

UN GIRO EN LA VIDA DEL PAPA RATZINGER*

Ediciones San Paolo

Hay en la autobiografía del Papa Ratzinger (La mia vita) un capítulo titulado “El inicio del Concilio y el traslado a Münster”, en donde emergen las causas que le llevaron a adoptar desde entonces posiciones más conservadoras, “reaccionando” contra corrientes progresistas y renovadoras que habían emergido al interior de la Iglesia, desde la misma preparación del Congreso Vaticano; en este sentido Ratzinger tratará de oponerse o distanciarse tanto del movimiento de renovación bibli-



* Extracto de la autobiografía *Mi vida*, Ediciones San Paolo, Milán, 1997.

ca y litúrgica, como de las nuevas corrientes de la eclesiología; estas posiciones se reforzarán aún más frente a una penetración del marxismo y su versión en la teología de la liberación y al ambiente de cambios generacionales, que serían protagonizados muy pronto por los grandes levantamientos universitarios en todo el mundo. Corría entonces el año 1967. Estas posturas ideológicas marcarían la futura carrera doctrinal del actual Papa.

Mientras mi relación con el arzobispo de Mónaco, Cardenal Wendel, no quedó del todo sin complicaciones; entre el arzobispo de Colonia, cardinal Frings y yo, nació enseguida una intensa, serena y cordial amistad. A lo que pudo ayudar el hecho que su secretario, el actual obispo de Essen, Hubert Luthe, era un amigo y compañero en los años de Fürstentried, donde pude tener amistad con muchos sacerdotes de Colonia, como por ejemplo el actual obispo auxiliar Dick. En tanto, Juan XXIII había anunciado el concilio Vaticano II, reavivando, en muchos hasta la euforia, aquel sentimiento de renacer y esperanza que, a pesar de las amenazas de la era nacional-socialista, estaba viva desde la conclusión de la Primera Guerra Mundial. El cardenal Frings vino a escuchar una conferencia sobre la teología del Concilio, que realicé por invitación

de la Academia Católica de Bensberg y enseguida me enlazó una larga conversación, inicio de una colaboración que duró por años.

Como miembro de la comisión central para la preparación del Concilio el Cardenal Frings recibió los esquemas preparativos (“Schemata”), que debían ser presentados a los padres después de la convocatoria de la asamblea conciliar para ser discutidos y aprobados. Estos textos me los enviaron regularmente, para tener mi opinión y propuestas de mejoramiento. Obviamente, en varios puntos había algo para hacer observaciones, pero no encontraba ninguna razón para rechazarlos del todo, como después, durante el Concilio, fue pedido por muchos y, en fin, también obtenido. Indudablemente, la renovación bíblica y patristica, que tuvo lugar en las décadas precedentes, había dejado sólo pocas pistas en estos documentos; estos daban por consecuencia una impresión de rigidez y de poca apertura, de un excesivo vínculo con la teología escolástica, de un pensamiento demasiado profesoral y poco pastoral; pero se debe reconocer que estos eran elaborados con diligencia y solidez de argumentación.

En fin, llegó la gran hora del Concilio. El Cardenal Frings llevó consigo a Roma a su secretario Luthe y sus

asesores teológicos; hizo de modo que hacia el final de la primera sesión yo recibiera la nominación oficial como teólogo del Concilio (perito).

Ahora no puedo y no quiero describir aquí la muy particular experiencia de aquellos años en los que vivíamos en el acogedor colegio sacerdotal germano-austríaco de Anima, cerca de la Plaza Navona; ni recordar el don de muchos encuentros con hombres de la estatura de Henri de Lubac, Jean Daniélou, Yves Congar, Gérard Philips -sólo para nombrar algunos; y ni siquiera referir los encuentros con obispos provenientes de todos los continentes, de las conversaciones personales con algunos de ellos. También el drama teológico-ecclesial de aquellos años no regresa en el intento de estos recuerdos. Mas me permita el lector dos excepciones al menos.

