inquietud que batega en la seva aposta per l'“exegesi canònica”. «Només a partir de Déu es pot comprendre l'home i només si viu en relació amb Déu, la seva vida es fa justa. Déu no és un desconegut llunyà. Ens mostra la cara en Jesús; en el seu fer i en la seva voluntat reconeixem els pensaments i la voluntat de Déu mateix»⁷¹.

3.5. Risc de subjectivisme

Però com tota aposta, presenta –si s'analitza a la llum de la història de l'espiritualitat– indubtables limitacions. I no n'és la menor la proclivitat a afavorir interpretacions “eisegètiques”, és a dir, projectives de desitjos i sentits aliens –i fins i tot enfrontats– al Jesús de la història. Perquè el recurs a Crist no acabi convertint-se en la recerca d'un analgèsic, d'un placebo, d'un *hippy* fascinant,

d'un postmodern degudament autocentrat o d'un fidel més dòcil a l'autoritat eclesial que a la paraula del Mestre es necessita la referència del Crucificat, del Jesús històric. Gràcies a ell sabem, per exemple, que el nostre centre és "excèntric", és a dir, que passa fora de nosaltres, de la nostra subjectivitat, dels nostres desitjos, aspiracions, il·lusions i que s'actualitza en els crucificats d'aquest món.

el Jesús del querigma
és més que el Jesús històric,
però el Jesús històric
ha de continuar essent
el criteri últim
de la identitat cristiana

Per això, cal recordar que al costat d'aquesta perspectiva a la qual legítimament J. Ratzinger atorga la primacia, hi ha la que, partint del Jesús històric, aproxima al Crist. I, en apropar-lo, estalvia el risc masoquista que envolta tot seguidor que es queda únicament en la contemplació del Crucificat. És la perspectiva en la qual estan entestats, d'ençà de Käsemann, una bona part dels exegetes i teòlegs catòlics que estan convençuts, amb Benet XVI, que el Jesús del querigma és més que el Jesús històric, però també que el Jesús històric ha de continuar essent el criteri últim de la identitat cristiana i de tota cristologia; com ho va ser per a Pau, els evangelistes, el redactor de la carta als Hebreus i el de l'Apocalipsi.

Aquesta circularitat entre Crist i Jesús des de la primacia de la història és un fet –recorden aquests teòlegs i exegetes– que ha perviscut al llarg de la història de l'Església, malgrat que la tradició cristiana mai no hagi considerat convenient canonitzar la història de Jesús (O. Tuñí).

I per si de cas aquest argument sobre la primacia del Jesús històric per damunt del Crist de la fe no fos suficient, cal recordar que és el criteri reivindicat per la declaració *Dominus Iesus* en el seu crític i interessant diàleg amb aquelles posicions que fan de la màxima «Jesús separa, l'Esperit uneix» l'axioma configurador de la seva perspectiva. Joan Pau II recorda encertadament que l'Esperit de què parlem i al qual ens referim és l'Esperit de Jesús, el ressuscitat d'entre els morts, és a dir, l'històric.

Per tant, el fet d'anar "més enllà" de la dada històrica que legítimament reivindica Benet XVI emparant-se en l'"exegesi canònica" està obligat a passar, més tard o més d'hora, pel gresol del Jesús històric, el Crucificat que s'actualitza en els crucificats d'aquest món. És aquest gresol el que evita incórrer en el risc "eisegètic" indicat amb els espiritualismes, subjectivismes i manipulacions sobre els quals van alertar incansablement els sants i els místics. Entre ells, santa Teresa i sant Ignasi.

El sant basc diu en la seva autobiografia que va aprendre a renunciar a «grans notícies i consolacions espirituals» i a «noves intel·ligències de coses espirituals i nous gustos», en particular, quan li venien en hores de somni o de treball perquè li impossibilitaven fer el que havia de fer⁷².

I santa Teresa, la mística castellana escriu que «és falta d'humilitat voler que se us doni el que mai no heu meregut», que «està molt a prop de ser enganyat o d'estar en perill», que ningú no està segur que aquest camí sigui el que li convé i que «la mateixa imaginació, quan hi ha un gran desig, veu allò que vol»⁷³.

