



## LA HIPÓTESIS DE LOS DOS RATZINGER

### *THE HYPOTHESIS OF THE TWO RATZINGERS*

CARLOS SOLER FERRÁN

*Universidad Internacional de La Rioja*

Recibido: 11/06/2024

Aceptado: 22/09/2024

#### RESUMEN

Este estudio intenta verificar la hipótesis de las dos fases contrapuestas en la evolución intelectual de Ratzinger: las primeras décadas habría sido un teólogo progresista, y después se habría convertido repentinamente en conservador. Antes de examinar la hipótesis, ofrezco el contexto intelectual del autor y considero su trayectoria en dicho contexto. Paso a examinar la hipótesis, en los siguientes pasos: primero establezco que no es inverosímil en abstracto. Después hago un breve análisis de las fuentes secundarias sobre la cuestión. A partir de ahí me centro en las fuentes primarias. Expongo en tercer lugar cuáles son éstas. En cuarto lugar, pongo algunos ejemplos de evolución teológica en el autor. En el quinto y último paso documento que el autor ha negado tal mutación sustancial, establezco que hay algunas constantes en la orientación fundamental de su teología y que, en cambio, no se encuentran evidencias significativas en el sentido contrario. Concluyo que se puede negar la hipótesis, tanto desde las fuentes primarias como secundarias, a expensas de ulteriores investigaciones.

*Palabras clave:* evolución de Ratzinger, teología progresista, teología conservadora, Benedicto XVI.

## ABSTRACT

This study attempts to verify the hypothesis of two contrasting phases in Ratzinger's intellectual evolution: in the first decades he was a progressive theologian, and then he suddenly became a conservative. Before examining the hypothesis, I provide the author's intellectual context and consider his trajectory in that context. I examine the hypothesis in the following steps: first I establish that it is not implausible in the abstract. Then I make a brief analysis of the secondary sources on the issue. From there I focus on the primary sources. Thirdly, I explain what these are. Fourthly, I give some examples of the author's theological development. In the fifth and last step I document that the author has denied such a substantial mutation, establish that there are some constants in the fundamental orientation of his theology and that, on the other hand, no significant evidence to the contrary can be found. I conclude that the hypothesis can be denied, both from primary and secondary sources, at the expense of further research.

*Keywords:* Ratzinger evolution, progressive theology, conservative theology, Benedict XVI.

## I. INTRODUCCIÓN

Esta contribución sobre la hipótesis de los dos Ratzinger se enmarca en una investigación sobre fe y política en Joseph Ratzinger. Para profundizar en este punto concreto (fe y política) es necesario tener presente su biografía y el conjunto de su obra. Ahora bien, se ha difundido la imagen de que esa biografía y esa obra no son unitarias, que existe un súbito cambio de orientación fundamental en la teología de Ratzinger: primero progresista y después conservadora. En este trabajo intento verificar esa hipótesis apoyándome sobre todo en las fuentes primarias, como paso previo para una correcta hermenéutica en las investigaciones sucesivas. El trabajo tiene también una segunda intención: fallecido el teólogo alemán, está recibiendo homenajes a la par que críticas. Pretendo unirme a esta corriente con el presente estudio. Abordo este trabajo desde la simpatía intelectual de quien ha podido leerle durante decenios y se siente enriquecido por ello.

La fuente principal ha sido el estudio directo de las principales obras de Ratzinger. A ellas se añaden algunas biografías que menciono más abajo y los estudios que se pronuncian sobre la hipótesis; de modo ocasional, las opiniones de otros autores. Se trata, pues, de una interpretación de la evolución teológica

de Ratzinger hecha principalmente desde la asimilación directa de sus escritos, desde las fuentes primarias.

Para abordar esa pregunta es necesario tener en cuenta el contexto teológico en que se mueve Ratzinger. Por la siguiente razón: sí ha habido una profunda mutación en ese contexto teológico. Esto nos lleva a replantearnos la cuestión así: en estas circunstancias cambiantes ¿Ratzinger ha sido sustancialmente el mismo?, ¿o ha mutado en lo esencial, quizás como reacción a ese cambio en las circunstancias? Como veremos, la impresión de mutación del autor puede ser un efecto producido por esa mutación del contexto.

Concretando un poco más, en las décadas previas al concilio existía un apoyo oficioso a una teología conservadora. En ese contexto, la teología de Ratzinger, que se situaba en línea con la renovación teológica, podía ser calificada de progresista. Mutado profundamente el ambiente teológico, pudo ocurrir que esa misma teología pasara a ser vista como conservadora. Teniendo en cuenta esto, la pregunta sobre la unidad de la teología de Ratzinger se debe reformular así: ¿mantuvo una sustancial continuidad con su orientación teológica previa al concilio?, ¿o modificó sustancialmente esa orientación?

Para comenzar, esbozo la situación intelectual en la que vive el autor alemán: la teología católica, la teología protestante, y el ambiente filosófico general; y señalo cómo se mueve Ratzinger en esa situación. Todo esto constituye en el punto 2.

Hecho esto, abordo en el punto 3 la pregunta sobre si hay un único Ratzinger o dos. La hipótesis no es insostenible en abstracto, pues se ha dado en otros autores (1º). Examino brevemente la literatura secundaria que se ha pronunciado sobre esa hipótesis (2º). En el paso principal repaso cronológicamente las principales obras del autor (3º), pues la pregunta ha de ser respondida desde esa cronología. Constató algunos ejemplos de evolución teológica del autor (4º). La conclusión (5º) es que esa mutación no encuentra suficiente evidencia en sus obras, que el autor siempre negó tal mutación fundamental; por el contrario, se apuntan algunas constantes fundamentales del modo de pensar de Ratzinger que invitan a negarla: en particular, la eclesialidad de su teología, la atención a la pretensión de verdad y de totalidad del cristianismo; y, como consecuencia, su confianza en la razón, a la que reconoce un papel central en la fe y en la teología. Estas constantes habrán de exponerse con detalle en un estudio posterior.

Antes de entrar en materia debo ofrecer una breve mención de las biografías de Ratzinger y decir que, hasta donde se me alcanza, todas ellas comparten la negación de esa hipótesis. Hay muchas y buenas biografías de Ratzinger. Son todas, en mayor o menor medida, biografías intelectuales. Está, en primer lugar,

su breve libro autobiográfico (*Aus meinem Leben. Erinnerungen 1927-1977*, 1998, en italiano en 1997)<sup>1</sup>. Después, merecen ser destacadas las de Rowland<sup>2</sup>, Blanco<sup>3</sup> y Seewald<sup>4</sup>. Aquí las tendremos en cuenta de un modo marginal, así como otras fuentes secundarias.

## II. EL CLIMA INTELECTUAL EN QUE SE MUEVE JOSEPH RATZINGER

Miremos, como a vista de pájaro, cuál era el ambiente intelectual en que vivió nuestro autor, y cómo se situó en ese contexto. Creo que podemos distinguir dos fases: por un lado, la época de formación de Ratzinger y sus primeros años como profesor (más o menos hasta los 60); y, por otro, desde los 60, en que la situación intelectual y espiritual cambió bastante. Presto más atención a la primera fase, los decenios de su formación, que fueron decisivos para la configuración intelectual del teólogo alemán.

Vamos a ver ese contexto intelectual en tres ámbitos: la teología católica, la teología protestante (a la que Ratzinger estuvo muy abierto), y el clima filosófico e intelectual general (al que también prestó una atención constante).

