

BENEDICTO XVI ¿UN PENSADOR POSMODERNO? EL PENSAMIENTO DE JOSEPH RATZINGER

*JOSEPH RATZINGER, A POSMODERN THINKER?
THE THOUGHT OF BENEDICT XVI*

Pablo Blanco Sarto*

Universidad de Navarra

*Recibido mayo de 2014/Received May, 2014
Aceptado octubre de 2014/Accepted October, 2014*

RESUMEN

En estas líneas ofrecemos una síntesis de las ideas expuestas por el Papa emérito a lo largo de estos años. Tras repasar algunas de sus intervenciones sobre la razón, el amor y la esperanza, resumimos en siete las palabras clave en torno a las que giró su pontificado: razón, corazón, (ad)oración, creación, Jesucristo, la Iglesia y la belleza. En estos conceptos ofrece una respuesta a los retos planteados por la posmodernidad: un nuevo concepto de razón, acogida de la dimensión estética, centralidad de las instancias del amor y de la esperanza. Benedicto XVI no solo sería el “papa de la razón”, sino también un “papa para la posmodernidad”, en la acepción más amplia y esperanzadora de este controvertido concepto.

Palabras Clave: razón, amor, esperanza, creación, belleza.

ABSTRACT

In these lines, we offer a synthesis of the ideas exposed by the emerite pope mainly in these years. After reviewing some declarations about the reason, love and hope, we resumee in seven keywords the central ideas of his pontificate: reason, heart, prayer and adoration, creation, Jesuschrist, the Church and beauty. In these concepts Ratzinger offers an answer to the challenges proposed by the posmodernity: a new concept of reason, the aesthetic dimension, the centrality of the concepts of love and hope. Benedict XVI is not only the “pope of reason”, but also a “pope for the posmodernity”, in the wider and hopeful meaning of this controversial word.

Key Words: reason, love, hope, creation, beauty.

El filósofo posmarxista Jürgen Habermas (n. 1929) llamó a Benedicto XVI “amigo de la razón”¹, mientras el escritor Francisco Umbral, al final de un artículo ligeramente elogioso, afirmaba: “El pensamiento religioso ha sido acorralado, durante el siglo XX, por el pensamiento laico o ateo. Ratzinger puede debatir cara a cara con los iconos del ateísmo sin apearse de sus zapatos rojos”². Habermas, Pera, Flores d’Arcais o Galli della Loggia son algunos nombres de filósofos e intelectuales que han debatido con el actual pontífice. El emérito reclamaba una razón abierta que más que una postura nostálgica y antimoderna –como sugirió el mismo Habermas³–,

sería una propuesta posmoderna, en su sentido más profundo y esperanzador, como la calificó el también alemán Walter Kasper⁴.

Un antiguo alumno suyo de Ratisbona –en la actualidad cardenal de Viena– se preguntaba: “¿Quién es el Papa actual a partir de su historia personal? Es un teólogo especialmente dotado e inteligente. No dudo en decir que es el último de los grandes teólogos de la generación del concilio: De Lubac, Congar, Rahner, Balthasar. Es el más joven del amplio abanico de teólogos que marcaron el Vaticano II, y es ciertamente uno de los grandes por su capacidad espiritual y teológica”⁵.

* Pablo Blanco Sarto, Universidad de Navarra, pblanco@unav.es

1. Un pontificado de ideas

“Espero que el lector de mi texto comprenda inmediatamente que esta frase no expresa mi valoración personal con respecto al Corán, hacia el cual siento el respeto que se debe al libro sagrado de una gran religión”⁶. Estas palabras fueron escritas por Benedicto XVI tras la polémica creada a propósito de la famosa cita del discurso pronunciado en Ratisbona el 12 de septiembre de 2006. Algunos lo relacionaron con lo ocurrido cinco años y un día antes. Sin embargo, una simple lectura del texto ayuda a descubrir que no es este –razón e islam– el único tema allí tratado. Tal como explicó Karl Lehmann (n. 1936), entonces presidente de la conferencia episcopal alemana, “el discurso del papa Benedicto XVI no estaba centrado en el islam, sino en torno a un tema en que el teólogo Joseph Ratzinger había abordado desde el principio de su carrera en el año 1959: la relación entre fe y razón”⁷. Aquel era en principio un discurso universitario, dirigido más bien a un auditorio centroeuropeo⁸. Pero la globalización lo sacó de contexto. También es cierto que estas palabras suscitaron un interesante debate intelectual, y relanzaron el diálogo entre cristianos y musulmanes. Las relaciones entre fe y razón en las distintas religiones –Atenas, Jerusalén y La Meca– tienen sin embargo una historia precedente. En estas páginas intentaremos mostrar algunas de las voces que han intervenido en este debate, y por qué el concepto de razón abierta o “ampliada” (al amor, al arte, a la ética y la religión) nos parece más posmoderna que pre- o antimoderna. Después veremos otras instancias –como sus propuestas en torno al amor y la esperanza– y las principales ideas que fueron propuestas durante su pontificado⁹.

El “Papa de la razón”

En un primer momento, la relación entre fe y razón eran para Ratzinger un tema más bien europeo y occidental, pero que se globalizó. En una entrevista realizada en Montecassino –junto a san Benito, el primer patrono de Europa–, el entonces cardenal Ratzinger hablaba al comenzar el nuevo milenio de la necesidad de la razón, en la que encontraba las mismas raíces y la entraña de la civilización occidental. “Es verdad que la fe no es un entramado de imágenes cualesquiera que uno pueda forjarse al propio antojo. La fe asalta nuestra inteligencia porque expone la verdad, y porque la

razón está creada para la verdad. En este sentido, una fe irracional no es una verdadera fe cristiana. La fe desafía nuestra comprensión. Y en esta conversación también intentamos averiguar que todo esto –empezando por la creación hasta llegar a la esperanza cristiana– es una formulación inteligente que nos presenta algo razonable. En este sentido, se puede demostrar también que la fe se adecua a la razón”¹⁰. De hecho, más adelante citaba ahí las palabras de Benito de Nursia, en las que afirmaba que la gramática –la razón– era necesaria para alcanzar el amor de Dios¹¹.

Era indudable lo arriesgado del intento. Ante la dificultad de esta empresa universalista, Ratzinger proponía que la solución no se encontraba tan solo en la ética, sino también en la mutua interrelación entre razón y religión, tal como acordó con Jürgen Habermas. “Hemos visto –concluía ahí el cardenal bávaro– que en la religión hay patologías altamente peligrosas, las cuales hacen necesario reconocer la luz divina de la razón como una especie de órgano de control por el que la religión debe dejarse purificar y regular una y otra vez, cosa que ya pensaban los padres de la Iglesia. Pero nuestras consideraciones han puesto también de manifiesto –y la humanidad hoy, en general, no se da cuenta de ello– que también hay patologías de la razón, una arrogancia (*hybris*) de la razón que no es menos peligrosa; más aún, si consideramos su efecto [destructor] potencial: llámese bomba atómica o ser humano entendido como mero producto. Por eso también se le debe exigir a la razón que, a su vez, reconozca sus límites, y que aprenda a escuchar a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Si se emancipa del todo y renuncia a su propia capacidad de aprender, si renuncia a la interrelación, se vuelve destructiva”¹². Solo después de esta recíproca purificación entre razón y religión, y de que cada una haya sido curada de sus propias patologías por la otra, Occidente estará en perfectas condiciones para poder dialogar con las demás culturas, concluía¹³.

Ratzinger veía también que la razón tiene una importante utilidad para la política y la democracia, pues evita tiranías tanto del individuo como del número: “La decisión por mayoría es –en muchos casos– la “vía más razonable” para llegar a soluciones comunes. Pero la mayoría no puede ser el último criterio; hay derechos que ninguna mayoría tiene derecho a abrogar. La matanza de inocentes nunca puede ser elevada a derecho por parte de ningún poder. También se trata aquí, en última

instancia, de defender la razón: la razón –la razón moral– es superior a la mayoría”¹⁴. También con este intercambio entre razón y religión, la ética saldría ganando, tal como argumenta el mismo Ratzinger al hilo de un recuerdo. “En mi debate con el filósofo Flores d’Arcais [n. 1944] tocamos precisamente este punto: los límites del principio del consenso. El filósofo [de tradición agnóstica] no podía negar que existen valores que ni siquiera las mayorías pueden poner en tela de juicio. Ahora bien ¿cuáles? Ante este problema, el moderador del debate, Gad Lerner [n. 1954], planteó la pregunta: ¿por qué no tomar como criterio el decálogo? Y es que en realidad el decálogo no es propiedad privada de judíos o cristianos. Es una expresión altísima de razón moral que, como tal, coincide ampliamente también con la sabiduría de las grandes culturas. Referirse de nuevo al decálogo podría ser esencial precisamente para regenerar la razón, para dar un nuevo impulso a la *recta ratio*”¹⁵.

