

Los Padres de la Iglesia y el “dilema” de la teología

Sobre la dimensión patristica en el pensamiento del teólogo

Joseph Ratzinger y del Papa Benedicto XVI.

Andreas Merkt^{1*}

Cualquiera que hubiera participado en las audiencias de los miércoles en la plaza de San Pedro entre 2007 y 2009 podría haberse asombrado: el Santo Padre hablaba de los Padres de la Iglesia. El Papa quería transmitir a los fieles su amor por las figuras de la Iglesia primitiva. Y, en particular, los recomendó a los teólogos: los Padres de la Iglesia, dijo, deberían “convertirse en un punto de referencia fijo para todos los teólogos de la Iglesia”. Porque: “Esto sólo puede ser un valioso enriquecimiento para su reflexión sobre los problemas de nuestro tiempo”.²

Medio siglo antes, en 1967, Joseph Ratzinger subrayaba la importancia de los Padres para la teología actual. La cuestión de su actualidad no era en absoluto secundaria. Más bien, en ellos se muestra “todo el dilema de la teología, el conflicto entre *ressourcement* y *aggiornamento*, entre volver a las fuentes y la responsabilidad ante el hoy hacia el mañana”.³ Y dejaba en claro: para él, no puede haber *aggiornamento* sin *ressourcement*. Los Padres de la Iglesia sirven de regulador necesario para los esfuerzos teológicos y eclesiales de actualización. Se refiere a pensadores como Henri de Lubac y Jean Daniélou, cuya teología se caracterizaba precisamente por desarrollarse a partir de fuentes antiguas. Consecuentemente, Joseph Ratzinger participó

^{1*} Nació en 1967. Profesor de Teología histórica en la Universidad de Regensburg. Este artículo fue publicado originalmente en 2021.

² Escrito con motivo del 1600 aniversario de la muerte de San Juan Crisóstomo: AAS 99 (2007) 1040f.

³ Joseph Ratzinger, *Gesammelte Schriften (en adelante: GS)* 9/1, 499.

poco después en el proyecto de Hans Urs von Balthasar de “reunir a todos aquellos que estaban decididos a elaborar la teología [...] estrictamente a partir de sus fuentes y métodos”,⁴ y se convirtió así en coeditor de esta revista.

El giro de Ratzinger hacia las fuentes, sobre todo hacia los Padres de la Iglesia y Agustín en particular, ya había comenzado durante sus estudios.

Múnich 1950: El potencial crítico de la teología patristica

En julio de 1950, el teólogo fundamental Gottlieb Söhngen estableció un concurso: había que ocuparse del tema “Pueblo y Casa de Dios en la doctrina de la Iglesia de Agustín”. Esperaba que uno de sus alumnos más brillantes trabajara en ello. Joseph Ratzinger accedió a la petición. Trabajó sin descanso y con gran concentración durante tres trimestres, aunque el resultado fue decepcionante para Söhngen. No es que tuviera nada que reprochar a la calidad del trabajo. En absoluto: el joven estudiante había recopilado de forma exhaustiva y meticulosa sus conclusiones a partir de las obras completas del Padre de la Iglesia, las había sistematizado y las había presentado en una inteligente argumentación. Por ello se le concedió con razón el premio y, además, el título de doctor *summa cum laude*. Sin embargo, la tesis simplemente no produjo los resultados que el profesor había esperado.

Al volver a Agustín, Söhngen había esperado dar a la eclesiología contemporánea un impulso que la alejara de la eclesiología del cuerpo de Cristo, entonces predominante, y la abriera más a la idea del pueblo de Dios. Sin embargo, el joven teólogo demostró que el pueblo de Dios no era en absoluto el concepto rector utilizado por Agustín para describir a la Iglesia. Más bien se centraba en la imagen del cuerpo de Cristo, mientras que el concepto de pueblo de Dios estaba a su vez determinado cristológicamente: el verdadero pueblo de Dios, formado por judíos y gentiles, sólo se constituía, a juicio de Agustín, volviéndose a Cristo.

⁴ Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, München 1997 (TB-Ausgabe 4/2000), 157.

Al mismo tiempo, sin embargo, el candidato al premio subrayó una diferencia entre el discurso de Agustín sobre el cuerpo de Cristo y la comprensión común de la teología contemporánea: el énfasis del padre de la Iglesia no estaba en los muchos miembros del cuerpo único, ni en la diferencia entre Cristo como cabeza y la Iglesia como cuerpo, sino en la Eucaristía, que hace un cuerpo de los muchos y representa así el misterio central de la Iglesia.