1º. La teología católica de la primera mitad del s XX se caracteriza por tres elementos: la neoescolástica promovida desde los tiempos de León XIII; la reacción al modernismo liderada por s. Pío X; y el intento de hacer una nueva teología, que rompía los estrechos moldes de esas dos tendencias. Existía una

1 Para las obras de Ratzinger, además de dar la referencia bibliográfica de la edición que he manejado, doy también la fecha y título del original, para que el lector pueda hacerse cargo de la evolución biográfica del autor, que es el objeto de este trabajo. Remito a la bibliografía que elaboró Vinzenz Pfnür, *Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl*. 26 de abril de 2011, <http://ivv7srv15.uni-muenster.de/mnkg/pfnuer/Das-Werk.pdf> último acceso 20 de abril de 2023. Las ediciones de Ratzinger que he manejado para este trabajo son con frecuencia posteriores o muy posteriores al original. Por lo que su referencia, por sí sola, podría desorientar sobre la evolución intelectual del autor, que es lo que nos interesa aquí: por este motivo conviene retener la fecha tomada de Pfnür. En la lista bibliográfica final las obras del Ratzinger están ordenadas por la fecha del original. En ella doy de nuevo los datos completos de la edición que he manejado, y el título y fecha del original.

2 Tracey Rowland, *Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI* (Oxford: Oxford University Press, 2008). También Tracey Rowland, *Benedict XVI: a guide for the perplexed* (London: T & T Clark, 2010).

3 Pablo Blanco, *Benedicto XVI: la biografía* (Madrid: San Pablo, 2023). Esta obra incluye y supera otras aproximaciones biográficas de Blanco en años anteriores. En cambio, sigue siendo necesaria Pablo Blanco, *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción* (Madrid: Palabra, 2012). Cf. Ángel Luis Lorenzo, "Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. Una vida en clave de renunciadas", *Cauriensia* 15 (2020): 505-527.

4 Peter Seewald, *Benedicto XVI, una vida: biografía* (Bilbao: Mensajero, 2020).

discusión, a veces acalorada, entre escolásticos y antiescolásticos, pero el apoyo oficial lo tenían los primeros<sup>5</sup>.

La neoescolástica y el antimodernismo formaban una cierta unidad. Como veremos enseguida, ambas intentaban hacer frente a problemas que amenazaban la esencia misma de la fe, y ambas lo hicieron desde una opción por la seguridad, opción que resultó ser esterilizante. La teología católica, que después de Trento se había encerrado un poco, acentuó más ese aislamiento. Aunque la neoescolástica es anterior, empezamos por el antimodernismo, que considero más determinante en las décadas de formación de nuestro autor.

—La reacción antimodernista<sup>6</sup>. Para explicarla debemos adelantar algo sobre la teología protestante. La llamada “teología liberal” del XIX y comienzos del XX había negado la divinidad y el mesianismo de Jesucristo, y se había quedado solo con la figura humana de Jesús y su mensaje moral. Sostenía que tanto su divinidad como su condición de mesías-salvador eran creaciones de la primitiva comunidad cristiana. Intentaba recuperar así al verdadero Jesús de Nazaret, su atractiva personalidad humana y su hermoso mensaje moral, despojándolo de esas adherencias míticas que desfiguraban su imagen: ni era Dios ni era el salvador. Como se ve, esto supone una renuncia a lo esencial de la fe cristiana. Esta teología nace, como se ha dicho, en ambientes protestantes.

Cuando la teología liberal entra en ambientes católicos, hacia 1900, recibe el nombre de “modernismo”. Se comprende la fuerte reacción de toda la Iglesia, con los pastores y el papa a la cabeza, puesto que estaban en juego los fundamentos mismos de la fe. La intención fundamental de la reacción era pues, y seguirá siendo, necesaria. Pero su aplicación no fue tan acertada.

5 Cfr. José Luis Illanes y Josep-Ignasi Saranyana, *Historia de la teología* (Madrid: BAC, 1995), 314.

6 Ratzinger señala con fuerza tanto el error fundamental del modernismo como los excesos y consecuencias negativas de la reacción antimodernista. Indico algunas fuentes para la visión de Ratzinger sobre este asunto. Alguna breve alusión en *Problemi e risultati del concilio* (Brescia: Queriniana, 1966), 41-42 (original *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, 1965). *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe* (Salamanca: Sígueme, 1972), 97-98 (original italiano, que traduce artículos alemanes de 1965-1970: *Storia e dogma*, 1971). *El camino pascual* (Madrid: BAC, 2005), 37-38 (original *Il cammino Pasquale*, 1985). *Naturaleza y misión de la teología* (Pamplona: Euns, 2007), 58 y 119 (original *Wesen und Auftrag der Theologie*, 1993, recopilación de artículos de 1982-1990); en la página 58 de la edición española citada advierte del riesgo de recaer en una “apoteosis del magisterio. El peligro de una supervisión estrecha y mezquina no es una fantasía. Lo muestra la historia del conflicto modernista”. Ratzinger ve la situación postconciliar como una continuación aplazada de la crisis modernista, que se había cerrado en falso: *Fe y futuro* (Salamanca: Sígueme, 1973), 69 (original *Glaube und Zukunft* 1970). Encontramos un ejemplo de las duras medidas disciplinares que siguieron a la crisis modernista cuando habla de su profesor F. W. Maier: *Mi vida, recuerdos* (Madrid, Encuentro, 2006), 96-100 (*Aus meinem Leben. Erinnerungen 1927-1977*, 1998, en italiano en 1997).

En efecto, esta reacción, tuvo algunas consecuencias negativas. La autoridad fomentó que la enseñanza en los seminarios y facultades de teología se limitara a lo seguro. Se originó así una teología algo cerrada en sí misma, pobre y carente de vida. Una teología que parecía reducir la fe viva a un esquema sin alma y sin fuerza interpelante. Apenas entraba en diálogo con la cultura del momento, ni en contacto con la realidad. La fe aparecía aburrida y aburridora, no daba sentido a la existencia. En general, vastos sectores de la Iglesia católica se colocaron netamente a la defensiva. Esto se comprueba ojeando la manualística de la época: lo que se estudiaba en los seminarios y facultades de teología corresponde a estas características.

Resumamos estas dos valoraciones. Como veíamos, la intención fundamental de esta reacción era válida y necesaria, pues se trataba de defender la esencia misma de la fe. Al mismo tiempo, la Iglesia tasó muy alto el precio a pagar, quizás más alto de lo que realmente era necesario. Había otros modos de defender la fe, que se demostraron no sólo más eficaces, sino también más fieles a la lógica interna de la fe.

—La neoescolástica. Como decía, este fenómeno es anterior al modernismo. Durante el XIX muchos compartían el siguiente diagnóstico: las causas de la decadencia de la fe no estaban tanto en razones sociales y políticas cuanto en razones intelectuales<sup>7</sup>. En concreto, se dejaba sentir una dificultad acuciante, que en síntesis es la siguiente. Desde Hume y Kant se afirmaba la imposibilidad de todo conocimiento que fuera más allá de lo empírico. Es decir, la imposibilidad de todo pensar propiamente filosófico, metafísico. Se rechazaba la metafísica como un sueño o una ilusión engañosa. Por lo demás, como es sabido, esto no era una tesis rara de unos pocos autores: se consideraba que era la epistemología mejor fundada, y gozaba por tanto de prestigio y difusión.

Ahora bien, esto conducía necesariamente al agnosticismo. En efecto, si no hay conocimiento más allá de lo empírico, se hace imposible todo conocimiento sobre Dios y, en consecuencia, se hace imposible la fe. Al menos se hace imposible una fe razonable<sup>8</sup>. Era necesario, pues, reivindicar el pensar propiamente filosófico. Se consideró que el instrumento concreto para esta tarea era recuperar a Tomás de Aquino, lo que fue apoyado por múltiples instancias y, en particular,

<sup>7</sup> León XIII hizo suyo este diagnóstico, que fue determinante para el programa de su pontificado: cfr. Illanes y Saranyana, *Historia de la teología*, 301-303.