El tema de la relación entre fe y razón volverá a surgir sin embargo en el discurso pronunciado en Subiaco el 1 de abril de 2005, justo un día antes de que muriera Juan Pablo II. El texto estaba presentado por el filósofo de la ciencia Marcello Pera (n. 1943), quien se reconocía como no creyente, a la vez que aceptaba el pascaliano *veluti Deus daretur*. Era el desafío que Ratzinger había lanzado al agnosticismo y al laicismo dominante en la cultura europea actual. La propuesta del teólogo alemán era un cristianismo capaz de entrar en diálogo con la modernidad europea y, más en concreto, con el espíritu de la Ilustración que ha conquistado la libertad, la democracia y los derechos humanos en gran parte del mundo occidental; pero que a la vez –al verse privada de sus raíces cristianas– esta misma modernidad llega a las claras y desastrosas incongruencias que hemos podido apreciar y sufrir a lo largo del siglo pasado. “Un árbol sin raíces se seca...”¹⁶, concluía. Por eso el futuro de Occidente y del mundo –seguía diciendo– empieza por la defensa de la vida humana –como hemos visto– y de la razón, sostenía Ratzinger. El cristianismo, desde el principio, se ha comprendido a sí mismo como la religión del *logos*, como la religión según la razón. No ha buscado sus orígenes en otras religiones, sino en la ilustración filosófica que le había preparado el camino en las tradiciones que buscaban la verdad y el bien, el único Dios por encima de los dioses. “En este sentido, la Ilustración es de origen cristiano y se ha dado solo en el ámbito de la fe cristiana. [...]

Y ha sido mérito de la Ilustración el haber vuelto a proponer estos valores originales del cristianismo, y el haber devuelto a la razón su propia voz”¹⁷.

Esta razón será capaz de entrar en diálogo con la cultura moderna y de abrirle camino hacia la fe. Ratzinger proponía ya devolver su verdadero sentido a la Ilustración y a la modernidad que han marcado los largos siglos que preceden a la cultura europea actual. Como hemos visto, la importancia de la razón era un tema del teólogo Ratzinger que ha pasado casi intacto al pontificado de Benedicto XVI. El profesor alemán no se quitó el birrete académico al acceder al solio pontificio. El discurso de Ratisbona es tan solo un ejemplo de una larga serie. De hecho, las palabras pronunciadas en la ciudad bávara suscitaban respuestas en todo el mundo: en la “aldea global” que habitamos el mensaje ha trascendido el ámbito confesional y geográfico en que fue pronunciado. Por ejemplo, desde París, el filósofo André Glucksmann (n. 1937) valoraba el debate suscitado por la conocida conferencia.¹⁸ “El discurso de Ratisbona –afirmaba–, al poner el reto de la violencia en el centro del diálogo entre las religiones y del debate entre creyentes y no creyentes, llega al meollo de la cuestión, en el que se decide el destino del siglo XXI”¹⁹. Le parece por tanto que aborda una cuestión crucial. Es más, al sacar a colación el tema de la razón, “el discurso de Ratisbona se basa de modo implícito en la fuerza que ha acabado con el Telón de Acero y derribado el Muro de Berlín”²⁰. La fuerza de la razón sigue abatiendo muros en la actualidad, y Benedicto XVI confía en que esta pueda derribar en el futuro tantos otros que siguen todavía en pie. El intento –resume Glucksmann– supondría alcanzar este deseado diálogo entre razón y religión, análogo a como el cristianismo logró en su día la unión –en palabras del Papa– entre “la fe bíblica y el interrogarse griego”. “La alternativa entre razón y violencia –concluye– no sitúa a las religiones la una contra la otra, sino que sitúa a cada una de frente a sí misma”²¹.

El amor y la esperanza

Pero el “Papa de la razón” estaba resultando también el pontífice del amor y la esperanza, a juzgar por sus tres primeras encíclicas. En la primera, titulada *Dios es amor* (2005) realizaba así el Papa mérito una declaración de intenciones al afrontar el desafío lanzado por las ideologías de distinto signo. Será este también el tema del discurso de

Ratisbona, pronunciado al año siguiente. “En un mundo en el cual a veces se relaciona el nombre de Dios con la venganza o incluso con la obligación del odio y la violencia, este es un mensaje de gran actualidad y con un significado muy concreto. Por eso, en mi primera encíclica deseo hablar del amor, del cual Dios nos colma, y que nosotros debemos comunicar a los demás. [...] Mi deseo es insistir sobre algunos elementos fundamentales, para suscitar en el mundo un renovado dinamismo de compromiso en la respuesta humana al amor divino” (n. 1). He aquí el reto que proponía Benedicto XVI a la humanidad, a veces dominada por fundamentalismos, no vinculados precisamente al amor ni en el fondo a Dios²².

En estas circunstancias, una llamada al amor –no solo en el seno del cristianismo– puede resultar más que oportuna. La pregunta escéptica al modo de Pilatos sigue en pie: pero ¿es de verdad posible ese amor?²³ Esta duda escéptica ha sido formulada en tiempos recientes incluso desde un punto de vista filosófico. Frente a la denominada “religión del amor” se levanta la crítica del nihilismo y de parte de la posmodernidad, encarnados en la influyente figura de Friedrich Nietzsche (1844-1900), citado expresamente en la encíclica en su obra *Más allá del bien y del mal* (1885)²⁴. La influencia de este autor está fuera de duda y, por tanto, solo se le podrá superar con un pensamiento más originario, como puede ser el mismo cristianismo una vez que se ha despojado de las adherencias extrañas añadidas a lo largo de los siglos, y que el mismo Nietzsche critica²⁵. “El filósofo alemán expresó –resume Benedicto XVI– una opinión muy difundida: la Iglesia, con sus preceptos y prohibiciones, ¿no convierte acaso en amargo lo más hermoso de la vida? ¿No pone quizás carteles de prohibido allí precisamente donde la alegría, concedida a nosotros por el Creador, nos ofrece una felicidad que nos hace pregonar algo de lo divino?” (n. 3). La Iglesia y el cristianismo han de hacer frente a esta tremenda acusación de ser los grandes ‘aguafiestas’ de la humanidad y de negar la alegría de vivir de la condición humana. Su mensaje –dicen– consiste en coartar la libertad individual, en proponer nuevas represiones²⁶.

Encontramos pues aquí un rechazo de todo platonismo y de todo “amor platónico”. Aunque se trata –como veíamos– de un punto de partida puramente fenomenológico, filosófico y lingüístico, apreciamos a la vez un posterior análisis más histórico y bíblico: se aborda en este momento la

cuestión de la relación entre *eros* y *agape*. Tras señalar la preferencia neotestamentaria por el segundo término para designar el amor, concluye: “Este relegar la palabra *eros*, junto con la nueva concepción del amor que se expresa con la palabra *agape*, denota sin duda algo esencial en la novedad del cristianismo, precisamente en su modo de entender el amor” (n. 3). De esta manera se unen el *eros* con el *agape*, el amor humano con el divino, lo corporal con lo espiritual, superando así la contraposición entre lo dionisiaco y lo apolíneo que proponía Nietzsche²⁷. No se da por tanto una relación dialéctica o de oposición entre ambos (como tampoco se podía mantener un antagonismo entre alma y cuerpo), a pesar de que en alguna ocasión lo hayan visto así también algunos autores cristianos (tal vez era esta la visión contra la que se dirigía la dura crítica de Nietzsche)²⁸. Por el contrario, para la mayor parte de los pensadores cristianos, el alma y el cuerpo, el *eros* y el *agape* se encuentran unidos desde el origen, y nuestra futura condición escatológica asume la unidad psicosomática de todo el ser humano²⁹.

Esta falsa contraposición se explica muy bien en la encíclica: “A este propósito –añadía más adelante Benedicto XVI, al referirse a esta otra concepción dualista que enfrenta *eros* y *agape*–, nos hemos encontrado con las dos palabras fundamentales: *eros* como término para el amor “mundano” y *agape* como denominación del amor fundado en la fe y plasmado por ella. Con frecuencia, ambas se contraponen, una como amor “ascendente”, y como amor “descendente” la otra. [...] A menudo, en el debate filosófico y teológico, estas distinciones se han radicalizado hasta el punto de contraponerse entre sí: lo típicamente cristiano sería el amor descendente, oblativo, el *agape* precisamente; la cultura no cristiana, por el contrario, sobre todo la griega, se caracterizaría por el amor ascendente, vehemente y posesivo, es decir, el *eros*. Si se llevara al extremo este antagonismo, la esencia del cristianismo quedaría desvinculada de las relaciones vitales fundamentales de la existencia humana y constituiría un mundo del todo singular, que tal vez podría considerarse admirable, pero netamente apartado del conjunto de la vida humana” (n. 7). El cristianismo no ha buscado la contraposición entre lo griego y lo bíblico, sino que ha encontrado la síntesis entre ambos mundos, como consecuencia –inmediata y remota al mismo tiempo– de la doctrina de la encarnación. Así, por ejemplo, el *logos* griego se funde con el

dabar bíblico, la razón con la fe, la filosofía con la teología, Atenas con Jerusalén, en definitiva³⁰.

El cristianismo se expresa en la dinámica inclusiva del *et-et*, y no en la dialéctica excluyente del *aut-aut*. Algo análogo ocurre con estos dos tipos de amor. Esta contraposición dialéctica debe ser superada, como se nos propone: “En realidad, *eros* y *agape* –amor ascendente y amor descendente– nunca llegan a separarse del todo. Cuanto más encuentran ambos –aunque en diversa medida– la justa unidad en la única realidad del amor, tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general” (*ibid.*). El amor humano que empieza siendo un apasionado *eros*, bien puede convertirse con el tiempo en *agape*, siempre que se den determinadas condiciones de entrega y purificación. “Así, el momento del *agape* se inserta en el *eros* inicial; si no, se desvirtúa y pierde también su propia naturaleza. Por otra parte, el hombre tampoco puede vivir exclusivamente del amor oblativo, descendente. No puede dar siempre y de modo unívoco; también debe recibir. Quien quiere dar amor, debe a su vez recibirlo como don” (*ibid.*). El amor se hace de dar y recibir –recuerda en términos del personalismo y de la filosofía del diálogo–, y esta condición de posibilidad será especialmente importante para el amor cristiano. Por eso ambos amores son complementarios: el *eros* se eleva y perfecciona con el *agape*, a la vez que se da su contrario: incluso el *agape* más elevado necesita del *eros* humano³¹. En esta línea estaría la traducción libre que hacía un autor del siglo pasado del famoso versículo de san Juan que da título a la encíclica: “Dios es caridad”, repetía al querer destacar la dimensión humana de la caridad cristiana³².