Para Söhngen, los Padres de la Iglesia, pero también otros textos de filósofos y teólogos del pasado, desempeñaban un papel central en la argumentación teológica. Como escribe Ratzinger en sus memorias, su director de doctorado “pensaba siempre a partir de las fuentes mismas”, pero también se planteaba “la cuestión del presente de lo que se cree”.⁵ Como a muchos de sus colegas, esta orientación llevó al teólogo fundamental a adoptar una postura crítica ante la declaración dogmática de la asunción corporal de María al cielo en 1950, porque esta idea no aparecía aún en las fuentes de los primeros quinientos años. Sin embargo, cuando se proclamó el dogma, Söhngen lo aceptó, dice Ratzinger, en contra de sus convicciones académicas, consciente de que “la Iglesia es más sabia que yo”, y de que se debía confiar más en ella “que en mi propia erudición”.⁶

Como demuestra la intención del concurso, Söhngen veía sin duda la teología de los Padres de la Iglesia como un recurso para la renovación. Formaba parte, por tanto, del movimiento de renovación teológica que había asumido la causa *ad fontes* tras la Primera Guerra Mundial. Allí se reconoció el potencial crítico, e incluso por momentos revolucionario, de las fuentes. No es de extrañar que Pío XII sospechara del modernismo de la llamada *Nouvelle Théologie* en la encíclica *Humani Generis* y que su orden prohibiera a Henri de Lubac enseñarla. En efecto, la patrística se había convertido a lo largo de la Edad Moderna en una ciencia totalmente crítica, a veces incluso subversiva.

⁵ Ibid., 61 y 63.

⁶ Ibid., 66.

Después de que la Santa Sede promoviera inicialmente la investigación de la antigüedad cristiana en el curso de la Contrarreforma, la invocación de la Iglesia primitiva cayó bajo sospecha de herejía a partir del siglo XVII. “Invocar a los Padres una y otra vez huele a predicación herética”, sentenció el jesuita Baldassare Francolini en 1705.⁷ De hecho, teólogos de toda Europa utilizaron repetidamente a la Iglesia primitiva para argumentar contra la teología o la estructura eclesiástica imperante, como los galicanos en el siglo XVII, que utilizaron a la Iglesia del norte de África de la época de Agustín como modelo para una Iglesia nacional francesa independiente de Roma, o Döllinger y los viejos católicos en el siglo XIX contra el dogma de la infalibilidad.⁸

El joven galardonado también era consciente del poder explosivo que podían desatar algunos artefactos teológicos desenterrados si se introducían en el discurso contemporáneo, y de que no era en absoluto seguro para el excavador manejar un material tan explosivo. Dos notas a pie de página del ensayo premiado en 1951 (que se reproducen sin cambios, pero también sin comentarios, en la edición de 2011) revelan tanto la audacia como la cautela del teólogo en ciernes.

En la primera nota a pie de página escribe:

Lo que distingue a Agustín de la teoría actual de los sacramentos es que hoy se nombra directamente a Cristo como donante principal que actúa a través del sacerdote, mientras que Agustín se refiere a toda la *ecclesia sancta* como Cristo. La consecuencia de la visión actual es que lo que pertenece a la Iglesia vuelve a relacionarse unilateralmente con el sacerdote, lo que naturalmente da lugar a una cierta convergencia con las posiciones donatistas.⁹

⁷ Baldassare Francolini, *Clericus Romanus contra nimium rigorem munitus*, Rom 1705, II, 173f, citado en: Jean-Louis Quantin, *The Fathers in 17th-century Roman Catholic Theology*, en: Irena Backus (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, Leiden – New York – Köln 1997, 951–986: 983, nota 147.

⁸ Andreas Merkt, *Das patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter* (SVigChr 58), Leiden u.a. 2001, 206–216.

⁹ GS 1, 149n.55.

El joven teólogo se atrevió así a atribuir la imagen común del sacerdote de su tiempo a un grupo apóstata y en parte herético.

Una nota a pie de página ilustra hasta qué punto era consciente del riesgo que conllevaba semejante afirmación: “Huelga decir que en lo que antecede he realizado indagaciones puramente históricas y que en modo alguno deseo adoptar como propio el punto de vista del Doctor de la Iglesia de Hipona en esta forma”. Y, sin embargo, no le parece tan puramente histórica y teológicamente irrelevante esta visión histórica, pues añade con descaro: “Por supuesto, soy de la opinión de que se trata de una auténtica indagación sobre teología sistemática”.¹⁰

Una década y media más tarde, tras su paso por Bonn y Münster, en un ambiente académico e intelectual-histórico completamente distinto, hizo su primera afirmación fundamental sobre los Padres de la Iglesia.

Tubinga 1967: Los Padres de la Iglesia como principio teológico

El tema que el recién nombrado profesor había elegido para su contribución al ciclo de conferencias de 1967 en Tubinga, *Teología y teologías*, debió resultar sorprendente. ¿No se había nombrado a un teólogo conciliar? Pero, ¿de qué quería hablar? De la importancia de los Padres de la Iglesia. Los oyentes (e incluso alguna que otra oyente) no tardaron en darse cuenta de que, indirectamente, la charla versaba también sobre el Concilio, o mejor dicho: sobre su correcta comprensión. El *aggiornamento* proclamado por Juan XXIII, sugería el todavía joven profesor, estaba siendo malinterpretado en amplios círculos. Como si únicamente el hoy pudiera dar las normas para la teología y la Iglesia. En contraste con el gran movimiento de renovación posterior a la Primera Guerra Mundial, que veía su planteamiento como un resurgimiento, ahora sólo se mira al hoy y al mañana. La tradición se entiende meramente como progreso, donde lo nuevo es siempre mejor que