<sup>8</sup> Cabe una fe fideísta, o una fe considerada como sentimiento (en la línea de Schleiermacher), pero ni una ni otra se corresponden realmente con la fe cristiana.

por León XIII, que publica la *Aeterni Patris* apenas un año después de asumir el pontificado.

Esta neoescolástica fue aquello a lo que se agarró la reacción antimodernista pocos años después. Las características negativas que hemos mencionado más arriba, al hablar de la reacción antimodernista, están recibidas de ella. Ciertamente, hubo autores, como Gilson y otros, que recuperaron un Tomás y un pensamiento medieval vivo. Pero esto no era lo general. En particular, mientras la investigación podía producir algunos resultados prometedores, la manualística era pobre.

De nuevo, la intención fundamental era válida y necesaria: sin la posibilidad de un pensar filosófico, la fe no puede tener un lugar. Pero la tendencia general era poco afortunada. Aparte de lo dicho a propósito de la crisis modernista, hay que añadir algo más. No se solía presentar un Tomás que suma junto con otros, que dialoga con lo actual. Se optó, por lo general, por una exclusiva de Tomás de Aquino, que habría llegado al culmen del pensamiento cristiano, y que sería la “filosofía perennis”, la verdad *tout court*. Lo posterior era decadencia. Se pretendía volver a él, pero se presentaba un Tomás más bien muerto que, en realidad, carecía del fuste del Aquinate<sup>9</sup>. Y este tomismo así presentado era lo que reinaba en los manuales para la formación de los futuros sacerdotes y en las clases de los seminarios. En consecuencia, lo que se trasladaba luego a la pastoral<sup>10</sup>.

9 Espiguemos unos pocos textos de nuestro autor sobre esto. Para una opinión general sobre la neoescolástica en su época juvenil: “yo opinaba que la teología escolástica, tal como estaba, había dejado de ser un buen instrumento para un posible diálogo entre la fe y nuestro tiempo. En aquella situación, la fe tenía que abandonar el viejo Panzer y hablar un lenguaje más adecuado a nuestros días, tenía que mantener una actitud diferente. En la iglesia hacía falta más libertad. Pero, lógicamente, los sentimientos propios de la juventud jugaban un papel importante en todas esas reflexiones”: *La sal de la tierra: cristianismo e Iglesia Católica ante el nuevo milenio: una conversación con Peter Seewald* (Madrid: Palabra, 1997), 80 (*Salz der Erde*, 1996). El siguiente pasaje representa también su valoración de la escolástica. “En cierto sentido, la teología de la primera mitad del siglo era más equilibrada, pero también estaba más encerrada en sí misma. En gran parte, seguía viviendo dentro del cofre de la neoescolástica: gozaba de mayor certeza y lucidez lógica, pero estaba lejos del diálogo con el mundo real”: Ratzinger, J. *Ser cristiano en la era neopagana* (Madrid: Encuentro, 1995), 145 (original español, que traduce artículos de 1987-1994, en Pfnür *Ser cristiano en era neopagana*, sic). A propósito de De Lubac, Ratzinger habla de “la rigidez del régimen neoescolástico”, que tanto había hecho sufrir a su admirado autor: *Mi vida*, 170. Aunque en el pasaje que cito a continuación habla de un autor concreto, se puede considerar que es un botón de muestra: “la empolvada escolástica jesuitica de Dillingen, en cuya estructura sistemática hacía tiempo que no podía penetrar la realidad, le debió parecer insuficiente [a Sailer]”: *Fe y futuro*, 73.

10 Illanes y Saranyana, *Historia de la teología*, 318: Illanes habla de “obvias y variadas repercusiones en la orientación y desarrollo de la labor teológica”. Como se ve, no quiere concretar más, aunque de lo que dice a continuación se desprende que no ve positivas esas repercusiones: lo que considera rescatable en la p. 319 pertenece a la renovación teológica, de la que hablamos a continuación.

—Junto con estos dos elementos, comprensibles, pero no positivos, hubo también el inicio de una profunda renovación teológica. Los autores de la renovación teológica compartían esa necesidad de defender la esencia de la fe. Pero no el método. En lugar de encerrarse en los documentos del magisterio, buscaron una vuelta a las fuentes: a la Sagrada Escritura, a los padres, a la liturgia<sup>11</sup>. Estas fuentes se demostraron sorprendentemente vivas y eficaces. En esas fuentes, la fe cristiana aparecía, poco a poco, con un vigor y un esplendor de los que carecía en las repeticiones rutinarias de los manuales. Esta renovación teológica hubo de afrontar la sospecha de modernismo. Habían preparado el terreno grandes autores del XIX, como Möhler, Newman y Scheeben. Y, en particular, Blondel, con su invitación a superar tanto el racionalismo como el extrínsecismo de la escolástica. A partir de los años 30 empezaron a despuntar nombres como Guardini, De Lubac, Chenu, von Balthasar, Congar, Danielou, Rahner. Debemos destacar un aspecto no secundario. Una parte de esta renovación teológica está constituida por los estudios medievales, es decir, por investigaciones sobre la escolástica, y en particular Tomás de Aquino. Aquí no había una alternativa aut-aut (*o* Tomás *o* lo actual), sino un Tomás que puede sumar junto con otros, que puede entrar en diálogo.

2º La teología protestante acababa de enterrar la teología liberal. Esta había entrado en crisis por la debilidad interna de sus hipótesis, y secundariamente porque el optimismo seguro en que ésta se basaba había desaparecido con ocasión de la primera Guerra Mundial, que sembró el escepticismo. Se produjo, con hombres como Karl Barth, una vuelta de la teología a las fuentes protestantes y, por tanto, a la confesión de fe en Cristo como Dios y Señor. En él, el Dios totalmente trascendente sale a nuestro encuentro. El cristianismo vuelve a ser actual, a incidir en el hoy de cada hombre merced a este encuentro con el totalmente Otro. Barth buscaba la radicalidad de la fe, frente a los efectos deletéreos de la teología liberal. En palabras de Ratzinger, dio un trompetazo que consiguió despertar a toda una generación<sup>12</sup>. En general, la teología protestante realizó tareas semejantes a las de la reacción antimodernista católica, pero no sintió la necesidad de buscar la seguridad por encima de todo, ni por tanto de protegerse y encerrarse: no se limitó a una repetición mortecina de lo ya dicho.

11 Una breve y sustanciosa mención en *Naturaleza y misión de la teología*, 114: “El movimiento litúrgico, bíblico y ecuménico y, finalmente, un fuerte movimiento mariano, crearon un nuevo clima cultural, en el cual creció y se desarrolló también una nueva teología, que dio sus frutos para toda la Iglesia en el Concilio Vaticano II”. A lo largo de toda su obra Ratzinger reconoce su deuda con los autores de la renovación teológica, en especial con Guardini, De Lubac, von Balthasar y Danielou.

12 Escatología, la muerte y la vida eterna (Barcelona: Herder, 1992), 56-57 (Eschatologie. Tod und ewiges Leben, 1977).



Poco después, Bultmann intentó una vía intermedia, que en realidad era una vuelta al racionalismo propio de la teología liberal, en otras condiciones historiográficas: negó que se pudiera alcanzar algún conocimiento histórico sobre Cristo, pero seguía afirmando el valor radical de la fe, en otro sentido: se le podía dar vigencia, hacerla significativa a través de una relectura existencialista inspirada en Heidegger. Con independencia de la historicidad, el Cristo de los evangelios, es decir la fe de la primitiva comunidad, tenía un significado para el hombre de todos los tiempos, y concretamente para nuestro hoy. Este significado existencial es, repitamos, independiente de su realidad histórica, de la que podemos prescindir. La tarea que había que hacer era recuperar ese significado despojándolo de los mitos con que se ha revestido, mitos que ya no eran asumibles por el hombre, y expresarlos en formas inteligibles para la mentalidad de hoy.

