

Hace poco más de cuarenta años y casi una década antes de ser nombrado obispo por Pablo VI, el entonces sacerdote y profesor de teología en Tubinga y luego Ratisbona, Dr. Joseph Ratzinger, emitía una serie de charlas en un programa radiofónico de su país. La editorial Kösel-Verlag de München las reunió en 1970 publicando con ellas un libro de cinco capítulos titulado "Glaube und Zukunft", traducido al año siguiente al español como "Fe y futuro". Gracias a una gentileza de Editorial Desclee de Brouwer, que ha reeditado "Fe y futuro" de Joseph Ratzinger, reproducimos para los lectores de Humanitas, por su riqueza y candente actualidad, el quinto capítulo del mencionado libro.

El teólogo no es un adivino. Tampoco es un futurólogo que, a partir de factores calculables del presente, hace cálculos sobre el futuro. Su oficio escapa en gran parte al cálculo; sólo mínimamente podría llegar a ser objeto de la futurología, que no es tampoco un arte adivinatoria, sino que establece lo que es calculable, y tiene que dejar pendiente lo que no es calculable. Dado que la fe y la Iglesia se adentran hasta esa profundidad del ser humano de la que surge siempre lo nuevo creativo, lo inesperado y no planificado, de ello se deduce que su futuro permanece escondido para nosotros, también en la época de la futurología. ¿Quién hubiera podido predecir, al morir Pío XII, el concilio Vaticano II o la evolución posconciliar? ¿O quién se hubiera atrevido a predecir el Vaticano I cuando Pío VI, secuestrado por las tropas de la joven república francesa, murió prisionero en Valence en 1799? Ya tres años antes uno de los dirigentes de la república había escrito: «Este viejo ídolo será destruido. Así lo quieren la libertad y la filosofía... Es de desear que Pío VI viva todavía dos años, para que la filosofía tenga tiempo de completar su obra y de dejar a este lama de Europa sin sucesor»(1). Y pareció que realmente era así, hasta tal punto que se hicieron oraciones fúnebres por el papado, que se daba ya por definitivamente extinguido.

Seamos, por consiguiente, prudentes con los pronósticos. Aún es válida la palabra de Agustín según la cual el ser humano es un abismo; nadie puede observar de antemano lo que se alza de ese abismo. Y quien cree que la Iglesia no está determinada sólo por ese abismo que es el ser humano, sino que se fundamenta en el abismo mayor e infinito de Dios, tiene motivos más que suficientes para abstenerse de unas predicciones cuya ingenuidad en el querer-tener-respuestas podría revelar sólo ignorancia histórica. Pero entonces ¿tiene algún

sentido nuestro tema? Puede tenerlo si uno es consciente de sus límites. Precisamente en tiempos de violentas convulsiones históricas en las que parece desvanecerse lo que ha sucedido hasta ese momento, y abrirse algo que es completamente nuevo, el ser humano necesita reflexionar sobre la historia, que le hace ver en su justa medida el instante irrealmente agrandado, y enmarca de nuevo ese instante en un acontecer que nunca se repite, pero que tampoco pierde nunca su unidad y su contexto. Ahora podrían ustedes decir: «¿Hemos oído bien? ¿Reflexionar sobre la historia? Pero esto significa dirigir una mirada al pasado, cuando en realidad esperábamos poner la vista en el futuro». Sí, han oído bien, pero pienso que la reflexión sobre la historia, si es bien entendida, comprende ambas cosas: una mirada retrospectiva a lo anterior y, desde ahí, la reflexión sobre las posibilidades y las tareas de lo venidero, que sólo se pueden esclarecer si se abarca con la mirada un tramo mayor de camino y uno no se cierra ingenuamente en el hoy. La mirada retrospectiva no permite hacer predicciones del futuro, pero limita la ilusión de lo que se presenta como completamente único, y muestra cómo también en el pasado ha existido algo comparable, aunque no lo mismo. En lo que hay de desigual entre entonces y hoy se fundamenta la incertidumbre de nuestros enunciados y la novedad de nuestras tareas; en lo que es igual se fundamenta la posibilidad de una orientación y una corrección.