¹⁰ Ibid., 166, n.15. Para la imagen sacerdotal de Agustín, cf. Andreas Merkt, *1. Petrus. Teilband 1* (NTP 21/1), Göttingen 2015, 169–194.

lo viejo. En cambio, él aboga por una orientación hacia los Padres de la Iglesia como correctivo a cualquier intento de actualización.¹¹

Joseph Ratzinger tiene a su favor una larga tradición eclesiástica. Ya en la antigüedad tardía estaba muy extendida la práctica de remitirse no sólo a las Escrituras, sino también a los Padres para aclarar cuestiones teológicas.¹² Vicente de Lérins habla de los *magistri probabiles*, es decir, los “maestros capaces de demostrar”, que pueden ser utilizados para la argumentación teológica con el fin de determinar “lo que es católico”, es decir, “lo que se ha creído en todas partes, siempre, por todos”.¹³ Esta reflexión sobre la importancia de los Padres de la Iglesia se sitúa en el contexto de la primera presentación exhaustiva del “principio de tradición”. El *Commonitorium* de Vicente, que serviría de fuente para la doctrina de la revelación y de la tradición para la teología católica posterior, así como para el Concilio de Trento y el Vaticano I, retoma ideas que ya se encuentran en Ireneo de Lyon y en Tertuliano, las sistematiza y las formula de manera concisa. La tradición está al servicio de la correcta comprensión de la Escritura. La tradición autorizada, por su parte, se reconoce por el hecho de que está generalmente difundida (*universitas*), ya fue enseñada en épocas anteriores (*antiquitas*), e incluso entonces no como una opinión minoritaria, sino en acuerdo general (*consensus*). Lo más fácil es basarse en la decisión de un concilio general. En ausencia de tal decisión, sin embargo, había que averiguar el consenso de los Padres de la Iglesia.¹⁴

¹¹ Joseph Ratzinger, “Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie”, *ThQ* 148 (1968) 257–282; también en *Kleronomia* 1 (1969) 15–38, así como bajo el título: “Die Bedeutung der Väter im Aufbau des Glaubens” con ligeras variaciones en Id., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 139–159; en Thomas Michels (ed.), *Geschichtlichkeit der Theologie*, Salzburg – München 1970, 63–95 está impreso el texto con el debate que siguió a la presentación en el 9º Simposio de Investigación de la *Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften* en Salzburgo; esta versión lamentablemente no trae ni la discusión ni el año de publicación en: GS 9/1, 498–521; cf. 9/2, 1150.

¹² Cf. Thomas Graumann, *Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431)* (BHTh 118), Tübingen 2002.

¹³ Vinzenz von Lérins, *Commonitorium. Mit einer Studie zu Werk und Rezeption herausgegeben von M. Fiedrowicz, übersetzt von C. Barthold*, Mülheim/Mosel 2019, 28.

¹⁴ Cf. Ibid., 29. Cf. den Kommentar von Fiedrowicz en: Vinzenz von Lérins, *Commonitorium* (ver nota 12), 79–114.

Incluso en la Edad Media, los Padres de la Iglesia actuaron como la autoridad teológica más importante junto con la Biblia y en conjunción con ella. El humanismo y la Reforma aumentaron la importancia de la teología patristica. A principios de la Edad Moderna, se la consideraba un modelo de renovación de la teología (en parte, en contraste con la escolástica). Su teología se consideraba bíblica, realista, espiritual y relacionada con la predicación. A pesar de una devaluación teórica de los Padres de la Iglesia en relación con la Biblia, la argumentación de los Padres también desempeñó un papel central para los teólogos de la Reforma. Por parte católica, el Concilio de Trento (y más tarde también el Vaticano I) decretó que la Biblia debía interpretarse según el consenso de los Padres de la Iglesia (*consensus patrum*). Melchor Cano incluso atribuyó infalibilidad a su consenso.

Las explicaciones del profesor de Tubinga se inscriben en esta tradición, pero van más allá en dos aspectos. En primer lugar, aporta una fundamentación desde la teología de la revelación sobre la especial significación de los Padres de la Iglesia: recién con su respuesta obtuvo la palabra revelada duración histórica. Por otro lado, concreta cómo se demuestra exactamente su especial significación: la respuesta inicial de los Padres creó las estructuras e instancias fundamentales para la Iglesia: la Biblia, los credos autorizados, las formas básicas del culto y la teología como responsabilidad racional de la fe. Además, la época de los Padres como tiempo de la Iglesia indivisa tuvo un significado ecuménico especial.

Quince años después, incorporó sus observaciones casi sin cambios a su *Teoría de los principios teológicos*, y en 1989 la Congregación para la Educación siguió su argumentación en su *Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal*.¹⁵

Sin embargo, no todos reaccionaron tan favorablemente al alegato en favor de una fundamentación patristica de la teología.