3º El ambiente filosófico general. La fenomenología había reinado a principios de siglo. Posteriormente, a partir de los años 30, reinaron dos derivaciones de la fenomenología: el personalismo, que insistía en el carácter relacional de la persona; y el existencialismo, que intentaba ser una recuperación metafísica del individuo (la formación Aristotélico-tomista de Heidegger se dejó sentir aquí), y que acabó en una reivindicación radical del individuo en la que esa ontología quedaba marginada.

Posteriormente, a partir de los 60, lo que hay es un triunfo del existencialismo y, sorprendentemente, del marxismo. Sartre sería quizás el mejor representante de una síntesis entre ambos.

A pesar de todos los horrores en la Unión Soviética y en China, el marxismo se reivindicó en occidente partiendo de autores como Erich Fromm, Ernst Bloch y su “principio esperanza”: hay que dejar de analizar el presente, porque eso es reaccionario, y dedicarnos a construir el futuro. En esto consiste la esperanza. Y, para realizar con garantía científica esta tarea, contamos con el materialismo dialéctico de Marx. De este modo, el marxismo llegó a ser el rey en la intelectualidad de occidente desde mediados de los 60 hasta finales de los 80. Ratzinger no contaba con esto, pero tuvo que hacerle frente, y lo hizo de diversas maneras. Ésta fue quizás una de las razones por las que su reflexión sobre lo político, que siempre había estado presente, se intensificó.

Esta filosofía marxista de la esperanza recogía el ansia de los oprimidos y les ofrecía una salvación. Por tanto, podía conectar con el mesianismo cristiano. Y de hecho conectó. Penetró primero en el protestantismo a través de Moltmann y otros; y después en la teología católica con hombres como Metz. Occidente no quiso arriesgarse a poner esto en práctica en su propia casa, pero vio en Amé-

rica Latina un campo apto y prometedor para experimentarlo. Nacieron así las teologías de la liberación, que incluían ya una praxis. Sus frutos están hoy a la vista de todos.

En otro orden de cosas, la soberanía del individuo propia del existencialismo hizo un replanteamiento radical de la moral y el derecho, que todavía está en marcha.

Hasta aquí lo que se puede aventurar sobre el contexto. Ahora hemos de preguntarnos *cómo se mueve Ratzinger en ese contexto*.

En primer lugar, Ratzinger fue preservado del ambiente cerrado que creaban para muchos la neoescolástica y la reacción antimodernista. Diría que de dos modos. Por una parte, sus lecturas desde la adolescencia y durante su período de formación fueron muy variadas. Se interesaba por la literatura, la filosofía y la ciencia. Ciertamente tenía preferencia por autores católicos, pero leía también teología protestante y filosofía de todo tipo, y sus autores católicos no eran los “oficiales”. Tuvo un particular interés por los autores personalistas y existencialistas. Por lo demás, él no era el único en el seminario: la manualística más o menos oficial en esos momentos tuvo una escasa presencia tanto en su seminario como después en la facultad de teología de Munich. Digamos que el alimento intelectual que se les proporcionaba era otro. Conoció la escolástica y la teología antimodernista, pero nunca le atrajeron. Se alimentó más bien en una teología cercana a la renovación teológica, que le ayudaba a responder sus preguntas e inquietudes. Por eso, cuando entró en contacto con las obras de De Lubac y von Balthasar reconoció enseguida en ellas lo que buscaba.

En segundo lugar, Ratzinger fue desde el principio un lector crítico e integrador: “se hace cargo de lo que dice el autor, lo somete a crítica rigurosa y lúcida, y después incorpora todo lo que considere aprovechable. De este modo, no son frecuentes las recepciones acrílicas ni las descalificaciones globales; en las obras cuya tesis central rechaza, encuentra aportaciones válidas”<sup>13</sup>. Por este motivo es integrador también en el siguiente sentido: *no toma partido*, ni favor ni en contra, de un autor o de una escuela. Ciertamente, no simpatiza con la neoescolástica, y sus afinidades con Agustín son mayores que con Tomás. Pero esto no significa que opte contra él, ni contra la neoescolástica. Es un hombre que intenta sumar, sacar su néctar a todo, independientemente de dónde provenga.

13 Carlos Soler, “Fe y política en Joseph Ratzinger”, *Pensamiento y cultura* 16-1 (2013), 216.

Él va entrando en contacto con todas las realidades intelectuales que hemos visto antes. Con autores como Nietzsche, Jaspers o Heidegger. Con la teología de Barth y de Bultmann. Particularmente, como hemos visto, con autores de la renovación teológica católica, especialmente De Lubac y von Balthasar.

También entra en diálogo con las tendencias existencialistas y marxistas a partir de los 60. Pero este diálogo es más crítico, por cuanto ve en ellas la disolución de la fe y la disolución de lo humano. Es particularmente sensible a la crisis postconciliar, una crisis que ciertamente no esperaba: facciones en la Iglesia, secularización de la fe en las praxis liberacionistas, la crisis litúrgica, la crisis moral...

En todos estos contextos, nunca rehúye los problemas. Los intenta afrontar del modo más nuclear posible. Y lo hace con libertad. La parresia de Ratzinger no sólo es proverbial, es un criterio hermenéutico de todos sus escritos. Esto le causó dificultades desde el principio hasta el final. En los comienzos fue sospechoso de modernismo<sup>14</sup> y, más adelante se le acusó de un conservadurismo reaccionario. Pero esto nos lleva ya al tema de si hay uno o dos Ratzinger.

Antes de pasar a ese asunto, concluyamos este apartado con una hipótesis que sólo el tiempo podrá confirmar. A lo largo del siglo XX se ha producido una gran renovación teológica en la Iglesia católica, de la que hemos hablado brevemente. Esta teología intenta una doble síntesis: una síntesis con el pensamiento moderno (con respecto al cual había habido siempre un alejamiento mutuo) y con la teología no católica, especialmente la luterana, pero también la ortodoxa. Esta síntesis se logró en alguna medida. Podemos aventurar la hipótesis de que Ratzinger, el más joven de todos ellos, es algo así como una síntesis de la síntesis. Quizás podamos decir que los escritos de Ratzinger son portadores de los mejores resultados de la teología del XX.

### III. ¿UN ÚNICO RATZINGER, O DOS?

Hay una imagen común, que José Morales expresa así: “un teólogo progresista que, de repente, se volvió conservador y reaccionario”<sup>15</sup>. Esta idea se escucha sobre todo en ambientes progresistas; pero también se puede oír entre

14 Ratzinger, *Mi vida*, 127.

15 “Presentación” en Blanco, *Joseph Ratzinger. Una biografía* (Pamplona: Eunsas, 2004), 9.

los conservadores. Con valoraciones distintas: para los primeros, se echó a perder; para los segundos experimentó algo similar a una conversión<sup>16</sup>.

## 1. VEROSIMILITUD TEÓRICA DE LA HIPÓTESIS EN ABSTRACTO

Pero antes de exponerlo con algún detalle veamos que este tipo de presentaciones no son siempre descabelladas.

En efecto, esto es real en otros autores, o por lo menos es una hipótesis sólida. Hay autores en los que un acontecimiento determinado marca un antes y un después. Y otros en los que hay un proceso, al final del cual sostienen sustancialmente lo contrario de lo que mantenían al principio. Veamos algunos ejemplos, que son de dominio público y por tanto no necesitan ser documentados a nuestros efectos.