Nuestra situación eclesial actual es comparable ante todo al período del llamado modernismo, a finales del siglo XIX y principios del siglo XX y, en segundo lugar, al final del rococó, apertura definitiva de la época moderna con la Ilustración y la revolución francesa. La crisis del modernismo no se realizó por completo, sino que fue interrumpida por las medidas de Pío X y por el cambio de situación espiritual tras la primera guerra mundial; la crisis actual es sólo la reanudación, diferida durante mucho tiempo, de lo que empezó entonces. Así, queda la analogía con la historia de la Iglesia y de la teología en la Ilustración. Quien la analice más detenidamente se sorprenderá por el grado de semejanza entre lo que sucedió entonces y lo que sucede hoy. La «Ilustración» como época histórica no tiene hoy buena fama; incluso quien sigue tras sus huellas no quiere ser tenido por ilustrado, sino que se distancia del racionalismo de aquella época, demasiado simplista, a su juicio, si se toma la molestia de recordar una historia ya acontecida. Tendríamos ya aquí una primera analogía: el decidido rechazo de la historia, que sólo se considera válida como trastero de lo anterior, que no podría ser útil para un hoy completamente nuevo; la certeza, segura de su victoria, de que ahora no se debe actuar ya según la tradición, sino únicamente de modo racional; el papel en general de palabras como racional, transparente y otras semejantes... todo esto es sorprendentemente parecido entonces y hoy. Pero tal vez antes que estos datos, a mi juicio negativos, se debería contemplar esa extraña mezcla de unilateralidades e iniciativas positivas, que une a los ilustrados de entonces y de hoy y que ya no permite que el hoy aparezca como lo que es completamente nuevo y está fuera de toda comparación histórica.

La Ilustración tuvo su movimiento litúrgico, en el cual se intentó simplificar la liturgia, reduciéndola a sus estructuras fundamentales y originarias; había que eliminar los excesos del culto a las reliquias y a los santos y, sobre todo, había que introducir en la liturgia la lengua vernácula, especialmente el canto popular y la participación comunitaria. La Ilustración tuvo su movimiento episcopal, que quería subrayar, frente a una centralización unilateral de Roma, la importancia de los obispos; tuvo sus componentes democráticos como, por ejemplo, el caso del vicario general de Constanza, Wessenberg, que exigía sínodos diocesanos y provinciales democráticos. Quien lee sus obras cree encontrarse con un progresista de nuestros días: se pide la abolición del celibato, se admiten sólo formularios sacramentales en lengua vernácula, se bendicen matrimonios mixtos sin el compromiso de la educación de los hijos, etcétera. Que Wessenberg se preocupara de predicar con regularidad y de elevar el nivel de instrucción religiosa, que quisiera crear un movimiento bíblico y otras muchas iniciativas semejantes, esto sólo demuestra una vez más que en aquellas personas no actuaba sólo un racionalismo estrecho de miras. No obstante, la impresión sigue siendo que su figura es contradictoria, porque a fin de cuentas usa sólo la tijera de poda de la razón que construye, que puede hacer algunas cosas buenas pero no es la única herramienta de un jardinero(2). Una impresión semejante de incoherencia es la que produce la lectura del sínodo de Pistoia, un concilio de la Ilustración en el que participaron 234 obispos, que fue celebrado en el norte de Italia en 1786 y que trató de traducir las ideas de reforma de aquel tiempo a la realidad eclesial, pero fracasó —y no es ésta la razón menos importante— por una mezcla de auténtica reforma y racionalismo ingenuo. De nuevo cree uno que está leyendo un libro posconciliar cuando encuentra la tesis de que el ministerio sacerdotal no fue instituido directamente por Cristo, sino que procede únicamente del seno de la Iglesia, la cual es sacerdotal en su totalidad sin distinción alguna; o cuando oye que una misa sin comunión no tiene sentido, o cuando se describe el primado papal como algo puramente funcional o, a la inversa, cuando se hace hincapié en el derecho divino del episcopado(3). Ya en 1794 fueron condenadas por Pío VI una gran parte de las proposiciones de Pistoia; la unilateralidad de este sínodo había desacreditado también sus buenos planteamientos.