Per això, no és sobrer recordar, en aquesta ocasió al costat de J.Sobrino, que la creu de Jesús és la dada definitiva que critica tots els absoluts (i mèto-

des teològics) perquè no és ni pot ser cap absolut.

Aquesta és l'assignatura pendent de l'"exegesi canònica" aplicada per J. Ratzinger en el primer volum de la seva cristologia, malgrat que no faltin reiterades ressenyes a la situació dramàtica del continent africà.

No obstant això és una referència que no acaba configurant la seva perspectiva teològica i que gairebé sempre se sosté en un diagnòstic més religiós i cultural que polític o econòmic.

1. J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Città del Vaticano - Milano, 2007, pàg. 20.
2. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, pàg. 12.
3. BENET XVI, *Trobada del Sant Pare amb els bisbes de Suïssa. Discurs de*. Sala Bolonya, dimarts 7 de novembre de 2006.
4. BENET XVI, *Trobada...*
5. G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca, Sígueme, 1982, pàg. 14.
6. G. GUTIÉRREZ, *Dios o el oro en las Indias (s.XVI)*, Salamanca, Sígueme, 1990, pàg. 130.
7. G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Lima, CEP, 1986, pàg. 24.
8. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica...*, pàg. 14.
9. J. RATZINGER, *Mi vida. Autobiografía*, Madrid, Encuentro, 2006, pàg. 177.
10. RATZINGER, *Mi vida...*, pàg. 159-160: La consciència és que s'instal·la en la consciència eclesial una idea d'una sobirania eclesial popular en la qual el poble mateix estableix allò que vol entendre amb el terme església, que ja es defineix com a poble de Déu. És una anticipació de la idea de l'"Església des de baix" o de l'"Església del poble".
11. J. RATZINGER, *Sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio. Una conversación con P. Seewald*, Madrid, Palabra, 1997, pàg. 45.
12. RATZINGER, *Mi vida...*, pàg. 89.
13. RATZINGER, *Sal de la tierra...* pàg. 36. Cf. també pàg. 72: «La meua teologia té un cert caràcter bíblic i fins i tot patristic, sobretot, agustinà».
14. RATZINGER, *Sal de la tierra...* pàg. 37.
15. S. BONAVENTURA, *Hexaemeron*, 22. 21.
16. RATZINGER, *Sal de la tierra...* pàg. 69.
17. RATZINGER, *Mi vida...*, pàg. 120-121.
18. RATZINGER, *Mi vida...*, pàg. 150.
19. RATZINGER, *Mi vida...*, pàg. 150.
20. RATZINGER, *Mi vida...*, pàg. 150.
21. RATZINGER, *Sal de la tierra...* pàg. 207.
22. Si bé és cert –sosté l'Aquinat– que la revelació s'encarrega de confirmar algunes de les veritats aconseguides amb l'auxili de la raó natural, també és cert que n'hi ha d'altres que ha de precisar i, finalment, no falten les que pressuposa la fe. La revelació és una llum per a la raó i aquesta conserva sempre les seves funcions, fins i tot quan ha d'abordar una qüestió de fe.
23. RATZINGER, *Mi vida...*, pàg. 107-108.
24. RATZINGER, *Mi vida...*, pàg. 148.
25. RATZINGER, *Mi vida...*, pàg. 148.
26. RATZINGER, *Mi vida...*, pàg. 148.
27. RATZINGER, *Mi vida...*, pàg. 146.
28. RATZINGER, *Mi vida...*, pàg. 146.
29. RATZINGER, *Mi vida...*, pàg. 148.
30. RATZINGER, *Mi vida...*, pàg. 99.
31. RATZINGER, *Mi vida...*, pàg. 153.
32. RATZINGER, *Sal de la tierra...* pàg. 79.
33. RATZINGER, *Sal de la tierra...* pàg. 80.
34. RATZINGER, *Sal de la tierra...* pàg. 81.
35. RATZINGER, *Sal de la tierra...* pàg. 83.
36. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1972, pàg. 17.
37. K. RAHNER Y J. RATZINGER, *Revelación y tradición*, Barcelona, Herder, 1970.
38. RATZINGER, *Mi vida...*, pàg. 152.
39. H. ÜRS VON BALTHASAR - J. RATZINGER, *¿Por qué soy todavía cristiano? ¿Por qué permanezco en la Iglesia?*, Salamanca, Sígueme, 2005. En l'original alemany: *Zwei Plädoyers (Dos discursos finals)*.
40. RATZINGER, *Mi vida...*, pàg. 52.
41. RATZINGER, *Mi vida...*, pàg. 144.