Empecemos con tres ejemplos de lo primero: la experiencia de la torre en Lutero es un acontecimiento puntual que marca un antes y un después; también, de otro modo, el encuentro casual de Hobbes con la geometría de Euclides; o la lectura casual de la vida de santa Teresa por Edith Stein, una tarde de vacaciones en casa de unos amigos.

Agustín tuvo un proceso de conversión progresivo: hay algunos acontecimientos concretos de gran incidencia, pero lo que predomina es un largo proceso que empieza con su descubrimiento de la filosofía de Cicerón, su desengaño con las sucesivas doctrinas (en particular el maniqueísmo), el descubrimiento progresivo de su vacío existencial, la relectura de la Biblia, su encuentro con Ambrosio...

El caso de Wittgenstein es otro de los más conocidos: es común hablar del primer y el segundo Wittgenstein, aunque en este caso no parece que haya un cambio radical de pensamiento sino una rectificación profunda.

Es decir, la idea no es en sí misma descabellada. Dentro de la unidad biográfica de una persona cabe que esté radicalmente abierta a la novedad. Y esta apertura a la novedad puede ocasionar un cambio radical de pensamiento en algunos casos. Es propio del ser humano combinar las dos cosas: la unidad biográfica y la apertura a lo nuevo. Ratzinger tenía esa apertura radical a la novedad.

16 De hecho, había tenido fuertes detractores durante sus primeras décadas de vida académica, sobre todo en ambientes eclesiales integristas, pero también entre simples conservadores. Estos recelos disminuyen con su nombramiento como obispo y, sobre todo, como prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe, pero no desaparecen del todo.

Así pues, la idea no es imposible. La pregunta es si este es el caso en Ratzinger.

## 2. FUENTES SECUNDARIAS PARA LA HIPÓTESIS DE LOS DOS RATZINGER

Los teólogos que se suelen citar como defensores del gran giro (“grosse Wende”) son ciertamente críticos con el teólogo alemán. Debemos repasar brevemente los trabajos de Häring, Tura y Putz, que parecen ser los más representativos. Todos ellos dependen de Küng, pero hasta donde se me alcanza este no ha expuesto teológicamente su posición sobre los dos Ratzinger. Como veremos enseguida, al hacer este repaso surge la sorpresa: ninguno de ellos sostiene propiamente una modificación sustancial en el pensamiento teológico de Ratzinger, más bien la niegan. En lugar de esto, sostienen una tesis que puede encontrar algún parentesco, pero es distinta. Lo vemos a continuación.

Se considera que Häring es el principal representante de la tesis del gran cambio y de los dos Ratzinger<sup>17</sup>. De él dependen los demás (salva la probable paternidad de Küng para el origen de la tesis).

El libro de Häring es en realidad un estudio crítico sobre la declaración *Dominus Iesus*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Como Ratzinger era el prefecto de la CDF, y por tanto el principal responsable de ese texto, Häring juzga oportuno introducir un primer capítulo sobre la evolución teológica de Ratzinger, así como otro capítulo conclusivo sobre diversas intervenciones de Ratzinger en prensa, contemporáneas a la declaración. Es en ese primer capítulo donde expone con algún detalle su postura sobre el gran cambio, en las páginas 22 a 40.

Este capítulo es una crítica a las posiciones básicas y métodos teológicos de Ratzinger. Se puede compartir o no esta crítica, pero no carece de fundamento. Si bien es algo temperamental, encuentra aspectos valiosos en el teólogo alemán. Ahora bien, como principal documento para la tesis del “grosse Wende”, no tiene particular contenido. Por el contrario, afirma explícitamente la continuidad de las posiciones teológicas sustanciales de nuestro autor (ver pp. 29, 31).

Sí aprecia algunos cambios de posición teológica, sobre todo en eclesiología, que no suponen una mutación sustancial: de crítico con el centralismo

17 Hermann Häring, *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger* (Düsseldorf: Patmos, 2001), 22-40.

romano, Ratzinger habría pasado a ser defensor del primado de jurisdicción (pp. 34 s).

El problema, según Häring, fue precisamente el inverso. En un tiempo en que se dio un giro dramático en la teología y en la Iglesia, Ratzinger pretendió permanecer inmutable en medio de ese clima, aislándose. Cree detectar ya desde el 67 esa actitud de encerramiento y falta de diálogo de Ratzinger: en particular con Küng, pero también con Möltmann, Käsemann, con los discípulos de Bultmann, y con los estudiantes durante las revueltas del 68 (p.25). Más adelante, con la teología africana, con la teología de la liberación y con la teología feminista (38s).

Por su parte Putz dedica unas páginas a verificar la hipótesis de Häring<sup>18</sup>, comparando a Ratzinger con Rahner. Se manifiesta en sustancial concordancia con el autor, si bien con un planteamiento algo menos temperamental: mientras Rahner habría experimentado un cambio, Ratzinger se habría endurecido en sus rígidas posiciones originales. Más brevemente, en la misma línea, R. Tura<sup>19</sup>.

Algo parecido sostiene F. Schüsler-Fiorenza, quien trata con exquisito respeto tanto al autor como a su teología, a pesar de la distancia intelectual, en particular por lo que se refiere a la teología feminista<sup>20</sup>.

Para información sobre los autores que afirman la continuidad de la teología de Ratzinger, remitimos a Blanco<sup>21</sup>.

En definitiva, ninguno de los teólogos que se suelen citar como defensores del “grosse Wende” afirman una mutación sustancial de la teología de Ratzinger. Sostienen básicamente una de estas dos tesis, o las dos: un progresivo endurecimiento en posturas que ya eran conservadoras desde el principio; y/o un progresivo aislamiento intelectual que le llevó a abandonar una actitud de diálogo que sí practicaba en su juventud. Este endurecimiento y este aislamiento serían criterio hermenéutico para la lectura del autor alemán<sup>22</sup>.

18 Oliver Putz, «“I Did Not Change; They Did!” Joseph Ratzinger, Karl Rahner and the Second Vatican Council», *New Witness* 2 (2007/1): 11-31.

19 Robert Tura, “Joseph Ratzinger”, en *Lessico dei teologi del secolo XX*, editado por P. Vanzan y H.J. Schulz (Brescia 1978) 750-752.

20 Francis Schüsler-Fiorenza, «From theologian to pope: A personal view Back, past the public portrayals», *Harvard divinity bulletin* 33 (2005/2): 56-62.

21 Pablo Blanco, “¿Ruptura o reforma? La hermenéutica del Concilio Vaticano II en los escritos de Joseph Ratzinger”, en *Teología y Vida*, Vol. LIV (2013), 255-287. En la nota 5, p. 257, cita a los siguientes: L. Boeve, W. Kraning, el ya mencionado F. Schüsler Fiorenza, J.A. Komonchak, C. Gutiérrez, T. Rowland, y U. Casale.

22 Para Häring, cfr. Blanco, “¿Ruptura o reforma?”, 256.

### 3. FUENTES PRIMARIAS. REPASO CRONOLÓGICO DE LAS PRINCIPALES OBRAS DE RATZINGER

¿Qué se obtiene desde las fuentes primarias, desde la lectura directa de Ratzinger? Hemos de responder que en el caso de Ratzinger no ocurrió eso. No hay una mutación sustancial de su pensamiento. No hay ningún acontecimiento que marque un antes y un después, ni tampoco hay un proceso que haya terminado en ese cambio sustancial, que le haya llevado a sostener, al final, sustancialmente lo contrario que al principio.

Como decía, esto resulta evidente a quien haya leído a Ratzinger. Desde 1954 hasta 2012 (fechas de su primera y última publicación, hasta donde se me alcanza) es sustancialmente el mismo pensamiento.