Para saber dónde se encuentran, y dónde no, los elementos portadores de futuro, me parece que lo más instructivo es reflexionar sobre las personas y sobre los grupos afines de aquella época. Sólo podemos elegir, claro está, algunos tipos característicos en los que se muestre la amplitud de posibilidades de entonces y, al mismo tiempo y una vez más, la asombrosa analogía con nuestro tiempo. En efecto, están los progresistas extremos, representados, por ejemplo, por la triste figura del arzobispo parisino Gobel, que siguió valientemente todos los pasos del progreso de su tiempo: primero, a favor de una Iglesia nacional constitucional; después, como si tampoco esto fuera ya suficiente, renunció solemnemente al sacerdocio, declarando que, desde el feliz inicio de la revolución, no había ya necesidad de más culto nacional que el de la libertad y la igualdad. Participó en la adoración de la diosa razón en Notre Dame, pero al final el progreso pasó también sobre él: bajo Robespierre, el ateísmo volvió a ser de pronto un delito y el ex arzobispo fue conducido a la guillotina como ateo, y ajusticiado(4).

En Alemania la situación se presentó más tranquila. Habría que mencionar como progresista clásico, por ejemplo, al director del Georgianum de München, Matthias Fingerlos. En su obra *Wozu sind Geistliche da?* [Sacerdotes ¿para qué?] explica que el sacerdote debe ser ante todo un maestro del pueblo, que debe instruir al pueblo sobre la agricultura, la ganadería, el cultivo de la fruta, sobre los pararrayos, pero también sobre la música y el arte –hoy se diría: el sacerdote tiene que ser ante todo un trabajador social y debe ponerse al servicio de la construcción de una sociedad racional, purificada de los irracionalismos(5)–. En el centro, como progresista moderado, se podría situar la figura del ya mencionado vicario general de Constanza, Wessenberg, que de ningún modo habría participado en una simple reducción de la fe al trabajo social, pero que, por otro lado, mostraba muy poca comprensión por lo que es orgánico, lo vivo, lo que se sustrae a las puras construcciones de la razón. Un orden de valores completamente distinto lo encontramos en la figura del entonces obispo de Ratisbona, Johann Michael Sailer. Resulta difícil clasificarlo. Las categorías habituales de progresismo y conservadurismo fracasan ante él, como muestra ya el desarrollo de su vida: en 1794, acusado de racionalismo, le retiraron la cátedra de Dillingen; todavía en 1819 fracasó su nombramiento para obispo de Augsburgo, entre otras razones por la oposición de Clemens María Hofbauer, más tarde canonizado, que siempre lo tuvo por racionalista. Por otro lado, ya en 1806 su discípulo Zimmer fue alejado de la Universidad de Landshut, con el reproche de reaccionario; en esta universidad se hostigaba a Sailer y su círculo como auténticos enemigos de la Ilustración: el mismo hombre considerado siempre por Hofbauer como racionalista fue tenido por los verdaderos partidarios del racionalismo como su adversario más peligroso(6).