¹⁵ Congregación para la Educación Católica, *Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal*, 10 de noviembre de 1989, texto oficial latino: *Inspectus dierum*, AAS LXXXII (1990) 607-636.

Nimega 2001: *¿El cristianismo de los Padres como escudo contra toda innovación?*

Cuatro años después de su “libro blanco”, una grandiosa presentación de la teología de su venerado maestro Hans Küng, Hermann Häring, él mismo todavía estudiante de teología en Tubinga en 1967, publicó en 2001 un “libro negro”: *Teología e ideología en Joseph Ratzinger*. Casi nadie ha criticado la teología del entonces cardenal y prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe de forma más radical y polémica. Una acusación central se refiere a su orientación hacia los Padres de la Iglesia. Häring admite en su Introducción que las convicciones de Ratzinger son “respetables y coherentes”, pero luego continúa: “Pero se remontan a una época de hace un milenio y medio”.¹⁶ Sobre todo, el papel y la importancia de la Iglesia primitiva en la obra de Ratzinger son los principales responsables de que represente una “teología que se ha convertido en piedra”.¹⁷ Así, la “perspicacia del cardenal sobre la ventaja duradera de la Iglesia primitiva sirve de escudo protector contra prácticamente todas las innovaciones que han surgido teológicamente en los últimos cuarenta años”.¹⁸

¿Cómo argumenta Häring? Según Ratzinger, dado que la verdad de la fe cristiana salió plenamente a la luz en el desarrollo de la doctrina y la teología en la Iglesia primitiva, “la enseñanza de la Iglesia primitiva permanece inalterable y vinculante para todos los tiempos posteriores”. No se trata sólo de Dios y de Cristo, sino también “del nacimiento virginal y del demonio, de la condenación de todas las personas que no están bautizadas y del hecho de que sólo hay una religión verdadera y que no hay salvación fuera de esta Iglesia. Estas enseñanzas deben aceptarse tal y como están formuladas en la Iglesia primitiva”.¹⁹

Pero, ¿enseña realmente Joseph Ratzinger, como insinúa Häring, la condenación de todos los no bautizados? Al contrario: Ratzinger califica la doctrina de la condenación de los niños que han muerto sin bautizar como

¹⁶ Hermann Häring, *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*, Düsseldorf 2001, 9 ss.

¹⁷ Ibid., 21 el apartado de la Parte A (21–62), esp. 50–57 el apartado del papel y el significado de la Iglesia antigua.

¹⁸ Ibid., 53.

¹⁹ Ibid.

un “resultado verdaderamente deprimente de una desorientación teológica”.²⁰ De hecho, limita esencialmente la normatividad de los Padres de la Iglesia a las decisiones de los cuatro primeros concilios ecuménicos. Por lo demás, se trata más bien de cuestiones formales como la formación del canon, la interpretación espiritual de las Escrituras, la decisión a favor de la razón o la unidad de doctrina y vida. En realidad, no hubo consenso entre los Padres de la Iglesia sobre la posibilidad de salvación fuera de la Iglesia.

¿Es entonces correcta al menos la acusación fundamental? ¿Tiene el consenso de los Padres “un significado estrictamente supratemporal”²¹ para Ratzinger? A ello responden numerosas declaraciones relevantes del teólogo y cardenal, sobre todo su comentario a la Constitución sobre la Revelación del Vaticano II, en el que defiende la concepción dinámica de la tradición con la que el Vaticano II va más allá de Trento y del Vaticano I.

El Vaticano II va más allá de Trento y del Vaticano I: “El estático *semper* de Vicente de Lérins ya no le parece [al Concilio] adecuado para expresar este problema [de la identidad y continuidad históricas]”.²²

Esto también tuvo consecuencias para el papel de los Padres de la Iglesia:

Al fin y al cabo, ya no pueden ser evaluados, como lo hace la concepción estática, como portadores de tradiciones apostólicas individuales de tipo documental; más bien, su importancia debe ser apreciada nuevamente desde la comprensión dinámica de la tradición [...]. La cuestión de la posición especial de los Padres queda así, por supuesto, más abierta que respondida.²³

Uno se da cuenta de que al comentarista le habría gustado más aquí. Al menos observa con satisfacción que la versión final del sexto capítulo (sobre la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia) ha logrado incorporar un

²⁰ Citado en Siegfried Wiedenhofer, *Die Theologie Joseph Ratzingers/Benedikts XVI*, Freiburg 2016, 49 n.66.

²¹ Häring, *Theologie* (ver nota 15), 34.

²² Joseph Ratzinger, *Dei Verbum Kommentar*, LThK 13 (1967) 521; Cf. esp. art. 8: 518–523.