Si avanzamos cronológicamente, encontramos las siguientes obras principales, sin pretensión de ser exhaustivo. Su tesis doctoral sobre san Agustín (1951, publicada en 1954)<sup>23</sup> y su tesis de habilitación sobre san Buenaventura (1955, publicada parcialmente en 1959 e íntegra en las obras completas)<sup>24</sup>; su discurso de toma de posesión en Bonn (1959)<sup>25</sup>, y la breve monografía sobre la fraternidad cristiana (1960)<sup>26</sup>; sus colaboraciones para Frings antes y durante el concilio, o como perito conciliar (1959-65)<sup>27</sup>, y sus informes sobre los diversos periodos del concilio (1962-66)<sup>28</sup>; su decisiva *Introducción al cristianismo* (1967, publicado en 1968)<sup>29</sup>; *Palabra en la Iglesia* (1973, recopilación de trabajos previos)<sup>30</sup>; *el Dios de los cristianos* (1976)<sup>31</sup>, y su manual de *Escatología* (1977, última monografía antes de su episcopado); sus series de homilías o discursos siendo Arzobispo de Múnich (1977-1981, en particular *Creación y pecado*)<sup>32</sup>; la *Teoría de los principios teológicos*<sup>33</sup>; las colecciones de conferencias o

23 Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (München: Karl Zink, 1954).

24 Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (München und Zürich: Schnell & Steiner, 1959).

25 Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen (München-Zürich: Schnell & Steiner, 1960).

26 Die christliche Brüderlichkeit.

27 Excesivo número de referencias en Pfnür. En su lugar, se consultará con provecho *Obras completas. VII/1. Sobre la enseñanza del concilio Vaticano II* (Madrid: BAC, 2013), 3-236; para el título y fecha del original, ver las “advertencias editoriales” y las “referencias bibliográficas originales” en el segundo tomo del volumen: VII/II, 2016, 1143-1151 y 1165-1168 respectivamente.

28 También aquí se consultará con mayor comodidad y provecho el mismo volumen de las *Obras completas*, 239-523 (advertencias editoriales en 1151-1154, y referencias bibliográficas originales en 1168-1169).

29 Einführung in das Christentum (München: Kösel, 1968).

30 Dogma und Verkündigung (München:ewel, 1973).

31 Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott (München: Kösel 1976).

32 Im Anfang schuf Gott (München:ewel, 1986).

33 Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, (München:ewel, 1982).

artículos siendo cardenal prefecto (por ejemplo *Iglesia, ecumenismo y política; Una mirada a Europa; Verdad valores poder; Fe verdad y tolerancia*)<sup>34</sup>; sus diálogos con intelectuales como Flores d'Arcais o Habermas (2000 y 2004)<sup>35</sup>; sus libros de entrevistas con Messori y con Seewald<sup>36</sup>; y, por fin *Jesús de Nazaret*, publicado entre 2007 y 2012, siendo ya papa<sup>37</sup>. Si leemos todo eso, es decir las obras de los 50, de los 60, 70, 80, 90 y 2000, vemos una identidad sustancial. Es la misma persona, el mismo teólogo, el mismo filósofo. Y, de lo que se trata aquí en definitiva, el mismo pensamiento. Con las matizaciones que añado a continuación.

#### 4. ALGUNOS EJEMPLOS DE EVOLUCIÓN TEOLÓGICA EN RATZINGER A PARTIR DE ESTAS FUENTES

Por descontado, hay maduración y hay evolución. En cuanto a la primera, por ejemplo, pasados los años lamentará la excesiva franqueza juvenil de sus críticas a la teología alemana de entreguerras, en especial las críticas a Schmaus que tantos problemas le causaron, y que quizás no eran del todo justas<sup>38</sup>.

En cuanto a su evolución podemos citar diversos ejemplos, en los que destacan tres campos: la mariología, la escatología (o mejor, la antropología subyacente a la escatología), y la moral matrimonial.

El severo cristocentrismo de su formación como seminarista, y particularmente del movimiento litúrgico y de Romano Guardini le había mantenido un poco alejado de la mariología y de la devoción mariana. A ello había contribuido también la convivencia estrecha con protestantes, con su particular prevención a excesos católicos de devoción mariana o de teología mariana. Pero poco a

34 Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1987); Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt (Einsiedeln u.a.: Johannes, 1991); Wahrheit, Werte, Macht, (Freiburg: Herder, 1993); Glaube - Wahrheit - Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, (Freiburg: Herder, 2003).

35 Joseph Ratzinger y Paolo Flores d'Arcais, *Dio esiste?* (video publicado en la web de radioradicale; no editado hasta 2005: Roma: Gedi, 2005); Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* (Freiburg: Herder, 2005).

36 Joseph Ratzinger y Vittorio Messori, *Rapporto sulla fede* (Milán: S. Paolo, 1985); Joseph Ratzinger y Peter Seewald, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende* (Stuttgart: Deutsche Verlags Anstalt, 1996); Joseph Ratzinger y Peter Seewald, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit* (Stuttgart-Munich: Deutsche Verlags Anstalt, 2000). Siendo papa o papa emérito, y por tanto fuera de Pfiür: Joseph Ratzinger y Peter Seewald, *Luz del mundo* (Barcelona: Herder, 2010) y Joseph Ratzinger y Peter Seewald, *Últimas conversaciones* (Bilbao: Mensajero, 2016).

37 También se consultará preferiblemente en las *Obras completas VII/I: Jesús de Nazaret. Escritos de cristología*. Madrid: BAC, 2015. Advertencias editoriales en el segundo tomo. VI/II, 1197-1198.

38 *Mi vida*, 125.



poco fue descubriendo la importancia del “principio mariano” que (junto con el “principio petrino”) contribuye a dar una visión equilibrada de la fe y de la existencia cristiana. El cristocentrismo se mantiene, pero de un modo que no margina, como en las primeras décadas, la mariología y la devoción mariana<sup>39</sup>.

Como he apuntado, la evolución en materia de escatología obedece a un problema antropológico. Concretamente, no es aceptable una antropología (platónica), en la que el hombre es su alma, encerrada en un cuerpo como en una cárcel. Cárcel de la que se libera al morir. Esta antropología es ya incompatible con la evidencia experimental de que el hombre es cuerpo, éste no es algo parecido a un instrumento extrínseco. Y más incompatible con dos dogmas centrales del cristianismo: la encarnación y la resurrección. Esto permanecerá siempre, lo que cambia en Ratzinger son sus repercusiones en escatología. En la Escatología, su última obra antes de ser obispo en 1977 (y por tanto el final de su carrera propiamente académica) confiesa lo siguiente. Desde los comienzos, a mediados de los 50, se había preocupado de construir una escatología desheleñizada. Concretamente, le parecía que la llamada “escatología de almas” oscurecía y marginaba la resurrección, que está en el centro del anuncio cristiano: si el alma está en la plenitud de la salvación, la resurrección parece casi algo accidental, incluso superfluo. Sin embargo, poco a poco tuvo lugar un cambio. “Cuanto más me ocupaba de las cuestiones, cuanto más penetraba en las fuentes, con tanta más fuerza se me desmoronaban las antítesis elaboradas y con tanta más claridad se veía la lógica interna de la tradición (...)”. En efecto: Ratzinger concluyó que, para poder hablar realmente de resurrección (y no de una nueva creación) es necesario que algún elemento subsista entre la muerte y la resurrección, y que este elemento pueda ser portador de identidad personal: “el fondo mismo del problema me ha llevado forzosamente a ello”<sup>40</sup>.