La encíclica sobre la esperanza *Spe salvi* (“Salvados por la esperanza”: Rm 8,21) apareció con fecha del 30 de noviembre de 2007, un año después de la dedicada a la caridad³³. Vayamos para ello a los orígenes en el pensamiento alemán. El “principio-esperanza” de Ernst Bloch (1885-1977)³⁴ y la “teología de la esperanza” propuesta por el teólogo evangélico Jürgen Moltmann (n. 1926) habían sido los comienzos de posteriores desarrollos teóricos y teológicos. En 1964 Moltmann había publicado con gran éxito su *Teología de la esperanza*, y se había convertido en la figura más representativa de la teología protestante de aquel entonces³⁵. La esperanza será determinante en la vida cristiana; es más, la praxis –también política– será determinante para transformar el futuro. Tras la

teología de la esperanza vendrán las teologías de la cruz y de la revolución. Todo esto tendrá un inevitable desenlace en la utopía política de la teología de la liberación³⁶. En su *Escatología* Ratzinger criticó la teología de la esperanza de Moltmann, pues suponía una mundanización de la perspectiva escatológica. Ahí se reduce el tiempo escatológico al futuro histórico, y se le saca del ámbito de la eternidad; se trata por tanto de una secularización del mensaje escatológico cristiano: “Ser cristiano significa hacer frente a la situación del presente a partir del futuro”³⁷. De esta manera –como veíamos–, la teología de la esperanza se convirtió en teología política, teología de la revolución, de la liberación, indigenista o de la raza: “En cuanto la escatología se convierte en utopía política, la esperanza cristiana pierde su poder”³⁸.

Tras esta aproximación político-teológica, realizaba Benedicto XVI un análisis del concepto de esperanza en la actualidad. Nos encontramos ante las distintas esperanzas e ilusiones que han surgido a partir de la modernidad. El pontífice pone en tela de juicio el mito del progreso, que depende tan solo de los resultados de la ciencia y la tecnología. La fe ciega en el progreso es una de las desilusiones analizadas, al igual que el mito según el cual el hombre podría ser redimido tan solo por la ciencia. “La ciencia puede contribuir mucho a la humanización del mundo y de la humanidad. Pero también puede destruir al hombre y al mundo si no está orientada por fuerzas externas a ella misma [...]. No es la ciencia la que redime al hombre. El hombre es redimido por el amor” (nn. 24-26). Ahí se quiere ir después a lo esencial y a las raíces. El fundamento se encuentra en los conceptos de razón y de libertad que ha utilizado la época moderna. Por un lado, los filósofos de la modernidad estaban separados de la Iglesia y de la fe cristiana (cf. n. 18); por otro, también la misma fe cristiana resulta reducida –en este caso por Kant– a una “fe religiosa”, a la religión dentro de los límites de la razón (cf. n. 19). El reino de Dios acabaría, en última instancia, por ser de este mundo. De esta forma, “en el s. XVIII no faltó la fe en el progreso como nueva forma de la esperanza humana y siguió considerando la razón y la libertad como la idea-guía que se debía seguir en el camino de la esperanza” (n. 20).

En ella comenzaba Benedicto XVI con un pasaje de la carta de Pablo a los romanos, “en la esperanza fuimos salvados” (8,24). Acto seguido se preguntaba el papa alemán: ¿qué tipo de esperanza

busca el cristianismo? ¿La política, la filosófica, la onírica? Para evitar equívocos, afirma que “la fe es esperanza”: la esperanza que aquí se presente es la cristiana, la que procede de la fe. Frente a los “sin Dios”, el cristiano se apoya en aquel que le da toda esperanza. Así, constituye “un elemento distintivo de los cristianos el hecho de que ellos tienen un futuro”: su vida “no acaba en el vacío” (n. 2). Esta esperanza tiene su fundamento en el Dios revelado en Jesucristo, y no en un mesías humano o humanizado. “Jesús no era Espartaco, no era un combatiente por una liberación política como Barrabás o Bar-Kokebá. Lo que Jesús había traído, al morir Él mismo en la cruz, era algo del todo diferente: el encuentro con el Señor de todos los señores, el encuentro con el Dios vivo y, así, el encuentro con una esperanza más fuerte que los sufrimientos de la esclavitud” (n. 4). Ese Jesús que, en los antiguos sarcófagos cristianos, se le representaba como filósofo y pastor, es decir, como camino, verdad y vida (Jn 14,6). El tener un fundamento firme le garantiza la fidelidad y la paciencia, “hermana pequeña de la esperanza”, como decía Paul Claudel³⁹.

2. En siete palabras

Han pasado varios años –en ocasiones, difíciles y controvertidos– desde aquel 19 de abril de 2005 en que Joseph Ratzinger fue elegido pontífice de la Iglesia católica, tomando para sí el nombre de Benedicto XVI. Empezamos pues a estar ahora en condiciones de distinguir los ejes centrales de lo que fue su pontificado. Intentaremos proceder pues ahora a la síntesis de las ideas expuestas a lo largo de estos años. Resumiremos en siete puntos las palabras clave en torno a las que ha girado su ministerio como obispo de Roma: razón, corazón, (ad)oración, creación, Jesucristo, la Iglesia y la belleza. En estos conceptos se resumen un pensamiento que nos parece ofrecer una respuesta adecuada a los retos planteados por la posmodernidad, a juzgar por el nuevo concepto de razón propuesto por el papa alemán, por la apertura a un nuevo mundo y la disposición accesible a la ontología, por la acogida de la dimensión estética, así como la centralidad de las instancias del amor y de la esperanza, complementarios –como hemos enunciado– de la razón y la verdad. Por todo esto, nos parece una calificación adecuada la de “papa para la posmodernidad” aplicado a Benedicto XVI (y no solo “papa de la razón”), siempre que se entienda

este debatido término en su acepción más amplia y esperanzadora.

Razón, corazón, creación, (ad)oración

1. RAZÓN. Benedicto XVI fue llamado “el Papa de la razón”, por su decidida defensa en un mundo algo alérgico a ella. El papa-profesor habló en innumerables ocasiones sobre este tema central y decisivo en la sociedad actual. Como hemos visto, propuso una “nueva Ilustración” con una nueva razón. Era este el tema expuesto en Ratisbona (y no el islam, tal como algunos entendieron): la necesidad de una razón abierta, “ampliada” al mundo del arte, de la ética, de la religión e incluso de los sentimientos. Esta nueva razón será –como afirmó Walter Kasper– más posmoderna que premoderna. La fe es también profundamente racional para el papa emérito, ha repetido en numerosas ocasiones. Por eso cabe el diálogo entre ciencia y Biblia, entre fe y razón. Ya un año antes de ser elegido papa, había acordado con Jürgen Habermas que razón y religión podían curarse recíprocamente de sus respectivas “patologías”, como hemos visto. La razón impide –decíamos– que la religión caiga en el fanatismo y el fundamentalismo; la religión evita que una razón puramente técnica produzca atropellos. “Los sueños de la razón producen monstruos”, dibujó Goya, como los modernos sueños de la razón moderna de Auschwitz, Hiroshima o Chernobyl, subproductos residuales de una razón puramente técnica. Por eso el filósofo alemán llamó a Ratzinger “amigo de la razón”. La “cuestión de la verdad” ha ocupado un lugar importante en sus escritos desde un primer momento. El cristianismo es la religión del amor y la verdad, del *logos* y del *agape*. Tras las encíclicas sobre el amor y la esperanza, Benedicto XVI publicó una sobre la verdad del amor titulada *Caritas in veritate* (2009). El amor en la verdad: la verdad sin amor se vuelve rígida, dice allí; mientras el amor sin verdad degenera en puro sentimentalismo y arbitrariedad. Amor y verdad también se requieren y precisan mutuamente. La “cuestión de la verdad” es la mejor defensa contra la “dictadura del relativismo”, que en Ratzinger siempre contiene ecos del trauma sufrido en la infancia y adolescencia bajo la sombra del Tercer Reich⁴⁰.

2. CORAZÓN: el amor lógicamente es lo primero. La primera encíclica se tituló precisamente *Dios es amor*, y en ella nos explicó cómo que se usa y abusa de este sagrado término. El *eros* ha de

ser purificado para convertirse en verdadero amor humano y cristiano. Es decir, en *agape*. Pero también al mismo tiempo –se añadía allí– la caridad ha de incluir el afecto, el cariño, el amor humano. “Dios es cariño”, tradujo un santo del siglo XX la famosa de san Juan que da título a la encíclica programática de Benedicto XVI. *Eros* y *agape* presentan también así esta mutua complementariedad y circularidad. Recogiendo la crítica de Nietzsche al afirmar que el cristianismo quitaba la alegría de vivir y del amor, el papa alemán hablaba de esa complementariedad entre amor humano y amor divino. Pero este *eros* ha de ser purificado, recordaba, a la vez que la caridad necesita también del afecto humano. Esta purificación supondría una auténtica “revolución del amor”, que evitaría caer en los extremos del hedonismo y del espiritualismo. Por otra parte viene a recordarnos que el amor es posible, porque Dios nos ama primero. Es esta también una afirmación revolucionaria en un mundo algo desengañado y desamorado después de tanto experimento.