²³ *Ibid.*, 522.

estímulo al estudio de los Padres y las liturgias, que originalmente faltaba, para “evitar un biblicismo aislado”.²⁴

Así pues, aunque la acusación central de Häring sea infundada, naturalmente quedan interrogantes: cuando Joseph Ratzinger afirma en su *Introducción al cristianismo*, por ejemplo, que

la teología católica, en su reflexión sobre el concepto de tradición, desde hace aproximadamente un siglo tiende cada vez más a equiparar tácitamente tradición con progreso, o a reinterpretar la idea de tradición como idea de progreso al no entender ya la tradición como la herencia fija del principio, sino como la fuerza impulsora hacia adelante del sentido de la fe,²⁵

¿no fomenta el malentendido de que con tales formulaciones se trata de opuestos? ¿Por un lado, *traditio* en el sentido de *traditum*, la “herencia fija”; por otro lado, *traditio* como “fuerza del sentido de la fe”, en el sentido de un proceso vivo de transmisión (que no debe interpretarse necesariamente como progreso) basado en una relectura siempre nueva de los mismos textos? Con su *Introducción al cristianismo*, él mismo muestra de forma ejemplar cómo ambos interactúan en el sentido de un *ressourcement*: el retorno a una “pieza fija de la tradición” de la Iglesia primitiva, el Credo de los Apóstoles, con su reinterpretación actualizada para el presente.

¿Acaso el antagonismo contra los teólogos que cuestionan fundamentalmente el significado normativo de la Iglesia primitiva, le llevó a hacer demasiado hincapié en la función fundacional y estabilizadora de la orientación hacia la Iglesia primitiva, en detrimento de su potencial crítico y dinamizador? Una mirada a la accidentada historia de la patrología muestra también la función crítica de esta disciplina. Una reevaluación de la época primitiva también puede ayudar a identificar las causas de las patologías eclesiales actuales. En el marco de una purificación de la religión a través de la razón, ¿no puede y debe plantearse también la cuestión de si en el proyecto de la Iglesia y de la teología se han deslizado errores que aún hoy la lastran,

²⁴ Ibid., 575.

²⁵ Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, Sonderausgabe München 1985, 30 n.6.

más allá y sin perjuicio de las ineludibles decisiones básicas sobre la Biblia, la liturgia y el credo? Como dijo el joven profesor de Tubinga: “Sólo quien se enfrenta a la historia puede superarla; quien quiere pasarla por alto seguirá atrapado en ella”.²⁶

Más allá del consenso manifestado en los Concilios Ecuménicos, ¿no tiene también una importancia teológica innovadora el *dissensus patrum*, que la investigación patrística ha puesto de manifiesto en muchas cuestiones? Gerhard Feige descubre el valor ecuménico de los Padres sobre todo en la relajación de las tensiones teológicas controvertidas. Si los Padres de la Iglesia no estaban de acuerdo en una cuestión, ¿no tiene sentido tolerar hoy opiniones divergentes?²⁷

Sin embargo, por encima de todo queda una cuestión, que Häring plantea, al igual que muchos otros: ¿Qué importancia debe concederse al contexto histórico-intelectual en el que se formularon los textos autorizados de la Iglesia primitiva?

Ratisbona 2006: Los Padres de la Iglesia y “lo griego en el mejor sentido”

En su *Conferencia de despedida* de Ratisbona, el antiguo catedrático de la Universidad repitió una tesis que ya había expuesto varias veces: primero, en su conferencia inaugural en Bonn en 1959, y luego, con especial repercusión, en su *Introducción al cristianismo*: “La coincidencia del mensaje bíblico y el pensamiento griego no fue casualidad”.²⁸ Con estas formulaciones no se

²⁶ Ratzinger, *Bedeutung der Väter* (ver nota 10), 281.

²⁷ Cf. Gerhard Feige, *Die Väter der Kirche – eine ökumenische Herausforderung?*, en: Wolfgang Beinert (ed.), *Unterwegs zum einen Glauben. FS Lothar Ullrich* (ETHS 74), Leipzig 1997, 430–447, esp. 444; Andreas Merkt, *Patrologie und Pathologie. Probleme und Perspektiven einer theologischen Disziplin*, en: Anselm Blumberg – Oleksandr Petrynko (ed.), *Historia magistra vitae. Leben und Theologie der Kirche aus ihrer Geschichte verstehen. FS Johannes Hofmann* (Eichstätter Studien NF 76), Regensburg 2016, 335–353.

²⁸ Cf. finalmente Jan Bremmer, *Hamack and Late Antiquity*, en: Clifford Ando – Marco Formisano, *The New Late Antiquity. A Gallery of Intellectual Portraits*, Heidelberg 2021, 27–54; Bernard Mallmann, *Enthellenisierung des Christentums? Hamacks Vorstoß in der Kritik*, en: *IKaZ* 50 (2021) 393–407 (Lit.).

refiere a la cultura griega en su conjunto, ni a la filosofía griega con sus escuelas y contenidos específicos, ni siquiera sólo a las cosas “griegas”. Lo aclara un poco más adelante en la misma conferencia cuando pregunta: “¿Es sólo griego creer que actuar en contra de la razón es contrario a la naturaleza de Dios, o esto es siempre y en sí mismo verdad? Creo que en este punto se hace visible la profunda armonía entre lo que es griego en el mejor sentido y la fe en Dios basada en la Biblia”. Por tanto, no se trata de un compromiso con una cultura contingente, ni de un compromiso permanente con una filosofía concreta. Más bien, “griego” funciona como una cifra para el compromiso con la razón que resulta de la creencia en un Dios que es razón, y no voluntad y arbitrariedad. Esta creencia en Dios como *Logos* es, en última instancia, la razón por la que el cristianismo, en contraste con todos los cultos de la antigüedad, ha desarrollado una teología innovadora en términos de historia religiosa.