Moral matrimonial. Ratzinger nunca fue un teólogo moral ni un filósofo moral. Sin embargo, tuvo que acercarse a la moral por diversos motivos, de los cuales señalo ahora dos. Su cristianismo era fuertemente existencial: en la línea de san Agustín y sus herederos, así como de la filosofía personalista (que compartía sustancialmente) y existencialista (que compartía parcialmente), su teología tenía que descender necesariamente a la vida concreta, llenarla de significado y de contenido. Y, en este sentido, se hacía práctica, moral. Así se

39 *Mi vida*, 107-108. La relación del “principio mariano” con el “principio petrino” aparece en algunas homilías como papa: 8 de diciembre de 2002, 25 de marzo de 2006. En una homilía de 1985 Ratzinger parece responder a las dificultades de su ambiente juvenil en Alemania sobre esto. Disponible en <https://www.schoenstatt.org/news-archive/news2007/05/7t0595sp-mat-predica-cardenal-ratzinger-dia18-1985.pdf> consultado 21 de abril de 2023.

40 Ratzinger, *Escatología*, 13.

entiende, por ejemplo, su temprana fascinación por la teología de la conciencia de Newman. Por otro lado, como prefecto tuvo que ocuparse de agudos problemas morales que no admitían una respuesta sencilla (aborto, eutanasia, técnicas de reproducción asistida, divorcio, homosexualidad). En sus primeras décadas admitía la posibilidad de que los divorciados vueltos a casar recibieran los sacramentos, al menos en algunos casos, cosa que después rechazó. Por lo demás, parece que tuvo un papel relevante en la concepción y redacción de *Veritatis splendor*. Algunos puntos de la moral fundamental de esta encíclica parecen en cierto contraste con *Amoris laetitia*. No es posible pronunciarse aquí sobre esto, pero sí señalar que en moral Ratzinger evolucionó ligeramente hacia posiciones que podríamos llamar más conservadoras<sup>41</sup>.

El éxito masivo del marxismo entre los intelectuales de occidente a partir de los años 60, y los intentos de aplicarlo en América latina mediante una reinterpretación completa de la fe a partir de esas categorías (las teologías y praxis de la liberación) fueron para él fenómenos no esperados, ante los que entendió que tenía la obligación de hacer frente. Esto provocó una intensa atención a los problemas relacionados, que antes no le habían ocupado tanto<sup>42</sup>.

Hay un último punto, que es su valoración de la reforma litúrgica, pero esto sería mejor tratarlo aparte. También hay que tener en cuenta el papel de la experiencia (su experiencia personal y la experiencia colectiva de la Iglesia) como fuente de su teología. Señalemos ahora solamente que esta experiencia personal y colectiva es una de las fuentes principales de su evolución.

Por lo demás, Ratzinger es un lector crítico (sumamente crítico, en el mejor sentido de la palabra) y un autor abierto a la crítica: escucha las críticas y sopesa los argumentos. De este modo, no es posible que permanezca en el mismo punto. Dicho esto, no se ha dado en él un “gran descubrimiento” que le haga cambiar sustancialmente. Hay, sí, múltiples descubrimientos, normalmente en pequeños pasos.

41 Su opinión en 1972 se encuentra en “Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe, Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung” en F. Henrich -V. Eid, *Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen*. Münchener Akademie-Schriften 59. (München: Kösel, 1972), 35-56. Su opinión posterior se encuentra en *Obras completas IV: Introducción al cristianismo* (Madrid: BAC, 2014), 559-580. Hay que notar que en 1972 ya habían pasado varios años desde 1966, en que se suele situar la supuesta inversión desde un Ratzinger progresista a conservador. Informa con detalle A. Tornielli, en <http://blog.pucp.edu.pe/blog/buenavoz/2014/11/28/cuando-ratzinger-accept-la-comuni-n-a-los-divorciados-que-se-han-vuelto-a-casar/> consultado 28 de abril de 2023.

42 Múltiples referencias. Especialmente en las obras que he mencionado más arriba en su época de prefecto de la CDF. Pero ya antes, desde principios de los 70.

En todas estas evidencias de evolución no aparece, sin embargo, suficiente evidencia para afirmar una mutación sustancial en Ratzinger. Ahora la siguiente pregunta es ¿existe evidencia para negarla?

Antes de abordar esta última cuestión, hay que abordar un hecho que se presta a polémicas y malas interpretaciones: su abandono de *Concilium* y su colaboración en *Communio*. Estuvo en *Concilium* desde 1965 y comenzó a colaborar en el proyecto de *Communio* en 1969. ¿No es esto un cambio claro de postura, un cambio de “alineación” o de “partido”? ¿no es una decisión preñada de implicaciones de política eclesial? No, al menos por dos razones, que nos llevan ya hacia la conclusión.

##### 5. CONCLUSIÓN: NEGACIÓN DE LA HIPÓTESIS EN LAS FUENTES PRIMARIAS, Y AUSENCIA EN LAS FUENTES TEOLÓGICAS SECUNDARIAS

Para quien quiera leer las cosas en clave política, quizás se presente como una interpretación posible. Pero esa lectura no es posible en Ratzinger: en cuanto alguien conozca un poco a nuestro autor deberá reconocer que nunca funcionó con esa clave. A Ratzinger le causaban sarpullidos las facciones y partidos en la Iglesia. Incluso las lícitas disputas *de escuela* le desagradaban. Porque tenía una visión de la fe y de la eclesiología incompatible con las facciones. Ni su eclesiología ni su espiritualidad le permitían concebir o vivir la Iglesia como una lucha de partidos. Esta es una de las razones por las que nunca se *alineó* a favor o en contra de nadie. *Communio* fue precisamente un intento *de sacar a la teología* “de las fórmulas partidistas a las que se tendía cada vez más”<sup>43</sup>. El nombre de la revista viene de ahí.

Siempre es más difícil probar una negación que una afirmación. No obstante, podemos aportar aquí otros elementos que, sin ser definitivos, empujan hacia la negación de la hipótesis aquí estudiada.

En primer lugar, él mantiene: yo no cambié, cambiaron ellos. Percibió que la revista iba tomando una orientación que no le resultaba fácil compaginar con la comunión de la Iglesia. Cuando me di cuenta abandoné la revista, afirma<sup>44</sup>.

43 *Mi vida*, 158, 171-174, 178. Sobre este asunto de las facciones en la Iglesia se consultará con provecho su *Teoría de los principios teológicos* (Barcelona: Herder, 1985), 443: “la existencia de partidos que desgarran por doquier las comunidades forma parte de nuestras vivencias cotidianas, que ponen en peligro la alegría de ser cristiano”.

44 Ratzinger y Messori, Informe sobre la fe, 23-24. Blanco, Joseph Ratzinger. Una biografía, 109.

Él siempre ha negado una mutación sustancial. Tampoco hay grandes saltos en su biografía espiritual: en su acercamiento a Dios y en su vocación<sup>45</sup>.

Señalemos, para terminar, tres constantes, que resultarán familiares al lector de Ratzinger, y que habrán de ser expuestas más adelante: la acusada eclesialidad de su teología; su atención a la pretensión de verdad y de totalidad del cristianismo; y su confianza en la razón y en la ilustración. Otras dos constantes, secundarias, son: el carácter global (no especializado) e histórico de su teología; por último, es una teología que parte de la experiencia.