La primera cuestión que se planteaba, era cómo comenzar el Concilio, qué tarea se debía precisamente atribuirle más. El Papa había indicado sólo en términos muy generales su intención respecto la Concilio dejando a los Padres un espacio casi ilimitado para la configuración concreta: La fe debía regresar para hablar en estos tiempos de manera nueva, manteniendo plenamente la identidad de sus contenidos, y, des-

pués un período en el cual si se había preocupado de hacer definiciones quedando en posiciones defensivas, no se debía condenar más, sino usar “la medicina de la misericordia”. Había, por cierto, un tácito consenso sobre el hecho que la Iglesia sería el tema principal de la asamblea conciliar, que en cierta manera habría retomado y llevado a fin el camino del Concilio Vaticano I, precozmente interrumpido por causa de la guerra franco-prusiana de 1870. Los Cardenales Montini y Suenens predispusieron de planes para un implante teológico de amplio respiro de los trabajos conciliares en donde el tema “Iglesia” debía ser articulado en la interrogantes “Iglesia dentro” e “Iglesia fuera”.

La segunda articulación temática debía permitir el afrontar las grandes interrogantes del presente, desde el punto de vista de la relación Iglesia-mundo. Para la mayoría de los padres conciliares la reforma propuesta por el movimiento litúrgico no constituía una prioridad, más bien, para muchos de ellos esa no era ni siquiera un tema a tratar. Por ejemplo, el Cardenal Montini, que después como Pablo VI se convertiría en el verdadero Papa del Concilio, presentando su síntesis temática al inicio de los trabajos conciliares, dijo con claridad

no lograr encontrar aquí alguna tarea esencial para el Concilio.

La liturgia y su reforma se desvanecían, desde el final de la Primera Guerra Mundial, una cuestión presionante sólo en Francia y en Alemania. Estos dos países, entonces teológicamente en primer plano (a quienes obviamente se necesitaba asociar Bélgica y Holanda), en la fase preparativa lograron obtener que se elaborara un esquema sobre la sagrada liturgia, que se insertaba, más bien, naturalmente, en la temática general de la Iglesia. Que, después, este texto haya sido el primero en ser examinado por el Concilio no dependió para nada de un crecido interés por la cuestión litúrgica de parte de la mayoría de los Padres, sino del echo que aquí no se preveían grandes polémicas y que el todo venía en algún modo considerado como objeto de una ejercitación, en donde se podían aprender y experimentar los métodos de trabajo del Concilio.

A ninguno de los Padres le vendría a la mente, el ver en este texto una “revolución”, que habría significado el “fin del medioevo”, como algunos teólogos sostenían de deber interpretar. El conjunto, luego, era visto como una continuación de las reformas encaminadas por Pío X y llevadas adelante con prudencia, pero también con decisión, por Pío XII. Las normas generales como “los libros litúrgicos revísenlos cuanto antes” (n. 25) querían en efecto decir: en plena continuidad con aquel desarrollo que siempre han tenido y que con los pontífices Pío X y Pío XII, se configuró un redescubrimiento de las clásicas tradiciones romanas. Esto entendía naturalmente también la superación de algunas tendencias de la liturgia barroca y de la piedad devocional del siglo XIX, promoviendo un sobrio subrayado de la centralidad del misterio de la Presencia de Cristo en Su Iglesia.

En este contexto, no sorprende que la “misma normativa”, que debía subintrar al *Ordo missae* precedente, y de hecho luego que introdujo, vino rechazada por la mayoría de los Padres convocados en un sínodo especial en 1967. Que, luego, algunos (o muchos?) liturgistas, que estaban presentes como consejeros, tenían desde el principio intenciones que

iban mucho más allá, hoy se puede deducir de ciertas publicaciones de ellos; seguramente, pero, ellos no habrían tenido el consentimiento de los Padres conciliares a sus deseos. En todo caso de ellos no se habla en el texto del Concilio, aunque después se buscó de encontrar las pistas en algunas de las normas generales.