42. RATZINGER, *Mi vida...*, pàg. 158.
43. RATZINGER, *Mi vida...*, pàg. 159.
44. RATZINGER, *Mi vida...*, pàg. 159-160.
45. CONGREGACIÓ PER A LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucció «Donum veritatis», sobre la vocació eclesial del teòleg*, AAS 82 (1990).
46. CONGREGACIÓ, *Instrucció...*, n. 16.
47. CONGREGACIÓ, *Instrucció...*, n. 6.
48. CONGREGACIÓ, *Instrucció...*, n. 28.
49. CONGREGACIÓ, *Instrucció...*, n. 34.
50. CONGREGACIÓ, *Instrucció...*, n. 36.
51. CONGREGACIÓ, *Instrucció...*, n. 37.
52. CONGREGACIÓ, *Instrucció...*, n. 38.
53. CONGREGACIÓ, *Instrucció...*, n. 39. Joan Pau II reitera aquest punt important. Cf. 24 de novembre de 1995: JOAN PAU II, *Teologia i Magisteri. Discurs de S. S. Joan Pau II a l'Assemblea plenària de la Congregació per a la Doctrina de la Fe*.
54. JOAN PAU II, *Carta Apostòlica donada en forma de "Motu Propri" "Ad tuendam fidem", amb la qual s'introdueixen algunes normes en el Codi de Dret Canònic i el Codi de Cànon de les Esglésies Orientals*, Ciutat del Vaticà, 1998.
55. J. M. ROVIRA BELLOSO, *Introducció a la teologia*, Madrid, BAC, 1996, pàg. 261; R. G. GAILLARDETZ, «The ordinary universal magisterium: unresolved questions», *Theological Studies*, 63 (2002), pàg. 447-471.
56. J. RATZINGER - T. BERTONE, Nota doctrinal il·lustrativa de la fórmula conclusiva de la "professio fidei", n. 6, 7, 8, 9.
57. Aquesta és una tesi que ja figura en la instrucció sobre la vocació eclesial del teòleg (JUAN PABLO II, «Instrucció de la congregació para la doctrina de la fe», *Donum veritatis*, 1990, n° 16, 23, 24, DzH, 4874, 4877, 4878).
58. Podeu veure un resum de l'afer R. Nugent a *Selecciones de teologia*, 171 (2004), pàg. 174-175.
59. L.A. SCHÖKEL, «El dinamismo de la tradición», dins L.A. SCHÖKEL i A.M. ARTOLA, *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la constitución Dei Verbum*, Bilbao, Mensajero, 1991, pàg. 243-283.
60. RATZINGER, *Mi vida...*, pàg. 106.
61. J. MOINGT, «Sur un débat clos», *RSR*, 82/3 (1994), pàg. 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), pàg. 161-173.
64. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, pàg. 275.
65. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, pàg. 268.
66. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, pàg. 7.
67. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, pàg. 8.
68. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, pàg. 58.
69. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, pàg. 10.
70. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, pàg. 19.
71. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, pàg. 157.
72. IGNASI DE LOIOLA, *Autobiografia*, n. 26, 54, 82 i ss.
73. SANTA TERESA DE JESÚS, *Moradas*, 6, c. 9.16.

Nota: El llibre citat J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret* (Città del Vaticano - Milano, 2007), també té edició en català: Joseph RATZINGER (BENET XVI), *Jesús de Natxaret*, Barcelona, Claret, 2007.