Tenían razón. De este hombre y del amplio círculo de sus amigos y discípulos surgió un movimiento que tenía en sí mucho más futuro que la arrogante presunción de los racionalistas puros. Sailer era un hombre abierto a todas las cuestiones de su tiempo. La anticuada escolástica jesuítica de Dillingen, en cuyo sistema bien estructurado hacía bastante tiempo que ya no podía penetrar la realidad, debió parecerle insuficiente. Kant, Jacobi, Schelling y Pestalozzi son sus interlocutores: para él, la fe no está ligada a un sistema de enunciados, y no se debe mantener mediante la huida a lo irracional, sino que debe subsistir en abierto contraste con el hoy. Pero el mismo Sailer conocía la gran tradición teológica y mística de la Edad Media con una profundidad insólita en su tiempo, porque no reducía al ser humano al instante presente, sino que sabía que éste sólo consigue adentrarse en sí mismo si se abre con profundo respeto y atención a toda la riqueza de su historia. Y, sobre todo, Sailer no sólo pensaba, sino que vivía. Si buscaba una teología del corazón, no lo hacía por un sentimentalismo barato, sino porque le importaba el ser humano total, que llega a la unidad de su ser por la compenetración de espíritu y cuerpo, de las profundidades ocultas del sentimiento y de la visible claridad del entendimiento. «Sólo se ve bien con el corazón», dijo Antoine de Saint-Exupéry. Si se compara el progresismo sin vida de Matthias Fingerlos con la riqueza y la profundidad de Sailer, se puede comprobar palpablemente hasta qué punto es esto verdad. Sólo se ve bien con el corazón: Sailer veía en profundidad porque tenía corazón. De él podía

surgir algo nuevo, portador de futuro, porque vivía de lo permanente y porque ponía a disposición de este fin su vida y su propio ser. Y con esto hemos llegado al punto decisivo: sólo quien se da a sí mismo crea futuro. Quien sólo quiere enseñar, quien sólo desea cambiar a los otros, permanece estéril.

Mas así hemos llegado también a aquel otro hombre que fue adversario tanto de Sailer como de Wessenberg: Clemens Maria Hofbauer, el panadero bohemio que fue canonizado(7). Ciertamente este hombre era, en algunos aspectos, estrecho de miras e incluso un poco reaccionario. Pero era un hombre que amaba, que se ponía al servicio de los demás con toda su pasión intacta. Por un lado, pertenecieron a su círculo hombres como Schlegel, Brentano, Eichendorff; por otro, estaba incondicionalmente a disposición de los más pobres y abandonados, sin reservarse nada para sí, sino dispuesto a asumir cualquier ofensa si con ello podía ayudar a los demás. Y de este modo los otros podían descubrir a través de él de nuevo a Dios, como él mismo, desde Dios, había descubierto a los demás y sabía que necesitaban algo más que instrucción en el cultivo de la fruta y en la ganadería. En definitiva, la fe de este pobre panadero resultó ser más humanista y razonable que la racionalidad académica de los racionalistas puros. De hecho, lo que sobrevivió y lo que surgió como futuro de las ruinas de finales del siglo xviii fue algo completamente distinto de lo que habían supuesto Gobel o Fingerlos: fue una Iglesia que se había hecho más pequeña, que había perdido esplendor social, pero que al mismo tiempo se había hecho más fecunda por la nueva fuerza de su interioridad y que, a través de los grandes movimientos de laicos y en las numerosas y nuevas fundaciones de órdenes, que tuvieron lugar desde mediados del siglo xix, produjo nuevas fuerzas para la formación y la realidad social, hasta tal punto que no es posible imaginar nuestra historia más reciente sin ellas.

Con esto hemos llegado a nuestro hoy y a la reflexión sobre el mañana. El futuro de la Iglesia puede venir y vendrá también hoy sólo de la fuerza de quienes tienen raíces profundas y viven de la plenitud pura de su fe. El futuro no vendrá de quienes sólo dan recetas. No vendrá de quienes sólo se adaptan al instante actual. No vendrá de quienes sólo critican a los demás y se toman a sí mismos como medida infalible. Tampoco vendrá de quienes eligen sólo el camino más cómodo, de quienes evitan la pasión de la fe y declaran falso y superado, tiranía y legalismo, todo lo que es exigente para el ser humano, lo que le causa dolor y le obliga a renunciar a sí mismo. Digámoslo de forma positiva: el futuro de la Iglesia, también en esta ocasión, como siempre, quedará marcado de nuevo con el sello de los santos. Y, por tanto, por seres humanos que perciben más que las frases que son precisamente modernas.