El debate sobre la liturgia fue tranquilo y procedió sin verdaderas tensiones. Les resultó, en cambio, un enfrentamiento dramático cuando fue presentado para la discusión el documento sobre “fuentes de la revelación”. Por “fuentes de la revelación” se entendía la Escritura y la tradición; la relación entre ellos con el magisterio había encontrado un sólido tratamiento en las formas de la escolástica post-tridentina, basado en los modelos de los manuales entonces en uso. Entre tanto, el método histórico-crítico del exégesis bíblico había encontrado su puesto estable también al interior de la teología católica. De por sí este método, por su misma naturaleza, no tolera alguna relimitación por obra de un magisterio autoritario; este no puede, o sea, reconocer alguna instancia diferente de aquella del argumento histórico. En consecuencia, también el concepto de tradición se volvió problemático, dado que, partiendo del método

histórico, no se logra entender una tradición oral, que procede junto a la Escritura y se remonta hasta los Apóstoles, que pueda representar una fuente de conocimiento histórico junto a la Biblia: justamente esto había ya vuelto tan difícil e insoluble la disputa del dogma de la ascensión

**El drama de la época
post-conciliar ha sido
ampliamente determinado
por esta clave y por sus
consecuencias lógicas.**

corpórea de María al cielo. En este texto estaba, por lo tanto, en discusión todo el problema del exégesis bíblico moderno, pero sobre todo la cuestión de cómo historia y espíritu puedan relacionarse y componerse en la estructura de la fe.

Determinante por la forma concreta que asumió este debate se reveló un presunto descubrimiento histórico que el teólogo de Tubinga, J. R. Geiselman, sostenía haber hecho en los años Cincuenta. En los actos del Concilio de Trento él había descubierto que, en la elaboración del de-

creto sobre la tradición, en una primera instancia se proponía una fórmula según la cual la revelación sería “en parte en la Escritura, en parte en la tradición”. En el texto final, el “en parte - en parte” fue evitado y sustituido por “ie”: Escritura y tradición transmiten juntas la revelación. Geiselmann deducía que Trento había querido enseñar que no existía división alguna de los contenidos de la fe entre la Escritura y tradición, pero que, más bien, ambas –Escritura y tradición– contienen, cada una por su cuenta, el todo, o sea en sí mismas completas. Ahora, pero, en aquel momento no interesaba la supuesta o real entereza de la tradición; lo que interesaba era la afirmación que según la doctrina de Trento la Escritura contenía el entero depósito de la fe. Se hablaba de la “entereza material” de la Biblia en las cuestiones de fe. Esta fórmula, que ahora giraba por todas partes y que era considerada nueva, gran descubrimiento, se desvinculó muy temprano de su punto de partida, que era la interpretación del decreto tridentino.

La inevitable consecuencia fue que se empezó a considerar que la Iglesia no pudiese enseñar nada que no fuese expresamente localizable en la Sagrada Escritura, dado que esta última contiene justamente en modo

completo todo lo que abarca la fe. Y dado que, interpretación de la Escritura y exégesis histórico-crítica venían identificadas, esto significaba que la Iglesia no podía enseñar nada que no rigiera a la prueba del método histórico-crítico. Con esto era ampliamente puesto bajo la sombra el principio luterano de la “*sola Scriptum*”, que era justo de lo que se había tratado en Trento. De hecho, esta nueva tendencia significaba que en la Iglesia la exégesis debía volverse la última instancia, pero, dado que por la misma naturaleza de la razón humana y de la búsqueda histórica no puede subsistir la plena humanidad entre los exegesis de textos tan difíciles (por lo que en juego hay siempre opciones prejudiciales, sean esas conscientes o no), la consecuencia era que la fe debía retraerse en la indeterminación y en la mutabilidad de hipótesis históricas o aparentemente tales: al final “creer” significaba algo como “pensar”, tener una opinión a continuas revisiones. Naturalmente el Concilio tuvo que oponerse a teorías así formuladas, pero en la opinión pública eclesial la clave de la “entereza material”, con todas sus consecuencias, era mucho más fuerte que el texto final del Concilio.