Podemos concluir que tanto las fuentes primarias como las secundarias invitan a negar una mutación sustancial en el pensamiento de Ratzinger. Se debe considerar un fenómeno mediático, la creación de un mito.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Blanco, Pablo. *Joseph Ratzinger. Una biografía*. Pamplona: Eunsa, 2004.
- Blanco, Pablo. *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*. Madrid: Palabra, 2012.
- Blanco, Pablo. “¿Ruptura o reforma? La hermenéutica del Concilio Vaticano II en los escritos de Joseph Ratzinger”. *Teología y Vida*, Vol. LIV (2013), 255-287.
- Blanco, Pablo. *Benedicto XVI: la biografía*. Madrid: San Pablo, 2023.
- Habermas, Jünger y Ratzinger, Joseph. *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión*. Madrid: Encuentro, 2006 (*Dialektik der Säkularisierung*, 2005).
- Häring, Hermann. *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*. Düsseldorf: Patmos, 2001.
- Illanes, José Luis y Saranyana. Josep-Ignasi. *Historia de la teología*. Madrid: BAC, 1995.
- Lorenzo, Ángel Luis. “Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. Una vida en clave de renunciadas”. *Cauriensa* 15 (2020): 505-527.
- Pfnür, Vinzenz. “Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl”. Última modificación 26 de abril de 2011. Consultado 20 de abril de 2023. <http://ivv7srv15.uni-muenster.de/mnkg/pfnuer/Das-Werk.pdf>.
- Putz, Oliver. “«I Did Not Change; They Did!» Joseph Ratzinger, Karl Rahner and the Second Vatican Council”, *New Witness* 2 (2007/1): 11-31.

45 Respecto del sacerdocio dice que no hay un momento, sino “un proceso de maduración intenso [que] me llevó a acercarme a la Iglesia” Joseph Ratzinger y Peter Seewald, *Dios y el mundo* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2002), 19.

- Ratzinger, Joseph. “Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia”, en *Obras completas I*; Madrid: BAC, 5-357 (*Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*. 1954, tesis doctoral defendida en 1951).
- Ratzinger, Joseph. “El concepto de revelación y la teología de la historia de Buenaventura”, en *Obras completas II*. Madrid: BAC, 2013, 1-587 (tesis preparada para la habilitación en 1955, publicada parcialmente en 1959: *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*).
- Ratzinger, Joseph. *La fraternidad de los cristianos*. Salamanca: Sígueme, 2005 (*Die christliche Brüderlichkeit*, 1960).
- Ratzinger, Joseph. *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. 2ª ed. Madrid: Encuentro, 2007 (*Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, 1960).
- Ratzinger, Joseph. “Colaboración” [en el concilio] e “Información y complementos” [sobre el concilio] en *Obras completas VII/1. Sobre la enseñanza del concilio Vaticano II*. Madrid: BAC, 2013, 86-523 (años 1959-1966, excesivo número de referencias en Pfnür).
- Ratzinger, Joseph. *Problemi e risultati del concilio*. Brescia: Queriniana, 1966 (*Original Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, 1965).
- Ratzinger, Joseph. *Introducción al cristianismo*. 11ª ed. Salamanca: Sígueme, 2005 (*Einführung in das Christentum*, 1968).
- Ratzinger, Joseph. *Fe y futuro*, Salamanca: Sígueme, 1973 (original *Glaube und Zukunft* 1970).
- Ratzinger, Joseph. *La Unidad de las Naciones*, Madrid: Fax, 1972 (*Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, 1971).
- Ratzinger, Joseph. *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*. Salamanca: Sígueme, 1972 (original *Storia e dogma*, 1971).
- Ratzinger, Joseph. “Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe, Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung” en *Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen*, editado por F. Henrich y V. Eid., Münchener Akademie-Schriften 59. Kösel 1972, 35-56. (con cambios significativos = *Obras completas IV: Introducción al cristianismo*, Madrid: BAC, 2014, 559-580).
- Ratzinger, Joseph. *Palabra en la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 1976 (*Dogma und Verkündigung*, 1973).
- Ratzinger, Joseph. *El Dios de los cristianos*. Salamanca. Sígueme, 2005 (*Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*, 1976).
- Ratzinger, Joseph. *Escatología, la muerte y la vida eterna*. Barcelona: Herder, 1992 (*Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, 1977).
- Ratzinger, Joseph. *Creación y pecado*. Pamplona: Eunsa, 2005 (predicaciones de la cuaresma de 1981 en Munich, publicadas en 1986: *Im Anfang schuf Gott*).

- Ratzinger, Joseph. *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Barcelona: Herder, 1985 (*Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, 1982).
- Ratzinger, Joseph. *El camino pascual*, Madrid: BAC, 2005 (original *Il cammino Pasquale*, 1985).
- Ratzinger, Joseph. *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*. Madrid: BAC, 2005 (*Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, 1987).
- Ratzinger, Joseph. *Una mirada a Europa. Iglesia y modernidad en la Europa de las revoluciones*. Madrid: Rialp, 1993 (*Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, 1991).
- Ratzinger, Joseph. *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*. Madrid: Rialp, 1995 (*Wahrheit, Werte, Macht, Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft*, 1993).
- Ratzinger, Joseph. *Naturaleza y misión de la teología*. Pamplona: Eunsa, 2007 (original *Wesen und Auftrag der Theologie*, 1993).
- Ratzinger, Joseph. *Ser cristiano en la era neopagana*. Madrid: Encuentro, 1995 (original en español, que traduce artículos de 1987-1994, en Pfnür *Ser cristiano en era neopagana*, sic., sin artículo).
- Ratzinger, Joseph. *Mi vida, recuerdos*. Madrid: Encuentro, 2007 (*Aus meinem Leben. Erinnerungen 1927-1977*, 1998, en italiano en 1997).
- Ratzinger, Joseph. *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Salamanca: Sígueme, 2013 (*Glaube - Wahrheit - Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, 2003).
- Ratzinger, Joseph. *Obras completas VI/1. Jesús de Nazaret. Escritos de cristología*. Madrid: BAC, 2015 (= *Jesús de Nazaret*, vols I-III, 2007, 2011, 2012).
- Ratzinger, Joseph y Messori, Vittorio, *Informe sobre la fe*. 8ª ed. Madrid: BAC, 1985 (*Rapporto sulla fede*, 1985).
- Ratzinger, Joseph y Seewald, Peter, *La sal de la tierra: cristianismo e Iglesia Católica ante el nuevo milenio: una conversación con Peter Seewald*. Madrid: Palabra, 1997 (original *Salz der Erde*, 1996).
- Ratzinger, Joseph y Seewald, Peter, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época*. Barcelona: Galaxia Gutenberg 2002 (*Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit*, 2000).
- Ratzinger, Joseph y Seewald, Peter, *Luz del mundo : el Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos : una conversación con Peter Seewald*. Barcelona : Herder, 2010 (*Licht der Welt: der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit : ein Gespräch mit Peter Seewald*, 2010).
- Ratzinger, Joseph y Seewald, Peter, *Últimas conversaciones*. Bilbao: Mensajero, 2016 (*Benedikt XVI, letzte Gespräche mit Peter Seewald*, 2016).

- Ratzinger, Joseph y Flores d'Arcais, Paolo. *¿Dios existe?* Madrid: Espasa Calpe, 2008 (*Dio esiste?* Roma: Gedi, 2005).
- Rowland, Tracey. *Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Rowland, Tracey. *Benedict XVI: a guide for the perplexed*. London: T & T Clark, 2010.
- Schüsler-Fiorenza, Francis, «From theologian to pope: A personal view Back, past the public portrayals», *Harvard divinity bulletin* 33 (2005/2): 56-62.
- Seewald, Peter. *Benedicto XVI, una vida: biografía*. Bilbao: Mensajero, 2020.
- Soler, Carlos. "Fe y política en Joseph Ratzinger". *Pensamiento y cultura* 16-1 (2013): 203-234.
- Tura, Robert, "Joseph Ratzinger", en *Lessico dei teologi del secolo XX*, editado por P. Vanzan y H.J. Schulz. 750-752. Brescia: Queriniana, 1978.

Carlos Soler Ferrán  
Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades  
Universidad Internacional de La Rioja  
Avenida de la Paz 137  
26006 Logroño, La Rioja (España)  
<https://orcid.org/0000-0001-9455-962X>