El amor es posible si Dios ama y nos ama, nosotros podemos amar con ese amor “prestado” por el mismo Dios. Tal revolución es posible precisamente porque Dios es amor. Nos ha creado y redimido por amor; nos da un amor que es el suyo. Podemos amar con el mismo corazón de Jesucristo, que dio su vida por todos. Por eso podemos amar. Existe por tanto una continuidad –termina diciendo– entre el amor, la caridad y la santidad, pues esta no sería otra cosa que el amor pleno, el amor total. Este amor ha de ser posible en este mundo tantas veces cruel. Es más, puede reinar en este mundo porque Jesucristo ha muerto en él. La justicia social sin más –dice en la encíclica social *El amor en la verdad*– resulta demasiado dura. Hace falta un poco de amor. La persona es el único ser digno de ser amado por sí mismo. Y esto tiene que ver también con la situación actual. La crisis económica presenta también sus raíces éticas y antropológicas. Es este un mensaje revolucionario lanzado a un mundo que no cree en el amor. El Pilato de nuestros días preguntaría con escepticismo: ¿qué es el amor?, ¿de verdad es el amor posible hoy en día? Y Benedicto XVI respondía: Dios es amor, y por eso podemos amar⁴¹.

3. CREACIÓN. Muchos han hablado de las “raíces verdes” de la última encíclica social de Benedicto XVI. En la encíclica social *Caritas in veritate* ha conseguido conjugar no solo la crisis económica con la imprescindible ética de los negocios, sino también con la ética sexual y la defensa de la

vida, la bioética y el respeto al medio ambiente. Juan Pablo II era aplaudido cuando hablaba de cuestiones sociales, y abucheado –no lo olvidemos– cuando hablaba de las morales. Benedicto XVI, con esta visión integradora, pretende presentar unidas todas las facetas de la existencia humana. Por eso es una encíclica global. Sus alusiones a la ecología y al medio ambiente resultan continuas, y no meramente oportunistas. Tiene su misterio. Para el Ratzinger teólogo la creación constituía un dogma olvidado, del que apenas se hablaba. Deberíamos volver “al principio” (Gn 1,1; Jn 1,1) para deshacer los entuertos infligidos al planeta. Propugna así el papa alemán un ecologismo cristiano, interior y exterior, con unas profundas raíces cristianas en el momento de la creación. Esta creencia en el Creador no es sin embargo una exclusiva cristiana, pues también judíos, musulmanes y otras religiones confiesan este origen divino.

Tal afirmación tiene que ver también con su insistencia en la conciencia y en la ley natural, y puede ser un punto de encuentro y de mutuo entendimiento entre personas de diferentes religiones, e incluso con ateos y agnósticos. La corrupción interior produce contaminación exterior, y al revés: la limpieza interna promueve un respeto externo, con los demás y el medio ambiente. La tutela del medio ambiente y de la vida y la dignidad de la persona humana –creada por Dios e imagen de Dios– constituye un principio común de la *Weltethos*, de la llamada ética mundial. “En el principio era el Logos” (Jn 1,1), repetía el teólogo Ratzinger: la Razón creadora, la Razón-Amor ha dado sentido a todas las cosas “en el principio”. Por eso sigue el prólogo de san Juan: “todas las cosas fueron hechas conforme a él” (Jn 1,4), conforme al Logos que da sentido a cada cosa. La naturaleza tiene la huella del Logos, y por eso tiene un *logos*, sentido, un lenguaje, una gramática. Todas ellas tienen un *logos* interno del que no podemos prescindir sin hacer daño y sin hacernos daño. A él debemos volver para acertar con la propia naturaleza y con nuestro modo de ser. “Y el Logos se hizo carne” (Jn 1,14): es este el tercer sentido de la palabra *logos*. El ser humano está dotado de la razón y la conciencia. Por eso podemos conocer el *logos* de las cosas y al mismo Logos que nos dio el ser⁴².

4. (AD)ORACIÓN. Sabe que es el verdadero motor de la Iglesia y de la vida cristiana. Frente al activismo cortoplacista, el papa alemán sabe esperar, pensar y rezar. Pero sobre todo rezar. El

activismo es para Ratzinger “la gran bestia negra”: el actuar en la Iglesia actual sin pensar ni rezar. Para él el culto y la oración son también fuentes de la verdad y del *ethos* cristiano. La mayor parte de los problemas que pudiera tener la Iglesia hoy proceden de la falta de unión a Jesucristo, presente en el Pan y en la Palabra. Es algo de lo que ya habló Juan Pablo II con motivo de los primeros casos de los escándalos de pederastia entre miembros del clero en los Estados Unidos. “Esto nos pasa por descuidar la eucaristía”, dijo entonces Juan Pablo II. No era una evasiva. Aquello ocurrió, en última instancia y con todas sus consecuencias, por haber descuidado el centro de la vida cristiana. La liturgia ha sido uno de los puntos centrales de la teología de Ratzinger, y por ella ha profesado un especial interés desde su infancia. La razón y la liturgia –afirmaba– le metieron en el mundo de Dios; es más, fueron su refugio y su defensa ante la amenaza nacionalsocialista.

En su pensamiento, la liturgia ocupa ese lugar central que le corresponde en la Iglesia. La categoría de la “adoración” no es sin más un reducto piadoso, sino un verdadero lugar teológico de donde surgen continuas inspiraciones para la teología y el pensamiento en general. El *ora et labora* benedictino está también muy presente en su concepción teológica. Benedicto XVI está convencido de que la crisis de la Iglesia se debe al descuido de la liturgia, y de que el mejor modo de llenar las iglesias consiste precisamente en celebrar bien. Como para Juan Pablo II, la Eucaristía es el centro: hace la Iglesia. El misterio eucarístico no es solo el corazón de la Iglesia, sino que toda su unidad, su misión y su capacidad evangelizadora proceden de la Eucaristía. Los cristianos no solo se reúnen en torno al Pan y la Palabra, sino que serán capaces de ofrecer también un testimonio creíble en un mundo en ocasiones hostil. Y después de rezar, trabajar⁴³.

Jesucristo, Iglesia, belleza

5. JESUCRISTO al centro. Es esta una afirmación incontrovertible. A pesar de las múltiples ocupaciones en su ministerio, Benedicto XVI no ha renunciado al proyecto personal de escribir su *Jesús de Nazaret* (2007-2012). Constituye este libro una actividad central como sucesor de Pedro: hablar de Jesucristo. Y hablar de él como Dios y hombre, como el Cristo de la fe y el Jesús de la historia. No es un profeta ni un avatar más de la divinidad, sino el

Hijo de Dios hecho hombre. Solo él salva. Esto fue también recordado por Juan Pablo II en el Jubileo del año 2000: junto a la petición de perdón por los pecados de los cristianos, recordó que “Jesús es el Señor”, el Salvador, el único Mediador. Recordar la centralidad salvífica de Jesucristo no es una ocupación más, sino la misión principal de la Iglesia. El relativismo religioso propone a Jesucristo como un varón egregio, un pacifista o un revolucionario, o bien una persona eminente que toma conciencia de una presunta divinidad. Se cree Dios, y por eso piensa que puede salvar. Otros tantos podrían hacerlo también.

Sin embargo, los cristianos han creído y defendido siempre que toda salvación viene de Dios en Jesucristo. Un budista, un musulmán o un animista pueden salvarse, pero siempre en Jesucristo. No en Buda, Mahoma o el Gran Manítú. Solo Jesucristo es el Hijo de Dios, el mismo Dios, como recuerdan de modo constante los evangelios. Aquí se puede establecer una interesante “alianza ecuménica” con cristianos de otras confesiones que proclaman la divinidad de Jesucristo. En la actual sociedad multicultural y plurirreligiosa, hace falta anunciar de modo especial a Cristo, encarnado, muerto y resucitado por amor a todos. En una ocasión –relataba Ratzinger– fueron a verle un grupo de obispos latinoamericanos. Le contaban cómo les había ido a visitar un grupo de indígenas. Querían agradecerles toda la labor asistencial que había realizado la Iglesia a lo largo de tantos años. “Pero necesitábamos que nos hablaran de Jesucristo, y por eso nos hemos hecho miembros protestantes”. La Iglesia habla a veces demasiado de sí misma –recordaba el mismo Ratzinger– y demasiado poco de Dios, cuyo rostro se hace visible en Jesucristo⁴⁴.

6. IGLESIA. Frente al conocido lema “Cristo sí, Iglesia no”, el papa Ratzinger quiso recordar que la Iglesia es el cuerpo y la esposa de Cristo. La Iglesia está inseparablemente unida a la persona de Jesucristo. Por eso la Iglesia debería hablar más de él y menos de sí misma y de asuntos clericales. Más santidad y menos burocracia, era la fórmula de Ratzinger para destacar la unidad entre Jesucristo y su Iglesia. De hecho, esta continúa la misión de aquel. Jesucristo mismo se sirvió de su mediación y, por tanto, de los apóstoles, obispos y demás ministros que siguen esta misma línea de continuidad. La apostolicidad de la Iglesia es una de sus notas fundamentales, nos recuerda una y otra vez el papateólogo. De manera que hay una continuidad entre

Jesucristo, la Iglesia de los apóstoles y la Iglesia actual. Esto nos ofrecerá una clave para el diálogo ecuménico, que consistirá en profundizar en nuestras raíces comunes. Benedicto XVI estaba convencido de que la misión de la Iglesia consiste en anunciar a Cristo y en crecer en comunión y cohesión dentro de ella. Así se podrá llevar adelante ese proyecto ecuménico de crecer en unidad en la única Iglesia de Cristo, que desearon intensamente también los papas anteriores. El papa alemán piensa que se debe caminar con pasos lentos pero seguros, como en la ascensión a una montaña.