Entonces, ¿qué caracteriza a esta teología surgida en la Iglesia primitiva? ¿Qué significa concretamente la conexión entre fe y razón? Ciertamente, se centra en una orientación hacia las afirmaciones filosóficas. Sin embargo, según Ratzinger en su conferencia inaugural en Bonn en 1959, esto incluye también una “necesaria purificación y transformación crítica”: en vista de la diferencia entre el Dios de la fe, centrado en el hombre, y el Dios inaccesible de los filósofos, alejado del mundo, existe “sin duda la necesidad de un nuevo examen y replanteamiento de los enunciados filosóficos, que aún no se ha logrado suficientemente”.²⁹

Sin embargo, algunos críticos del cardenal y Papa han tenido en ocasiones la impresión de que el antiguo profesor de teología sistemática sólo estaba interesado en preservar la metafísica neoplatónica, como si se limitara a sustituir el estrechamiento cientificista del concepto de razón, que

²⁹ GS 3/1, 209ss. En este sentido, también se puede hablar con Georg Essen de una “deshelenización dentro de la teología cristiana de la Antigüedad tardía”: Georg Essen, *Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur*, en: ThPh 87 (2012) 1-17: 14. Tal reciprocidad caracteriza fundamentalmente los procesos de transformación cultural, como Christoph Marksches, *Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie*, Leipzig 2012, 122f, siguiendo el concepto de investigación de la transformación alelopoyético.

él criticaba, por una abreviación filosófico-metafísica. De hecho, la opción por el *Logos* significa algo más que una aceptación y transformación de la metafísica neoplatónica. Supuso una decisión contra un gueto intelectual piadoso y una apertura a todo el sistema educativo antiguo, que afectó a todas las dimensiones de la teología, incluidas la práctica, la bíblica y la histórica.³⁰

Los Padres de la Iglesia desarrollaron su teología a la altura de la ciencia de su tiempo y la perfeccionaron aún más. San Agustín se ocupó de la ciencia del lenguaje e ideó una doctrina de los signos que sigue siendo relevante hoy en día. Eusebio superó las normas historiográficas de su época con su historia eclesiástica basada en fuentes, y sentó los fundamentos de una historia universal con sus cronologías sinópticas. Y en su centro de investigación bíblica de Cesarea, Orígenes estableció normas para la identificación, el tratamiento y la presentación editorial de los textos que han seguido vigentes hasta la época moderna.³¹

Esto demuestra que la síntesis de fe y razón lograda por los Padres de la Iglesia no es un tema eclesiástico interno.

³⁰ A la vertiente antieducativa del cristianismo antiguo se refiere, Charles Freeman, *The Closing of the Western Mind: The Rise of Faith and the Fall of Reason*, New York 2002. Cf. pero Hervé Inglebert, *Interpretatio christiana. Les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'antiquité chrétienne (30-630 après J.-C.)*, Paris 2001; Peter Gemeinhardt – Lieve Van Hoof – Peter Van Nuffelen (ed.), *Education and Religion in Late Antique Christianity*, London 2015; Lillian I. Larsen and Samuel Rubenson (ed.), *Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical «Paideia»*, Cambridge 2018; Thomas Söding, *Das Christentum als Bildungsreligion*, Freiburg 2016; Cf. también la propuesta de Marksches, *Hellenisierung* (ver nota 28), de aplicar el término helenización a todo el sistema educativo griego.

³¹ Sobre la importancia de Orígenes y Eusebio en la historia de la ciencia, cf. Anthony Grafton – Megan Williams, *Christianity and the Transformation of the Book. Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*, Cambridge 2006; también para Orígenes: Christoph Marksches, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen 2007, 93–107; *Ibid.*, 66–75, para el canon griego; 75–93, para su recepción cristiana; y 136–211, para la formación más amplia a través de la catequesis y la Misa.

Berlín 2011: El legado de los Padres y Europa

Cinco años después de su conferencia de Ratisbona, el Papa intentó dejar clara esta conexión ante los miembros del Bundestag alemán:

La cultura de Europa surgió del encuentro entre Jerusalén, Atenas y Roma, del encuentro entre la fe de Israel en Dios, el razonamiento filosófico de los griegos y el pensamiento jurídico de Roma. Este triple encuentro conforma la identidad interior de Europa. En la conciencia de la responsabilidad ante Dios y el reconocimiento de la dignidad inviolable del hombre, de todo ser humano, ha fijado normas de derecho que estamos llamados a defender en nuestra hora histórica.³²

De hecho, no es el único al que le preocupa que, con la disminución del cristianismo, disminuyan también los valores fundamentales de las sociedades liberales y pluralistas de Europa y América, cuyo origen cristiano muchos desconocen por considerarlos universales en su estrecha perspectiva occidental. En concreto, el Papa cita la dignidad inviolable de todo ser humano como norma de derecho distintivamente europea.