El drama de la época post-conciliar ha sido ampliamente determina-

do por esta clave y por sus consecuencias lógicas. Personalmente, tuve modo de conocer las tesis de Geiselmann en abril de 1956, durante el ya citado convenio dogmático de Königstein, en el cual el profesor de Tubinga presentó por primera vez su presunto descubrimiento (que, además, no extendía hasta las consecuencias hasta aquí descritas, que se han desarrollado en estos términos solo en la “propaganda conciliar”).

Al principio me fascinó, pero muy pronto me saltó a los ojos que el gran tema de la relación entre Escritura y tradición no podía ser resuelta de manera tan simple. Después yo mismo estudié minuciosamente las actas de Trento y pude constatar que la variante redactada, que Geiselmann consideraba de central importancia, no había sido más que un insignificante aspecto secundario en el debate entre los Padres conciliares, que se adentraron más profundamente para iluminar la cuestión fundamental de cómo la revelación pueda traducirse en palabra humana y, por lo tanto, en palabra escrita. En esto fui ayudado por los conocimientos adquiridos con mis estudios sobre el concepto de revelación de Buenaventura. Encontré que la orientación de fondo de los Padres de Trento en el modo de pensar la revela-

ción, en sustancia había quedado igual al tardío medioevo. Justo a partir de estas adquisiciones, que ahora no puedo ciertamente revelar más, mis objeciones respecto al esquema conciliar al que nos habían sometido, eran de otra naturaleza respecto a las tesis sostenidas por Geiselmann y sus groseras vulgarizaciones en el excitado clima conciliar. Sin embargo, quisiera al menos mencionar su aspecto esencial: la revelación, o sea el dirigirse de Dios hacia el hombre, su venirle a favor, es siempre más grande de cuanto puede ser expresado en palabras humanas, más grande también que las palabras de la Escritura.

Como ya se ha visto, a propósito de mis trabajos sobre Buenaventura, en el medioevo y en Trento habría sido imposible definir la Escritura simplemente en cuanto “la revelación”, como en cambio hoy sucede en el lenguaje corriente. La Escritura es el testimonio esencial de la revelación, pero la revelación es algo vivo, más grande –para ello esta debe llegar a destino y debe ser percibida, de otra manera no es “revelación”. La revelación no es un meteoro precipitado sobre la tierra, que yace en algún lugar como una masa rocosa de la cual se pueden tomar muestras de minerales, llevarlas al laboratorio y analizarlas. La revelación tiene instrumen-

tos, pero no es separable del Dios vivo, e interpela siempre a la persona viva, a quien ella llega. El fin es siempre el de recoger los hombres, de unirles entre ellos— por ello esta implica a la Iglesia. Pero si se da esta superioridad de la revelación respecto a la Escritura, entonces la última palabra sobre ella no puede venir del análisis de las muestras de minerales —el método histórico-critico—, pero de ella hace parte el organismo vital de la fe de todos los siglos. Precisamente esta superioridad de la revelación sobre la Escritura, que no puede, a su vez, ser expresada en un código de fórmulas, es aquel que nosotros llamamos “tradicición”. En el clima general de 1962, que se había apoderado de las tesis de Geiselmann en la forma antes descrita, me fue imposible hacer comprender mi perspectiva, que había adquirido del estudio de las fuentes y respecto a la cual, del resto, ya en 1956 no fui entendido. Mi posición vino simplemente puesta entre la oposición general al esquema oficial y próximamente como otra voz en dirección de Geiselmann.

Por deseo del cardenal Frings, introduje entonces por escrito un pequeño esquema, en el cual trataba de expresar mi perspectiva, pude por tanto leer aquel texto a un gran número de cardenales influyentes, que

lo encontraron interesante, pero en el momento no agradó, ni podían expresar algún criterio al respecto. Bien, aquella pequeña muestra fue escrita con mucho apuro y no podía ni siquiera lejanamente competir por solidez y precisión con el esquema oficial, que había tenido origen en un largo proceso de elaboración y había pasado por muchas revisiones de estudiosos competentes. Era claro que el texto debía ser posteriormente elaborado y profundizado. Un trabajo de ese tipo requería también la intervención de otras personas. Se estableció por tanto que yo redactara junto a Karl Rahner un segundo escrito, más profundizado.