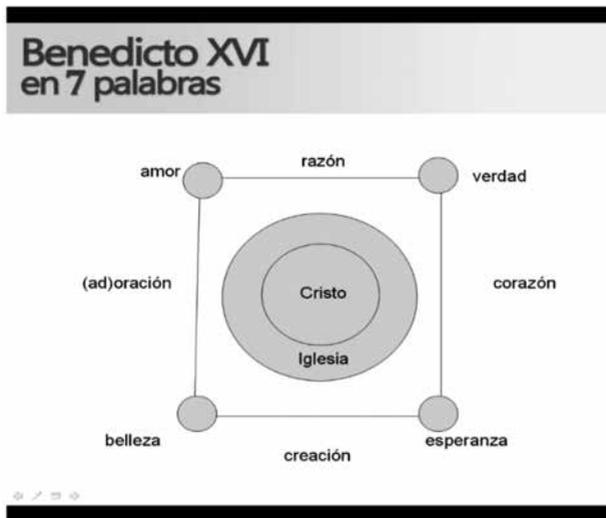
Los resultados ecuménicos le acompañaron: con los ortodoxos se ha reemprendido el diálogo ecuménico, y ya son tres las reuniones (Rávena, Chipre, Viena) que han tenido lugar sobre el principal tema que nos separa: el modo de ejercer el primado de Pedro. Mientras tanto, se busca una estrecha colaboración en cuestiones éticas –sobre todo bioéticas– y en la doctrina social. Algunos anglicanos han procedido –como se dice en lenguaje automovilístico– a un “adelantamiento por la derecha”. Han llamado a las puertas de Roma, pidiendo una plena comunión a la vez que conservan la liturgia y la espiritualidad propias. Con los protestantes se ha avanzado mucho en estos años posteriores al concilio Vaticano II. La colaboración en ámbito moral es también ahora más que posible, pues existen temas comunes como la bioética, la defensa de la vida o la promoción de la familia, en los cuales cabe un acuerdo, un pacto ético, una alianza ecuménica. Quedan sin embargo pendientes algunas cuestiones importantes relacionadas con los conceptos de autoridad, ministerio e Iglesia. Son temas derivados de la sucesión apostólica de la que hablábamos antes. Sin embargo, el entendimiento alcanzado con algunos anglicanos hace pensar en una posible solución en el futuro también con los ortodoxos, los lefebrianos o en ámbito protestante⁴⁵.

7. BELLEZA. Ratzinger ha sido siempre un enamorado de la belleza. Desde su temprana afición a la música, especialmente de la de Mozart, la dimensión estética forma parte de su pensamiento y de su visión de la vida. De hecho, suele ser llamado “el Mozart de la teología” no solo por las aparentes levedad y ligereza de su pensamiento (Ratzinger es más fácil de leer que otros teólogos alemanes), sino

también por la profundidad y dramatismo de sus ideas. Mozart como música de fondo. Además, ha afirmado que un teólogo que no tenga sensibilidad estética resulta peligroso. Siempre tiene algo de tiempo para tocar el piano... Para él la belleza no solo es importante para la teología, sino también para la misma vida de la Iglesia. En esta sociedad posmoderna y algo esteticista, decía Ratzinger, la razón y la belleza presente en el arte cristiano y en la vida de los santos puede ser un testigo de excepción: la mejor tarjeta de presentación para el cristianismo. La consagración de la Sagrada Familia constituyó todo un símbolo en este sentido.

En Gaudí se encuentran unidas estas dos dimensiones de la belleza cristiana: en primer lugar, como creador de una belleza nueva, moderna y dirigida a la gloria de Dios, tal como aparece en el templo barcelonés; por otra parte, por la belleza presente en la vida de los santos, si el proceso de beatificación del “arquitecto de Dios” llegara a buen puerto. El arte cristiano y la santidad hacen presente la Belleza divina en este mundo. El cardenal Ratzinger relataba la historia de los legados del rey Vladimiro de Kiev. Buscaba una religión para su reino y envió unos legados para que vieran las religiones en países remotos. Los judíos y los musulmanes búlgaros dejaron bastante indiferentes a sus embajadores. Los católicos germanos impresionaron un poco más, pero no de modo suficiente. En fin, cuando los legados llegaron a Constantinopla, al contemplar la belleza de la celebración de la “divina liturgia” en la basílica de Santa Sofía, afirmaban que habían encontrado “el cielo en la tierra”. Rusia se convirtió entonces al cristianismo. Este tipo de anuncio de la fe puede tener también gran actualidad en el momento presente, en un mundo especialmente sensible a la belleza, tal vez por la nostalgia de su presencia⁴⁶.

Estas serían las siete palabras en las que me parece que se podría sintetizar el “programa” del papa emérito. Representado todo esto de modo gráfico, más o menos vendría a ser algo así: 2 núcleos concéntricos (Cristo y la Iglesia), 4 pilares ontológicos y teológicos (amor, verdad, belleza y esperanza) y 4 referencias y actitudes: razón, corazón, (ad)oración y creación. Tal como figura en este cuadro:



Referencias

- AA. VV. (1997). *Vom Wiederauffinden der Mitte Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*. Herde. Freiburg.
- (2002). *La sexualidad en el pensamiento contemporáneo*. Navarra: Gráfica Ediciones, Pamplona.
- (2006). *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann*. Freiburg: Herder.
- (2007). *Dios es amor. Comentarios a la encíclica de Benedicto XVI 'Deus caritas est'*. Salamanca: Universidad Pontificia, Salamanca.
- Aldazábal, J. (2000). La liturgia es ante todo obra de Dios. *Phase*, 40 (236), 181-186.
- Aranda, G. (2006) La enseñanza bíblica de la Deus caritas est. *Scripta Theologica*, 38 (3), 993-998.
- Austriaco, N. P. (2006) Reading Genesis with Cardinal Ratzinger. *Homiletic and pastoral review*, 106 (5), 22-27.
- Baldovin, J. F. (2004). Cardinal Ratzinger as liturgical critic. *Studia liturgica diversa*, 211-227.
- Blanco, P. (2005a). La razón en el cristianismo. Una reivindicación de Joseph Ratzinger. *Scripta Theologica*, 37 (2), 597-613.
- (2005b). *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo*. Madrid: Rialp.
- (2006a). Logos. Joseph Ratzinger y la historia de una palabra. *Límite*, 14 (1), 57-86.
- (2006b). Amor, caridad y santidad. Una lectura transversal” de la encíclica Deus caritas est de Benedicto XVI. *Scripta Theologica*, 38 (3), 1041-1068.
- (2006c). Liturgia y Eucaristía en la obra de Joseph Ratzinger. *Scripta Theologica*, 38 (1), 103-130.
- (2006d). La Iglesia necesita el arte. En M. A. Labrada (Ed.), *La belleza que salva. Comentario a la 'Carta a los artistas' de Juan Pablo II* (pp. 119-130). Madrid: Rialp.
- (2007). Fe, razón y amor. Los discursos de Ratisbona. *STh*, 39 (3), 767-782.
- (2008a). La encíclica Spe salvi. *Palabra*, 530 (1), 66-70.
- (2008b). Fe, razón, verdad (y amor) en J. Ratzinger. Una teología fundamental sin complejos. *Communio*, 7, 55-69. En versión revisada, traducida al inglés: Logos and dia-logos. Faith, reason and love according to Joseph Ratzinger. *Anglican theological review*, 92 (2010/3), 499-509.
- (2009). Razón, islam y cristianismo. El debate suscitado por Benedicto XVI. *Scripta Theologica*, 41 (1), 199-225.
- Bloch, E. (1979). *Das Hoffnung Prinzip I-III (1954-1959)*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Boeve, L. & Mannion, G. (2010). *The Ratzinger Reader. Mapping a theological journey*. New York: T & T Clark.
- Cardenal austriaco en espera del Papa: El cristianismo, la vía del futuro (I). Entrevista al cardenal Christoph Schönborn. (2007, Septiembre 3). *Zenit*, disponible en <http://www.zenit.org/es/articles/cardenal-austriaco-en-espera-del-papa-el-cristianismo-la-via-del-futuro-i>
- Comisión Teológica Internacional. Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios. (2004, Julio 24). *La Santa Sede*, disponible en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_it.html.
- Charamsa, K. & Capizzi, N. (2009). *La voce della fede cristiana*. Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.
- Eckert, J. (2007). Die christliche Brüderlichkeit in der Ekklesiologie Ratzingers. *Orthodoxes Forum*, 21, 131-139.
- Escrivá de Balaguer, J. (2002a). *Amigos de Dios*. Madrid: Rialp.
- (2002b). *Es Cristo que pasa*. Madrid: Rialp.
- Fahey, M. (1981). Joseph Ratzinger como eclesiólogo y pastor. *Concilium*, 17(161), 133-144.