Por quienes pueden ver más que los otros, porque su vida abarca espacios más amplios. La

gratuidad que libera a las personas se alcanza sólo en la paciencia de las pequeñas renunciaciones cotidianas a uno mismo. En esta pasión cotidiana, la única que permite al ser humano experimentar de cuántas formas diferentes lo ata su propio yo, en esta pasión cotidiana y sólo en ella, se abre el ser humano poco a poco. Él solamente ve en la medida en que ha vivido y sufrido. Si hoy apenas podemos percibir aún a Dios, se debe a que nos resulta muy fácil evitarnos a nosotros mismos y huir de la profundidad de nuestra existencia, anestesiados por cualquier comodidad. Así, lo más profundo en nosotros sigue sin ser explorado. Si es verdad que sólo se ve bien con el corazón, ¡qué ciegos estamos todos!(8).

¿Qué significa esto para nuestra pregunta? Significa que las grandes palabras de quienes nos profetizan una Iglesia sin Dios y sin fe son palabras vanas. No necesitamos una Iglesia que celebre el culto de la acción en «oraciones» políticas. Es completamente superflua y por eso desaparecerá por sí misma. Permanecerá la Iglesia de Jesucristo, la Iglesia que cree en el Dios que se ha hecho ser humano y que nos promete la vida más allá de la muerte. De la misma manera, el sacerdote que sólo sea un funcionario social puede ser reemplazado por psicoterapeutas y otros especialistas. Pero seguirá siendo aún necesario el sacerdote que no es especialista, que no se queda al margen cuando aconseja en el ejercicio de su ministerio, sino que en nombre de Dios se pone a disposición de los demás y se entrega a ellos en sus tristezas, sus alegrías, su esperanza y su angustia.

Demos un paso más. También en esta ocasión, de la crisis de hoy surgirá mañana una Iglesia que habrá perdido mucho. Se hará pequeña, tendrá que empezar todo desde el principio. Ya no podrá llenar muchos de los edificios construidos en una coyuntura más favorable. Perderá adeptos, y con ellos muchos de sus privilegios en la sociedad. Se presentará, de un modo mucho más intenso que hasta ahora, como la comunidad de la libre voluntad, a la que sólo se puede acceder a través de una decisión. Como pequeña comunidad, reclamará con mucha más fuerza la iniciativa de cada uno de sus miembros. Ciertamente conocerá también nuevas formas ministeriales y ordenará sacerdotes a cristianos probados que sigan ejerciendo su profesión: en muchas comunidades más pequeñas y en grupos sociales homogéneos la pastoral se ejercerá normalmente de este modo. Junto a estas formas seguirá siendo indispensable el sacerdote dedicado por entero al ejercicio del ministerio como hasta ahora. Pero en estos cambios que se pueden suponer, la Iglesia encontrará de nuevo y con toda la determinación lo que es esencial para ella, lo que siempre ha sido su centro: la fe en el Dios trinitario, en Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, la ayuda del Espíritu que durará hasta el

fin. La Iglesia reconocerá de nuevo en la fe y en la oración su verdadero centro y experimentará nuevamente los sacramentos como celebración y no como un problema de estructura litúrgica.