Este segundo texto, que va adscrito mucho más a Rahner que a mí, se hizo luego circular entre los Padres y suscitó en parte ásperas reacciones. Trabajando junto a él, me di cuenta que Rahner y yo, a pesar que estábamos de acuerdo en muchos puntos y en muchas aspiraciones, del punto de vista teológico vivíamos en dos planetas diferentes. Él, como yo, estaba comprometido a favor de una reforma litúrgica, de una nueva colocación de las exégesis en la Iglesia y en la teología y de muchas otras cosas, pero sus motivos eran bastante diferentes a los míos. Su teología —a

pesar de las lecturas patrísticas de sus primeros años – estaba totalmente caracterizada por la tradición de la escolástica suareziiana y por su nueva versión a la luz del idealismo alemán y de Heidegger. Era una teología especulativa y filosófica, en la cual, al final, la Escritura y los Padres no tenían luego una parte tan importante, en la cual, sobre todo, la dimensión histórica era de poca importancia. Yo, al contrario, precisamente por mi formación fui señalado sobre todo por la Escritura y por los Padres, por un pensamiento esencialmente histórico: en aquellos días tuve la clara percepción de cual fuera la diferencia entre la escuela de Múnico, por la cual yo había pasado, y aquella de Rahner, aunque si tuvo que pasar algún tiempo antes que la distancia que separaba nuestros caminos fuera plenamente visible desde afuera.

Ahora estaba claro que el esquema de Rahner no podía ser acogido, pero también el texto oficial fue a favor de la suspensión con una escasa diferencia de votos. Se debió por tanto proceder al arreglo del texto. Después de complicadas discusiones, solo en las últimas fases de los trabajos conciliares se pudo llegar a la aprobación de la Constitución sobre la palabra de Dios, uno de los textos de relieve del Concilio, que por otra

parte no ha sido todavía reconocido plenamente. Al inicio se impuso en práctica solo aquello que pasó como la presunta novedad en el modo de pensar estos argumentos por parte de los Padres. La tarea de comunicar las afirmaciones reales del Concilio a la conciencia eclesial y de plasmarla a partir de estas últimas está todavía por realizarse.

Entonces, me encontré de frente a una difícil decisión personal. Hermann Volk, el gran dogmático de Múnster a quien, a pesar de la diferencia de edad, estaba unido por amistad, en el verano de 1962, se hizo obispo de Maguncia. Me llegó entonces la solicitud de ocupar su cátedra. Amaba mis estudios y mi trabajo en la universidad de Bonn: sobre todo me sentía demás obligado para con las tareas por mi fuerte vínculo con el cardenal Frings. Pero el obispo Volk insistió para que yo aceptara; algunos amigos me exhortaban sosteniendo que la dogmática era mi verdadero campo y que esta me habría abierto perspectivas de acción mucho más amplias que la teología fundamental; aunque mi preparación bíblica y patrística habría sido allí mejor valorada. En tal modo, la decisión, de por sí fácil, se hacía verdaderamente difícil, pero después de haber pesado mucho decidí

El Credo era por tanto el último criterio incluso para la ciencia.

rechazar. Debía ser esta la última palabra al respecto, pero me quedó dentro una espina, que se hizo sentir dolorosamente cuando una situación cargada de tensiones en la facultad de Bonn vine a chocar con algunas resistencias considerables relacionadas a dos tesis de doctorado, que peligraban con toda probabilidad de terminar en un fracaso para los dos jóvenes estudiantes.