- Farnés, P. (2002). Una Obra importante sobre la liturgia que debe leerse en su verdadero contexto. *Phase*, 247, 55-76.
- Flores, J. J. (2008). Joseph Ratzinger y la liturgia. *Communio*, 7, 139-159.
- Garay, J. de (2001). El caballero, la muerte y el diablo. Nietzsche en nuestra cultura. *Nueva Revista*, 76 (julio-agosto), 91.
- Glucksmann, A. (2007). Lo spettro di Tiffone. En AA. VV., *Dio salvi la ragione* (pp. 93-113). Siena: Edizioni Cantagalli.
- González Padrós, J. (2008). Benet XVI i la litúrgia. *Temes d'avui*, 27 (1), 83-96.
- Habermas, J. (1997). Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt. En Metz, J. B., *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck* (pp. 98-111). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2007). Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft. *Neue Zürcher Zeitung*, 34 (10-11.2.2007), 30. Disponible en <http://www.nzz.ch/2007/02/10/li/articleEVB7X.html>
- Hahn, S. W. (2009). *Covenant and Communion. The Biblical Theology of Pope Benedict XVI*. Grand Rapids: BrazosPress.
- Häring, H. (2001). *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*. Düsseldorf: Patmos.
- Heim, M.H. (2009). Theologie aus dem Herzen der Kirche: aus der Liturgie. *Revista de teología española*, 69, 643-667.
- Hastetter, M. C., Ohly, C. & Vlachonis, G. (Eds.) (2007). *Symphonie des Glaubens. Junge Münchener Theologen im Dialog mit Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI*. München: EOS.
- Hofmann, P. (2008). *Joseph Ratzinger: ein theologisches Profil*. Paderborn – München – Wien –Zürich – Schöningh: Verleger.
- Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Hoping, H. (2006). Gemeinschaft mit Christus. Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger. *Communio*, 35, 558-572.
- Ivanov, V. (2007). Der Geist der Liturgie von Joseph Ratzinger im Lichte der orthodoxen Theologie. *Orthodoxes Forum*, 21, 141-152.
- Jiménez, M. (2008). Debate entre el filósofo liberal Jürgen Habermas y el cardenal Joseph Ratzinger. Disponible en http://www.mercaba.org/ARTICULOS/D/debate_Habermas_Ratzinger.htm
- Kasper, W. (2007). Glaube und Vernunft. Zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI. *Stimmen der Zeit*, 4, 219-228.
- Kissler, A. (2005). *Der deutsche Papst. Benedikt XVI. und seine schwierige Heimat*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Koch, K. (2010). *Das Geheimnis des Senfkorns. Grunzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI*. Ratisbona: Pustet.
- Krieg, R. A. (1980). Kardinal Ratzinger, Max Scheler und eine Grundfrage der Christologie. *Theologische Quartalschrift*, 160, 106-122.
- Lázaro Pulido, M. & Piñero Mariño R. (2008). *Jesús de Nazaret. Pensando desde Joseph Ratzinger – Benedicto XVI*. Cáceres: Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara”.
- Lehmann, K. (2006). Exkurs. Zum Zitat des Kaisers Manuel II. Palaiologos im Disput mit dem persischen Gelehrten Mudarris in der Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI. am 12.9.2006. En Schwan, G., Houry, A. T. & Lehmann, K. (Eds.), *Benedikt XVI, Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung* (pp. 132-133). Freiburg: Herder.
- Linares, J. B. (2002). Nietzsche y la sexualidad. En AA.VV., *La sexualidad en el pensamiento contemporáneo* (pp. 665-672). Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones.
- Martínez Gordo, J. (2008). *La cristología de J. Ratzinger – Benedicto XVI a la luz de su biografía teológica*. Barcelona: Cuadernos CJ.
- Meier-Hamidi, F. & Schumacher, F. (2007). *El teólogo Joseph Ratzinger*. Barcelona: Herder.
- Metz, J. B. (1989). Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften. En A. Honneth et al. (Eds.), *Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung* (pp. 733-738). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Miller, M. J. (2000). Cardinal Ratzinger on liturgical music. *Homiletic and pastoral review*, 100 (10), 13-22.
- Mondin, B. (1997). *Storia della teologia*, 4. Bologna: Studio Domenicano.
- Nichols, A. (1988). *The theology of Joseph Ratzinger: an introductory study*. Edimburg: Clark.
- Nichols, A. (1997). Zion and Philistia. The liturgy and theological aesthetics today. *The Downside review*, 115, 53-73.
- Nichols, A. (2007). Benedict XVI on the Holy Images. *Nova et Vetera*, 5 (2), 359-374.
- Nygren, A. (1930). *Eros und agape: gestaltwandlungen der christlichen Liebe*. Gütersloh: Evangelischer Verlag.
- Piqué, J. (2006). *Teología y música. Una contribución dialéctico-transcendental a la sacramentalidad de la percepción estética del misterio*. Roma: P.U.G.
- Pozo, G. del (2009). Contemplar el rostro de Dios en el rostro de Cristo: la teología existencial de Joseph Ratzinger. *Revista de teología española*, 69, 547-583.
- Prades, J. (2008). El misterio de Dios contemplado y vivido por J. Ratzinger. *Communio*, 7, 97-121.
- (2009). El Dios de Jesucristo en Josep Ratzinger. *Revista de teología española*, 69, 625-642.
- (1976). *Palabra en la Iglesia*. Salamanca: Sígueme.
- (1990). *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y amor*. Valencia: Edicep.
- (2002). *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época*. Barcelona: Galaxia Gutenberg – Círculo de Lectores.
- (2004). Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. Stellungnahme J. Kard. Ratzinger. Disponible en <http://www.sbg.ac.at/sot/texte/kath.ak.-habermas-ratzinger-teil2.doc> +h+a+r+ber+mas-ratzinger+h=es
- (2005). *Europa. Raíces, identidad, misión*. Madrid: Ciudad Nueva.
- (2005b). *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*. Siena: Cantagalli.
- (2007). *Escatología. La muerte y la vida eterna*. Barcelona: Herder.

- Quesada Rodríguez, F. (2010). Logos en la teología de Joseph Ratzinger. La argumentación racional del sistema teológico. *Senderos*, 95 (1), 35-72.
- Rausch, T. P. (2009). *Pope Benedict XVI. An introduction to his theological vision*. New York/Mahwah: Paulist Press.
- Rodríguez Duplá, L. (2005). El diálogo entre fe cristiana y razón secularizada: el "caso Habermas". *Estudios Trinitarios*, 39, 93-102.
- Rodríguez Duplá, L. (2006). Prólogo. En J. Habermas & J. Ratzinger, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión* (pp. 5-21). Madrid: Ediciones Encuentro.
- Rowland, T. (2009). *La fe de Ratzinger. La teología de Benedicto XVI*. Granada: Nuevo Inicio.
- Rowland, T. (2010). *Benedict XVI. A guide for perplexed*. New York: Continuum.
- Saranyana, J. I. & Illanes, J. L. (1995). *Historia de la teología*. Madrid: BAC.
- Theobald, M. (2007). Die vier Evangelien und der eine Jesus von Nazaret. *Theologische Quartalschrift*, 187, 157-169.
- Tracy, D. (1989). The uneasy alliance reconceived: catholic method, modernity and postmodernity. *Theological studies*, 50, 555.
- Tura, R. (1974). La teología di J. Ratzinger. Saggio introduttivo. *Studia Patavina*, 162-177.
- Umbral, F. (2005, 29 Abril). Benedicto XVI. *El Mundo*, p. 52.
- Vidal Taléns, J. (2008). Líneas maestras de la cristología de J. Ratzinger. *Communio*, 7, 97-121.
- Vignini, G. (2010). *Joseph Ratzinger & Benedetto XVI. Una guida alla lettura*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- Vilanova, E. (1985). *Historia de la teología cristiana III*. Barcelona: Herder.
- Villar, J. R. (1991). Iglesia universal e iglesia local. A propósito de unas conferencias del Cardenal Ratzinger en Brasil. *Scripta Theologica*, 23, 267-286.
- Voderholzer, R. (2005). Die biblische Hermeneutik Joseph Ratzingers. *Münchener Theologische Zeitschrift*, 56, 400-414.
- Voderholzer, R. (Ed.). (2009). *Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger*. Regensburg: Pustet.
- Waldstein, W. (2007). Für eine Vielfalt bewährter Formen: Joseph Ratzingers Liturgie-Verständnis in rechtlicher Sicht. *Orthodoxes Forum*, 21, 169-179.