Se defiende de la acusación de que su postura es antimoderna y eurocéntrica: no es “en absoluto de la opinión de que ahora haya que retroceder tras la Ilustración y abandonar las ideas de la modernidad”.³³ Y: “El cristianismo no se originó en Europa y, por lo tanto, no puede ser categorizado simplemente como una religión europea, la religión de esta esfera cultural, sino que ha encontrado su expresión cultural e intelectual históricamente más eficaz en Europa y, en este sentido, sigue estando singularmente entrelazado con Europa”.³⁴

³² *Discurso al Parlamento alemán, el 22 de septiembre de 2011*, en: Benedikt XVI, *Der Papst in Deutschland*, Augsburg 2011, 30; Cf. también las reflexiones en: *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg 2005, 68–88.

³³ Página 10 de la edición en PDF de la Universidad de Regensburg.

³⁴ Joseph Ratzinger, *Europa in der Krise der Kulturen*, en: *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*, Marcello Pera – Joseph Ratzinger, Augsburg 2005, 65–66.; Cf. también: Clemens Sedmak – Stephan Otto Horn (Hg.), *Die Seele Europas. Papst Benedikt XVI, und die europäische Identität*, Regensburg 2011.

Ahora, en tiempos de discursos poscolonialistas y teologías contextuales, cualquiera que haga hincapié en la importancia de Europa para el cristianismo y en el significado del cristianismo para Europa es rápidamente sospechoso de representar un imperialismo cultural europeo y de adherirse a la idea tradicional de un Occidente cristiano. Pero, ¿contradice realmente la definición de Ratzinger acerca de la identidad de Europa el deseo de los pensadores poscolonialistas de ir más allá de un enfoque eurocéntrico? Quizá no, si se tiene en cuenta que la propia Europa tiene una “identidad excéntrica”³⁵ —según Rémi Brague, traduciendo un término antropológico de Helmuth Plessner. Esta excentricidad, según Brague, no deriva simplemente del hecho de que Europa absorbiera las tradiciones orientales extranjeras del Antiguo Testamento, junto con los clásicos griegos. Más bien, el factor decisivo es cómo se recibieron estas fuentes. A diferencia del Islam, Europa no reniega de sus fuentes. Aunque el Corán menciona la Torá, el Evangelio e incluso a mártires cristianos, insinúa falsificaciones y no acepta lo otro, lo extranjero, como escritura sagrada o tradición honorable.³⁶ Aunque el Islam primitivo se sirvió de la filosofía griega, la marginó como “ciencia extranjera”.³⁷ Europa, en cambio, ese “continente de advenedizos” había integrado su “condición de segunda clase”³⁸ en la imagen que tenía de sí misma. Al aceptar lo extranjero, Europa se ha dotado de una “identidad excéntrica”. Esta “identidad excéntrica se caracteriza por mantener viva la conciencia de que la cultura europea se basa en fuentes extranjeras”.³⁹

La apropiación consciente y la apreciación duradera de lo extranjero son, por tanto, típicamente europeas. En este sentido, los planteamientos poscolonialistas que pretenden ayudar al otro en cuanto otro con sus derechos, son quizá también típicamente europeos —y las teologías

³⁵ Rémi Brague, *Europa. Eine exzentrische Identität*, Frankfurt u.a., 1993.

³⁶ Cf. Rémi Brague, *Sohnland Europa*, en: Id. – Peter Koslowski, *Vaterland Europa. Europäische und nationale Identität im Konflikt*, Wien 1997, 19-40: 28.

³⁷ Ibid. 32ss.; Brague, *Europa* (ver nota 34), 96 y 106ss.

³⁸ Ibid. 96.

³⁹ Ibid. 94.

contextuales típicamente cristianas. Los Padres de la Iglesia ya rompieron el dominio del griego al pasar a las lenguas vernáculas (siríaco, gótico, armenio, copto, protoalbanés, etc.) en la liturgia y la lectura de la Biblia, elevándolas a lenguas escritas y promoviendo así las culturas autóctonas. Tal vez podamos, por tanto, añadir la inculturación a las decisiones fundamentales pioneras de la Iglesia primitiva enumeradas por Ratzinger.