Repensé al drama de mi habilitación y vi en Münster la vía que me señaló la Providencia para poder ayudar a aquellos dos estudiantes. La cosa se volvió aún más evidente, cuando me di cuenta que también en otros casos habría debido esperar en Bonn dificultades de aquel tipo, que, en cambio, no debía por cierto temer en la situación de Münster. Junto con el argumento precedentemente arrinconado por mi mayor cercanía a la dogmática, estas razones se hicieron una fuerza a la cual me incliné. Naturalmente, lo había hablado con el carde-

nal Frings y aún hoy sólo puedo estar agradecido por su paterna comprensión y su humana generosidad.

En el verano de 1963, comenzó así mi enseñanza en Münster, delante de un amplio auditorio y con una dotación de personal y material, que iba muy más allá de la que disponía en Bonn. El recibimiento por parte del cuerpo docente fue muy cordial, las condiciones no habrían podido ser mejores. Pero debo confesar que me quedó la nostalgia de Bonn, la ciudad sobre el río, de su serena alegría y de su dinamismo espiritual.

Münster y Tubinga

Mientras el Concilio seguía adelante, yo vivía dividido entre Münster y Roma. El interés por la teología, que ya antes era grande, crecía mucho más bajo la impresión de las noticias, a menudo cargadas de agitación, sobre las disputas de los Padres. Cada vez que regresaba de Roma encontraba en la Iglesia y entre los teólogos un estado de ánimo siempre más agitado. Siempre más crecía la impresión de que en la Iglesia no hubiese nada estable, que todo puede ser objeto de revisión. Siempre más el Concilio parecía asemejarse a un gran parlamento eclesial, que podía cambiar todo y revolucionar cada co-

sa a modo propio. Evidentísimo era el crecimiento del resentimiento hacia Roma y la Curia, que aparecían como el verdadero enemigo de cada novedad y progreso. Las discusiones venían siempre más presentadas según el esquema partidista típico del parlamentarismo moderno. Quien venía informado de este método, se veía inducido a su vez a tomar parte por un partido.

En Alemania, aún había un sustancial consenso respecto a las fuerzas que sostenían la renovación, pero, poco a poco, las tensiones y las divisiones que eran atribuidas al Concilio comenzaron a delinarse también al interno de nuestro paisaje eclesial. Pero aquí estaba en acción un proceso todavía más radicalmente profundo. Si en Roma los obispos podían cambiar la Iglesia, más bien, la misma fe (al menos así parecía), ¿Porqué solo a los obispos les era permitido hacerlo? Se la podía cambiar y, al contrario de aquello que hasta entonces se había pensado, esta posibilidad no parecía muy privativa de la capacidad humana de decidir, pero, según todas las apariencias, estaba puesta para ser propio de ella. Ahora, no obstante, se sabía que lo nuevo que los obispos sostenían, lo habían aprendido de los teólogos; para los creyentes se trataba de un fe-

nómeno extraño: en Roma sus obispos parecían mostrar una cara diferente de aquella de sus casas.

Algunos pastores que hasta aquel momento considerados rígidamente conservadores aparecieron improvisamente como los portavoces del progresismo –pero era harina de su saco? La parte que los teólogos habían asumido al Concilio creó entre los estudiosos una nueva conciencia: comenzaron a sentirse como los verdaderos representantes de la ciencias y, precisamente por esto, no podían más aparecer sometidos a los obispos. En efecto, ¿cómo podrían los obispos ejercer su autoridad magistral sobre los teólogos, del momento que derivaban sus tomas de posición, del parecer de los especialistas y dependían de las guías que les habían sido ofrecidas por los estudiosos? A su tiempo, Lutero había sustituido el hábito sacerdotal con aquel del estudioso, para mostrar que en la Iglesia los expertos de Sacra Escritura son aquellos que verdaderamente pueden tomar decisiones; después este trastorno estuvo de alguna manera atenuado por el hecho que la profesión de fe era sin embargo sostenida como el último criterio de juicio.