Será una Iglesia interiorizada, que no suspira por su mandato político y no flirtea con la izquierda ni con la derecha. Le resultará muy difícil. En efecto, el proceso de la cristalización y la clarificación le costará también muchas fuerzas preciosas. La hará pobre, la convertirá en una Iglesia de los pequeños. El proceso resultará aún más difícil porque habrá que eliminar tanto la estrechez de miras sectaria como la voluntariedad envalentonada. Se puede prever que todo esto requerirá tiempo. El proceso será largo y laborioso, al igual que también fue muy largo el camino que llevó de los falsos progresismos, en vísperas de la revolución francesa –cuando también entre los obispos estaba de moda ridiculizar los dogmas y tal vez incluso dar a entender que ni siquiera la existencia de Dios era en modo alguno segura(9)– hasta la renovación del siglo xix. Pero tras la prueba de estas divisiones surgirá, de una Iglesia interiorizada y simplificada, una gran fuerza, porque los seres humanos serán indeciblemente solitarios en un mundo plenamente planificado. Experimentarán, cuando Dios haya desaparecido totalmente para ellos, su absoluta y horrible pobreza. Y entonces descubrirán la pequeña comunidad de los creyentes como algo totalmente nuevo. Como una esperanza importante para ellos, como una respuesta que siempre han buscado a tientas. A mí me parece seguro que a la Iglesia le aguardan tiempos muy difíciles. Su verdadera crisis apenas ha comenzado todavía. Hay que contar con fuertes sacudidas. Pero yo estoy también totalmente seguro de lo que permanecerá al final: no la Iglesia del culto político, que fracasó ya en Gobel, sino la Iglesia de la fe. Ciertamente ya no será nunca más la fuerza dominante en la sociedad en la medida en que lo era hasta hace poco tiempo. Pero florecerá de nuevo y se hará visible a los seres humanos como la patria que les da vida y esperanza más allá de la muerte.

Notas:

1. Citado en F.X. Seppelt – G. Schwaiger, *Geschichte der Päpste*, Kösel, München 1964, pp. 367-368. Cf. también la exposición que se halla en L.J. Rogier – G. de Bertier de Sauvigny, *Geschichte der Kirche IV*, Benziger, Einsiedeln 1966, pp. 177ss. G. de Bertier de Sauvigny afirma como resumen sobre la situación al final del periodo de la Ilustración: «En pocas palabras: si a principios del siglo xix el cristianismo tenía aún algunas posibilidades de seguir existiendo, estas posibilidades eran manifiestamente más para las Iglesias surgidas de la Reforma que para la Iglesia católica, golpeada en la cabeza y en los miembros» (p. 181).

2. Cf. el instructivo artículo sobre Wessenberg del arzobispo C. Gröber en la primera edición del LThK X, cols. 835-839; LThK2 X, cols. 1064ss (W. Müller). K. Aland ha iniciado la edición de las obras de Wessenberg.

3. Cf. los textos en Denzinger-Schönmetzer 2600-2700, especialmente 2602, 2603, 2606, 2628 (texto latino y versión castellana en Heinrich Denzinger – Peter Hünermann, *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1999, pp. 675-710). Cf. L. Willaert, «Synode von Pistoia», en LThK2 VIII, cols. 524-525.

4. Cf. L.J. Rogier, *Geschichte der Kirche IV*, op. cit., pp. 133ss.

5. A. Schmid, *Geschichte des Georgianums in München*, Pustet, Regensburg 1894, pp. 228ss.

6. Sobre Sailer, cf. especialmente I. Weilner, *Gottselige Innigkeit. Die Grundhaltung der religiösen Seele nach J.M. Sailer*, Pustet, Regensburg 1949; Id., «J.M. Sailer, Christliche Innerlichkeit», en (J. Sudbrack – J. Walsh [eds.]) *Grosse Gestalten christlicher Spiritualität*, Echter, Würzburg 1969, pp. 322-342. Sobre P.B. Zimmer, cf. la tesis doctoral defendida en Tübingen por P. Schäfer, *Philosophie und Theologie im Übergang von der Aufklärung zur*

Romantik, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971.

7. Cf. H. Gollowitzer, «Drei Bäckerjungen»: *Catholica* 23 (1969), pp. 147-153.ç

8. Sobre esta cuestión, cf. las extraordinarias consideraciones de H. de Lubac, «Der Heilige von morgen», en *Geheimnis aus dem wir leben*, Benziger, Einsiedeln 1967, pp. 155-162; Id., «L'Église dans la crise actuelle»: *Nouvelle Revue théol.* 91 (1969), pp. 580-596, especialmente pp. 592ss.

9. Cf. L.J. Rogier, *op. cit.*, p. 121.