Notas

- ¹ Cf. A. Kissler, 2005, p. 153.
- ² F. Umbral, 2005, p. 52.
- ³ Cf. J. Habermas, 2007, pp. 30s.
- ⁴ Cf. W. Kasper, 2007, pp. 219-228.
- ⁵ C. Schönborn, 2007.
- ⁶ Benedikt XVI., "Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen", VV. AA., 2006, n. 3, 16.
- ⁷ K. Lehmann, "Exkurs. Zum Zitat des Kaisers Manuel II. Palaiologos im Disput mit dem persischen Gelehrten Mudarris in der Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI. Am 12.9.2006", VV. AA., 2006, pp. 132-133.
- ⁸ Cf. P. Blanco, 2005a, pp. 597-613; 2006a, pp. 57-86; 2007, pp. 767-782; 2009, pp. 199-225.
- ⁹ Sobre este particular se habían pronunciado también antes por ejemplo J.B. Metz, 1989. Esta postura ha sido a su vez criticada en J. Habermas, 1997, pp. 98-111; P. Blanco, 2006a.
- ¹⁰ J. Ratzinger, 2002, p. 40.
- ¹¹ Cf. *ibid.*, 370. Por eso el cardenal Ratzinger abogaba por una purificación de la cultura occidental, a veces propiciada por el entorno multicultural en que nos encontramos. Para mantener su propia identidad –volvía a insistir– la religión desempeña aquí un papel determinante. "Seguramente no puede subsistir sin un respeto a lo que es sagrado" (*ibid.*). También en el famoso debate entre Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger en la Academia Católica de Múnich, en enero de 2004, el anterior prefecto se preguntaba acerca de la posibilidad del proyecto de una "ética mundial" (*Weltethos*), como había propuesto antes Hans Küng (n. 1928). "La cuestión de qué es el bien, especialmente en el contexto actual, y de por qué hay que hacerlo –incluso en perjuicio propio– es una pregunta fundamental todavía sin respuesta" (J. Ratzinger, 2005, 68). Aquí la razón y la conciencia volvían a tener un protagonismo clave, para poder alcanzar ese bien común a todos, creyentes, agnósticos y no creyentes. Tal vez el ejemplo de Habermas (de quien Metz dijo que no se le podía reconocer un pensador posmetafísico, pues había reconocido el valor veritativo de las distintas tradiciones religiosas) podía ser esperanzador en este sentido.
- ¹² J. Ratzinger, 2004.
- ¹³ Sobre este tema, puede verse L. Rodríguez Duplá, 2005; M. Jiménez, 2008. Sobre este tema ha aparecido más adelante: A. Honneth, 2009.
- ¹⁴ J. Ratzinger, 2005, p. 64.
- ¹⁵ *Ibid.*, 66; cfr. p. 87. Es más, Ratzinger acaba proponiendo la razón como una condición fundamental para la paz en el mundo en las circunstancias actuales. De esta forma concluía de un modo algo taxativo: "En esta situación es de vital importancia la relación entre razón y religión, y que la búsqueda de su justa relación se sitúa en lo más profundo de nuestra preocupación por la paz. Cambiando una frase de Hans Küng (*keiner Weltfriede ohne Religionsfriede*: no habrá paz en el mundo sin una paz entre las religiones), yo diría que –sin paz entre la razón y la fe– no puede haber tampoco paz en el mundo, porque sin paz entre razón y religión se secan las fuentes de la moral y del derecho" (*ibid.*, 93). La religión sin razón se vuelve fundamentalista, ciega y ajena a toda ética y a cualquier derecho, hasta llegar a los mismos extremos del terrorismo en nombre de Dios. La razón sin religión también se pierde y desorienta, hasta alcanzar de igual modo la muerte y las ideologías totalitarias. Por el contrario, el futuro y la solución para ambas locuras contrarias radica en un *etsi Deus daretur*, en un replantear el intento ilustrado en clave creyente. Por eso el cometido de los cristianos resulta especialmente importante en la actualidad. "Los cristianos estamos hoy llamados no a poner límites a la razón y a oponernos a ella, sino a negarnos a que se reduzca al ámbito del hacer y a luchar para poder percibir lo que es bueno y a Aquel que es bueno, y lo que es santo y a Aquel que es santo. Solo así se libra una auténtica

batalla en favor del hombre y contra la deshumanización. Solo una razón que esté abierta también a Dios, solo una razón que no relegue la moral al ámbito de lo subjetivo o que lo reduzca al mero cálculo, puede oponerse a instrumentalizar la idea de Dios y las patologías de la religión. Y puede ofrecer curación” (*ibid.*, 96-97. Sobre este tema puede verse también L. Rodríguez Duplá, 2006; recensión de este libro de J.A. García Cuadrado en STh 39 (2007/3) 913-918).

¹⁶ J. Ratzinger, 2005, p. 52.

¹⁷ *Ibid.*, 57-58.

¹⁸ A. Glucksmann, 2007, pp. 93-113.

¹⁹ *Ibid.*, p. 93.

²⁰ *Ibid.*, p. 105.

²¹ *Ibid.*, pp. 98-99. La voz de la razón y la de Dios no pueden ser contradictorias, recordaba también el filósofo francés. De modo que la fe debe pensar y la razón puede también creer sin perder –más bien al contrario– ninguno de sus derechos, puesto que más bien los ampliaría. “La lechuga de Minerva –afirma con brillantez–, que ve en la oscuridad y vuela por la noche, debe velar apoyada en el hombro del hombre de fe” (*ibid.*, p. 107). Precisamente para evitar las locuras de la razón –Hiroshima o Auschwitz, se recuerdan allí–, la razón debe dejarse orientar por la verdad revelada. Un pensamiento débil, una razón que renuncia a la búsqueda de la verdad se convierte en una razón cerrada e incluso “suicida”. Se requiere una razón fuerte –no fundamentalista, por tanto– no solo para superar el relativismo para conocer el bien y los valores, sino también para conocer el mal. Si la verdad no existe, todo me está permitido: no existe el mal. “El nihilismo se esfuerza por convertir el mal en algo invisible, impensable, indecible. Contra semejante devastación mental y mundial, el discurso de Ratisbona apela a “la fe bíblica” y a “los interrogantes de la razón” para renovar sin cortapisas una alianza que espero que sea definitiva y exitosa” (*ibid.*, p. 113). El nihilismo no sería por tanto tan solo ateo, sino también irracional y por eso inhumano, a juzgar también por los resultados.

²² Sobre este tema puede verse el artículo P. Blanco, 2006b, pp. 1041-1068.

²³ Así lo había declarado en la presentación a la encíclica para los lectores de *Famiglia cristiana*, que el mismo Benedicto XVI publicó el 5 de febrero de 2006: “La pregunta es la siguiente: ¿es posible amar a Dios?; más aún: ¿puede el amor ser algo obligatorio? ¿No es un sentimiento que se tiene o no se tiene? La respuesta a la pregunta es sí, podemos amar a Dios, dado que él no se ha quedado en una distancia inaccesible, sino que ha entrado y entra en nuestra vida”.

²⁴ El texto allí citado corresponde a *Jenseits von Gut und Böse*, IV, 168.

²⁵ Cf. J. de Garay, 2001, p. 91.

²⁶ Véase por ejemplo las siguientes afirmaciones de primavera de 1888, donde se advierte la contraposición Dionisos-Crucificado, vida-muerte, amor-negación del amor: Nietzsche pide “que el acto-del-sexo (*Geschlechtes Akt*) evoque profundidad, respeto, reverente respeto. Dioniso frente al ‘Crucificado’: ahí tenéis la antítesis. [...] El ‘Dios en la cruz’ es una maldición sobre la vida, una indicación para librarse de ella” (KSA 13,266-267). Cf. J.B. Linares, 2002.

Para hacer frente a esta tremenda acusación, el papa alemán procede en primer lugar a un análisis histórico y recurre a la fenomenología de las religiones (Platón, Virgilio, análisis

de la prostitución sagrada), con el que pretende demostrar que ese *eros* dionisiaco propuesto por Nietzsche no es precisamente el más religioso, a pesar del misticismo con que a veces se expresa este autor. “El *eros* ebrio e indisciplinado –afirmaba el papa emérito– no es elevación, “éxtasis” hacia lo divino, sino caída, degradación del hombre. Resulta evidente que el *eros* necesita disciplina y purificación para dar al hombre, no el placer de un instante, sino un modo de hacerle preguntar en cierta manera lo más alto de su existencia, esa felicidad a la que tiende todo nuestro ser” (n. 4). Además Benedicto XVI quería ofrecernos un examen de la situación paso a paso: su propuesta procede así poco a poco de modo analítico, casi académico. Empecemos –dice– por las cuestiones terminológicas. Nos enfrenta así a una cuestión semántica, a un problema de lenguaje, y aborda una premisa terminológica: ¿es todo amor?, ¿cuál es el amor por excelencia?, ¿cómo hacer que la polisemia no caiga en la arbitrariedad?

“En toda esta multiplicidad de significados destaca –como arquetipo por excelencia– el amor entre el hombre y la mujer, en el que intervienen inseparablemente el cuerpo y el alma, y en el que se le abre al ser humano una promesa de felicidad que parece irresistible” (n. 2). El amor entre hombre y mujer –de alma y cuerpo– es el sentido más real y común de la palabra amor, y su modelo paradigmático. El cristianismo rechaza por tanto todo el dualismo antropológico que refleja la irónica anécdota de René Descartes: “El epicúreo Gassendi, bromeando, se dirigió a Descartes con el saludo: “¡Oh Alma!”. Y Descartes replicó: “¡Oh Carne!”” (n. 5; cf. R. Descartes, *Œuvres*, ed. V. Cousin, vol. 12, París, 1824, 95ss.). Se recuerda de este sencillo modo una vez más la “unitotalidad” de la persona humana, sin ceder ni ante espiritualismos ni ante materialismos unilaterales. Será este por tanto un presupuesto antropológico propio del cristianismo, olvidado sin embargo en alguna ocasión, también por pensadores cristianos (cf. Comisión Teológica Internacional, 2004, nn. 26-31).

²⁷ Cf. J.B. Linares, 2002, pp. 663-665.

²⁸ Así, por ejemplo, en el planteamiento derivado de la teología dialéctica de origen calvinista, pero que hizo también fortuna en el seno del luteranismo. Como se sabe, Lutero apostó de modo más bien unilateral a favor de la *theologia crucis*, olvidándose en parte de la *theologia gloriae*, que recordaba la encarnación y sus consecuencias en la naturaleza humana. Cf. A. Nygren, 1930.

²⁹ Cf. Comisión Teológica Internacional, 2004, nn. 21-24.

³⁰ Cf. P. Blanco, 2005b, pp. 15-38, 58-68.

³¹ En unos ejercicios predicados en 1986 en Collevalenza, el cardenal Ratzinger hablaba ya de esta separación entre *eros* y *agape*. “Lo primero que hay que hacer es oponerse a una tendencia que pretende separar *eros* y amor religioso, como si fueran dos realidades completamente diversas. De esta forma se deformarían ambos, pues un amor que solo quiera ser ‘sobrenatural’ pierde su fuerza, mientras que –por otra parte– encerrar el amor en lo finito, su secularización y separación de la dinámica hacia lo eterno, falsifica también el amor terreno, que conforme a su esencia es sed de plenitud infinita” (J. Ratzinger, 1990, p. 93). Cf. también el artículo de 1962 titulado: “*Gratia praesupponit naturam*. Consideraciones sobre el sentido y los límites de un axioma escolástico”, en J. Ratzinger, 1976, pp. 130-146.