El Credo era, por tanto, el último criterio incluso para la ciencia. Pero ahora en la Iglesia Católica, al menos

a nivel de su opinión pública, todo parecía objeto de revisión y hasta la profesión de fe no parecía más intangible, pero sujeta a las verificaciones de los estudiosos. Atrás de esta tendencia, luego, atrás del predominio de los especialistas, se percibía algo más, la idea de una soberanía eclesial popular, en la cual el mismo pueblo establece lo que quiere entender con el término Iglesia, que más bien aparecía ya ahora claramente definida como pueblo de Dios. Se anunciaba así la idea de “Iglesia de abajo”, de “Iglesia del pueblo”, que luego, sobre todo en el contexto de la teología de la liberación, se volvió el fin mismo de la reforma.

Si al regreso a la patria del primer período conciliar me sentía todavía sostenido por el sentimiento de gozosa renovación que reinaba por todas partes, ahora sentía una profunda inquietud por los cambios que se produjeron al interior del clima eclesial y que ahora ya era siempre más evidente. En una conferencia sobre la verdadera o falsa renovación de la iglesia, realizada en la universidad de Münster, busqué lanzar una primera señal de alarma, que no obstante casi para nada se tomó en cuenta. Más enérgica fue mi intervención al *Katholikentag* de Bamberg de 1966, tanto que el cardenal Döpfner se asom-

bró de los “tratos conservadores” que le pareció recibir.

Mientras tanto, para mí se preparaba otro cambio personal. Como decía, en Münster encontré una acogida y una estima del cuerpo docente de la facultad, un favor de parte de mi auditorio y una instalación que no me habría esperado de los mejores. Comencé a amar siempre más esta bella y noble ciudad, pero sin embargo había un aspecto negativo: Estaba demasiado lejos de mi tierra natal, Baviera, a la cual estaba y estoy profundamente e interiormente atado. Tenía nostalgia del sur. La tentación se hizo irresistible cuando la Universidad de Tubinga, que ya en 1959, me ofreció la cátedra de teología fundamental, me llamó a la segunda cátedra de dogmática, hace poco instituida.

Quien insistió sobre mi llamado y obtuvo el consentimiento de los demás colegas fue Hans Küng. Lo conocí en 1957, durante el congreso de los teólogos dogmáticos en Innsbruck, en el momento en el que había apenas concluido mi recensión de su tesis de doctorado sobre Karl Barth. Tenía algunas inquietudes por plantear a cerca de este libro, cuyo estilo teológico no era el mío, pero sin embargo lo leí con gusto, reconociendo los méritos del autor, del cual me gustó la simpática apertura y la

franqueza. De allí nació una buena relación personal, aunque ya poco tiempo después la recensión de su libro tuvo entre nosotros una controversia bastante seria sobre teología del Concilio. Pero los dos considerábamos esto como legítima diferencia de posiciones teológicas, necesarias para un fecundo avance del pensamiento, y no sentíamos de hecho comprometidas por estas diferencias, nuestra simpatía personal y nuestra capacidad de colaborar.

Con el progresar de los eventos teológicos y eclesiales, sentí que nuestros caminos irían en direcciones muy divergentes, pero pensaba que esto habría resquebrajado nuestro consenso de fondo de teólogos católicos. Debo decir que en aquel momento me sentía más cercano a su trabajo que al de J. B. Metz, que precisamente por mi consejo fue llamado a la cátedra de teología fundamental de Münster. Encontraba el diálogo con él extremadamente estimulante, pero cuando se delineó la orientación hacia la teología política, sentí surgir un contraste que podía alcanzar puntos fundamentales. Como sea, me decidí a aceptar Tübinga —el Sur me agradaba, pero también la gran historia de la teología en esta Universidad, en la cual, aparte de todo, podía esperarme interesantes encuentros con importan-

tes teólogos evangélicos.

Comencé mis lecciones en Tübinga, desde el semestre de verano de 1966, por otra parte en un estado de salud más bien precario, después de los excesivos esfuerzos del período conciliar, de la conclusión del concilio y del inicial ir y venir entre Münster y Tübinga. Por una parte sentía el encanto de la pequeña ciudad sueca, por otra, después de la grandiosidad de Münster estaba un poco desilusionado de frente a la no precisamente exuberante disponibilidad de espacios, en la que todo era un poco estrecho y sacrificado. La facultad tenía un cuerpo docente de altísimo nivel, a pesar que propenso a las polémicas y también a esto yo no estaba habituado, sin embargo, debo decir que tenía buenas relaciones con todos mis colegas.