Roma 2021: ¿Amigos desiguales? El Papa y San Agustín

En su última entrevista con *Herder-Korrespondenz*, el Papa emérito lamenta que en los textos oficiales de la Iglesia a menudo no hable el corazón. El corazón es el atributo iconográfico de san Agustín, que tiene un significado especial para el Papa personalmente. Su disertación, escribe en el prólogo del primer volumen de sus Obras Completas, “abrió la puerta a una amistad de por vida con san Agustín”.⁴⁰ No cabe duda de que la relación entre el teólogo Joseph Ratzinger y el Papa Benedicto XVI y este Padre de la Iglesia en particular es especial. “San Agustín ha sido siempre para mí un gran amigo y maestro”, dice en la contratapa del primer volumen de sus obras completas, en letras damasquinadas de color rojo oscuro.

El tema de “Agustín en el pensamiento de Joseph Ratzinger” merecería un artículo propio y, de hecho, ya ha sido tratado en un ensayo de Cornelius Mayer.⁴¹ El Papa Benedicto XVI está explícitamente comprometido con Agustín y, por tanto, como deja claro Mayer, también con Platón y con la primacía de lo invisible sobre lo visible. Esta doble filiación con Platón y Agustín, que también se corresponde con la percepción de la mayoría de los estudiosos que se ocupan de Joseph Ratzinger, no deja de ser problemática. Como mínimo, es ambivalente.

Después de todo, Platón no sólo ha sido celebrado con Ratzinger como filósofo de la belleza, sino que también ha sido contado entre los “enemigos de la sociedad abierta” (Popper). Agustín ha sido acusado de una “lógica del

⁴⁰ GS 1, 9.

⁴¹ Cornelius Petrus Mayer, *Augustinus im Denken von Joseph Ratzinger*, en: Norbert Fischer (ed.), *Augustinus – Spuren und Spiegelungen seines Denkens*, 2 Bände, Hamburg 2009.

terror” (Flasch) y de una “reinterpretación sombría” de Platón (Sloterdijk). E incluso uno de sus biógrafos más comprensivos le ha llamado el “primer teórico de la Inquisición” (Brown). En efecto, Ratzinger se distancia, aunque de forma discreta y considerada, sin mencionar el nombre de su amigo, de las ideas asociadas al difunto Agustín: los extremos de la teología de la gracia, un voluntarismo antirracional, así como también una teología política que, si bien no podía entroncar con la doctrina de las *civitates* de Agustín, sí podía hacerlo con su legitimación teológica de la violencia estatal contra los que creían en otra cosa.

A menudo se aprecia a los amigos por el encanto del otro, un complemento del propio yo que crea una plenitud en la relación. San Agustín era diferente. Joseph Ratzinger no vivió una relación matrimonial con una mujer durante quince años, ni experimentó el crecimiento de su propio hijo y su temprana pérdida. Y el sutil bávaro nunca se dejó llevar por comentarios tan groseros como los que a veces utilizaba el norteafricano para ganarse la atención de su público.

Pero los amigos también se valoran por el espíritu afín, en el que reconozco que hay alguien que piensa y siente de forma parecida y que ha vivido experiencias comparables a las mías. De hecho, a pesar de las diferencias de experiencia, naturaleza y estilo, existen asombrosos paralelismos biográficos. Ambos buscaron a Dios a una edad temprana y lo encontraron intelectualmente en las enseñanzas de la Iglesia y espiritualmente en sus sacramentos. Ambos llegaron a la convicción de que allí donde la búsqueda de la razón alcanza sus límites, la fe nos ayuda a comprender la realidad de nuestras vidas y del mundo. Ambos se decidieron en contra de un estilo teológico de “lógica cristalina”⁴² (aquí de Tomás de Aquino, allí de Aristóteles), y a favor de una presentación retórica y literaria de una teología del anuncio, que valora la narración y la belleza lingüística, pero sin rehuir la polémica. Bajo la impresión de experiencias personales (aquí con los revolucionarios culturales de los años sesenta, así como con teólogos de

⁴² Ratzinger, *Aus meinem Leben* (ver nota 3), 49 (para Tomás de Aquino).

orientación política y liberal, allí con donatistas violentos y pelagianos moralizantes), ambos llegaron a actitudes más defensivas, conservadoras y rigurosas (aunque no tuvieran que cambiar sus posiciones fundamentales). Preocupados por la salvación de la verdadera fe, ambos se sintieron obligados a recurrir a órganos de control disciplinario para hacer valer sus convicciones teológicas. Motivados por la escasez de sacerdotes, ambos se esforzaron por integrar a los tradicionalistas cismáticos (aquí los lefebvristas, allí los tertulianistas). A pesar de las enormes exigencias de sus ministerios, ambos lograron completar obras intrínsecamente motivadas que llevaban mucho tiempo en su corazón (aquí los libros sobre Jesús, allí el *De trinitate*), en contraste con las numerosas publicaciones de ocasión. Por último, pero no por ello menos importante, ambos miran a su tiempo con gran preocupación —espero que el Papa emérito lo haga con más alegría fiel y menos pesimismo que el que nublaba al viejo Agustín. Quizá le ayude lo que una vez llamó uno de sus consuelos “desde arriba”: la lectura de los Padres de la Iglesia.⁴³

⁴³ Benedikt XVI., *Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Freiburg i. Br. 2010, 31.