En esta línea se encuentran las siguientes afirmaciones: “Un yo destruido no puede amar. Aquí resulta también cierto que

la gracia no anula, sino que supone la naturaleza. Respecto de esto, podríamos recordar las palabras de san Pablo, cuando afirma que no existe primero lo 'sobrenatural' (*pneumatikón*), sino que lo primero es lo natural (*psychikón*) y después lo sobrenatural (1Co 15,46). El amor sobrenatural no puede crecer si le faltan sus bases humanas. El amor divino no es la negación del amor humano, sino su profundización, su radicalización dentro de una dimensión nueva" (J. Ratzinger, 1990, pp. 104-105).

³² La cita exacta procede a su predicación oral, pero la aplicación del entrañable término "cariño" a Dios aparece de modo continuo en sus escritos. Así por ejemplo: "Los cristianos estamos enamorados del Amor: el Señor no nos quiere secos, tiesos, como una materia inerte. ¡Nos quiere impregnados de su cariño!" (J. Escrivá de Balaguer, 2002a, n. 183). "Cuando nos reunimos ante el altar mientras se celebra el Santo Sacrificio de la Misa, cuando contemplamos la Sagrada Hostia expuesta en la custodia o la adoramos escondida en el Sagrario, debemos reavivar nuestra fe, pensar en esa existencia nueva, que viene a nosotros, y conmovernos ante el cariño y la ternura de Dios" (J. Escrivá de Balaguer, 2002b, n. 153).

³³ Cf. P. Blanco, 2008^a, pp. 66-70.

³⁴ E. Bloch, 1979.

³⁵ Cf. B. Mondin, 1997, pp. 489-490; E. Vilanova, 1985, pp. 771-774.

³⁶ Cf. J.L. Illanes, "La teología en las épocas moderna y contemporánea", 1995, pp. 374-377; E. Vilanova, 1985, III, pp. 772-773.

³⁷ J. Ratzinger, 2007, p. 65.

³⁸ *Ibid.*, 66. La encíclica fue bien acogida por los medios de comunicación (cf. "El Papa: "Marxismo e iluminismo. Ecco le speranze terrene fallite"", *Il Corriere della sera* (1.12.2007); J.V. Boo, "La eternidad es sumergirse en el océano del amor infinito", *ABC* (1.12.2007)).

³⁹ El próximo escalón en este proceso será el marxismo, del que el papa emérito –tras reconocer algún acierto en sus reivindicaciones– critica su horizonte puramente material y limitado (cf. nn. 20-21). Lo más real es invisible a los ojos, afirmó el escritor francés André Malraux (1901-1976). El pontífice alemán criticaba las utopías políticas y terrenales de cuño ideológico, que ponen todas sus esperanzas en este mundo. El ocaso de las ideologías que había diagnosticado la posmodernidad encuentra ahora una adecuada respuesta cristiana. La encíclica muestra las desilusiones vividas por la humanidad en los últimos tiempos, como por ejemplo el marxismo que "ha olvidado al hombre y ha olvidado su libertad. Ha olvidado que la libertad es siempre libertad, incluso para el mal. Creyó que, una vez solucionada la economía, todo quedaría solucionado". "Su verdadero error –aclara más adelante– es el materialismo: en efecto, el hombre no es sólo el producto de condiciones económicas y no es posible curarlo sólo desde fuera, creando condiciones económicas favorables" (nn. 20-21). La *Spe salvi* explica que Jesús no trajo un "mensaje socio-revolucionario", "no era un combatiente por una liberación política". Trajo "el encuentro con el Dios vivo", "con una esperanza más fuerte que los sufrimientos de la esclavitud, y que por ello transforma desde dentro la vida y el mundo" (n. 4).

⁴⁰ A. Nichols, 1988, pp. 279-291; V. Pfnür, "Mitte des Glaubens und Konturen des konstitutiv Christlichen", AA. VV., 1997, pp. 17-24; H. Häring, 2001, pp. 45-49; P. Blanco, 2008b,

pp. 55-69; L. Boeve, "Theological foundations: revelation, tradition and hermeneutics", L. Boeve – G. Mannion, 2010, pp. 18-21; T. Rowland, 2010, pp. 114-128; K. Koch, 2010, pp. 159-161.

⁴¹ Sobre este tema, puede verse: G. Aranda, 2006, pp. 993-994, 997-998; P. Blanco, 2006b, pp. 1041-1068; M. Schulz, "'Die Quadratur des Zirkels der Theologie'" – Papst Benedikt XVI. In Auseinandersetzung mit der Pluralistischen Religionstheologie", P. Hofmann (Hg.), 2008, p. 97; S. Guijarro Oporto, "El costado traspasado. La inspiración joánica de la encíclica *Deus caritas est*", AA.VV., 2007, pp. 81-100; J. Núñez Regodón, "'Él nos ha amado primero'. La presencia de 1 Jn en *Deus caritas est*", *ibid.*, 101-122; I. Moga, "Glaube und Liebe gemäss dem Logos. Die Aktualität der Theologie Klemens von Alexandriens für das Verständnis des ökumenischen Beitrags von Papst Benedikt XVI. – eine orthodoxe Interpretation", M.C. Hastetter. – C. Ohly – G. Vlachonis (Hg.), 2007, pp. 51-76; T. Rowland, 2009, pp. 71-92; K. Koch, 2010, pp. 14-16, 38-41, 98-126, 266-275; G. Vignini, 2010, pp. 9-18.

⁴² R. Voderholzer, 2005, pp. 400-414; P. Blanco, 2006a; N.P. Austriaco, 2006; I. Moga, "Glaube und Liebe gemäss dem Logos. Die Aktualität der Theologie Klemens von Alexandriens für das Verständnis des ökumenischen Beitrags von Papst Benedikt XVI. – eine orthodoxe Interpretation", M.C. Hastetter. – C. Ohly – G. Vlachonis (Hg.), 2007, pp. 51-76; M. Schneider, "Primat der Logos vor dem Ethos – Zum theologischen Diskurs bei Joseph Ratzinger", P. Hofmann (Hg.), 2008, pp. 18-21, 41-44; T. Rowland, 2009, pp. 65-93, 194-198; F. Quesada Rodríguez, 2010; T.P. Rausch, 2009, pp. 143-148; K. Koch, 2010, pp. 62-65.

⁴³ A. Nichols, 1988, pp. 207-224; J. Aldazábal, 2000; P. Farnés, 2002; J.F. Baldovin, 2004; P. Blanco, 2006c; J.J. Flores, 2008; J. González Padrós, 2008; H. Hoping, "Kult und Reflexion. Joseph Ratzinger als Liturgietheologe", R. Voderholzer (Hg.), 2009, pp. 12-24; M.H. Heim, 2009; V. Ivanov, 2007; W. Waldstein, 2007, pp. 169-179; S.W. Hahn, 2009, pp. 173-185; T.P. Rausch, 2009, pp. 121-139; G. Mannion, "Liturgy, catechesis and evangelization", L. Boeve – G. Mannion, 2010, pp. 225-229; T. Rowland, 2010, pp. 25-47; K. Koch, 2010, pp. 26-28, 127-145.

⁴⁴ H. Hoping, 2006; M. Theobald, 2007, pp. 157-169; J. Martínez Gordo, 2008; G. del Pozo, 2009; T.P. Rausch, 2009, pp. 78-80, 84-101; J. Vidal Taléns, 2008, p. 97; R. Tura, 1974; H. Häring, 2001, pp. 63-171; E. Dirscherl, "La figura conceptual teológica y antropológica de Joseph Ratzinger a partir de la cristología", F. Meier-Hamidi – F. Schumacher (eds.), 2007, pp. 106-114; R.A. Krieg, 1980; J. Prades, 2008; id., 2009; M. Lázaro Pulido – R. Piñero Mariño, 2008; T. Rowland, 2009, pp. 65-93; N. Capizzi, "Il Gesù storico", K. Charamsa – N. Capizzi, 2009, pp. 111-128; A. Valle, "The Christological Hermeneutic of Joseph Ratzinger: From *Introduction to Christianity to Today*", *ibid.*, 129-160; T.P. Rausch, 2009, 78-96; L. Boeve, "Christ, humanity and salvation", L. Boeve – G. Mannion, 2010, pp. 65-75; K. Koch, 2010, pp. 23-26, 58-59, 146-158, 244-250; G. Vignini, 2010, pp. 29-41.

⁴⁵ R. Tura, 1974, pp. 162-177; M. Fahey, 1981; A. Nichols, 1988, pp. 27-53, 133-165; D. Tracy, 1989, p. 555; J.R. Villar, 1991, pp. 267-286; T.P. Rausch, 2009, pp. 102-120. No compartimos pues la presunta ruptura y discontinuidad en la eclesiología ratzingeriana que parece advertir H.J. Pottmeyer ("Primado y colegialidad episcopal en

la eclesiología eucarística de la *communio* de Joseph Ratzinger”, F. Meier-Hamidi – F. Schumacher (eds.), 2007, pp. 171-201); J. Eckert, 2007, pp. 131-139; G. Mannion, “Understanding the Church”, L. Boeve – G. Mannion, 2010, pp. 81-118; id., “Teaching and authority: dimensions of

magisterium”, *ibid.*, 179-223; K. Koch, 2010, pp. 28-36, 98-126, 255-265.

⁴⁶ A. Nichols, 1988, pp. 213-219; id., 1997; id., 2007; M.J. Miller, 2000, pp. 10, 13-22; J. Piqué, 2006, pp. 179-180; P. Blanco, 2006d, 119-130; T. Rowland, 2010, pp. 25-4.