Las “señales del tiempo”, que en Münster había percibido siempre más claramente, adoptaban ahora ya tratos dramáticos. Al inicio el clima general estaba todavía dominado por la teología de Rudolf Bultmann —con los cambios que a ella había aportado Ernst Käsemann. Mi curso de cristología en el invierno 1966/67 fue pensado todo en esta situación de diálogo. En 1967, todavía podíamos celebrar espléndidamente los ciento cincuenta años de la Facultad Católica de Teología, pero se trató

también de la última fiesta académica del viejo estilo.

Casi como rayo cambió el “paradigma” cultural, a partir del cual pensaban los estudiantes y una parte de los docentes. Hasta entonces el modo de pensar estuvo determinado por la teología de Bultmann y de la filosofía de Heidegger; en poco tiempo, casi en el espacio de una noche, el esquema existencialista sucumbió y fue sustituido por el marxista. Ernst Bloch en ese entonces enseñaba en Tubinga y en sus clases denigraba a Heidegger como pequeño burgués; casi contemporáneamente a mi llegada, en la Facultad Evangélica de Teología fue llamado Jürgen Moltmann, que en su fascinante libro *Teología de la esperanza* repensaba completamente la teología a partir de Bloch.

El existencialismo estaba en pedazos y la revolución marxista se encendía en toda la Universidad, la sacudía desde los cimientos. Algunos años antes se hubiese podido esperar que las Facultades de Teología serían un baluarte contra la tentación marxista. Ahora, en cambio, sucedía precisamente lo contrario: estas se volvían el verdadero centro ideológico. La recesión del existencialismo, así como fue actuada por Bultmann, no quedó sin consecuencias para la teo-

logía. Como ya he recordado, en mi curso de cristología busqué reaccionar a la reducción existencialista y por aquí y por allá –sobre todo en el curso sobre Dios que tuve después– incluso traté de poner a este contrapeso deducidos del pensamiento marxista, que, precisamente por sus orígenes judaico-mesiánicos conserva todavía elementos cristianos. Pero la destrucción de la teología, que sucedía a través de su politización en dirección del mesianismo marxista, era incomparablemente más radical, precisamente porque se basaba sobre la esperanza bíblica, pero la trastornaba, así de conservar el fervor religioso, eliminando, no obstante, Dios y sustituyéndolo con la acción política del hombre.

Queda la esperanza, pero el puesto de Dios lo sustituye el partido y, por tanto, el totalitarismo de un culto ateístico, que está dispuesto a sacrificar toda humanidad a su falso Dios. He visto sin velo el rostro cruel de esta devoción ateística, el terror psicológico, el desenfreno con el cual se llegaba a renunciar a toda reflexión moral, considerada como un residuo burgués, donde estaba en cuestión el fin ideológico. Todo esto es de por sí suficientemente alarmante, pero se hacía un desafío inevitable para los teólogos, cuando la ideología es lle-

vada adelante en nombre de la fe y la Iglesia, es usada como su instrumento. El modo blasfemo con el que la cruz venía deshonrada como sado-masoquismo, la hipocresía con la que se continuaba a declarar creyentes —cuando esto era considerado útil— para no poner en riesgo los instrumentos para los propios fines, todo esto no se lo podía y no se lo debía minimizar o reducir a un tipo de polémica académica. He vivido todo esto sobre mi propia piel, dado que, en el momento de la cumbre del choque, era decano de mi Facultad, miembro del Grande y Pequeño Se-

nado Académico y miembro de la comisión encargada de elaborar una nueva constitución para la Universidad. Naturalmente continuaban habiendo muchos estudiantes normalísimos de teología.

Para empujar en la dirección arriba descrita estaba, sobre todo, un pequeño grupo de empleados de la universidad. Pero este grupo estaba en grado de condicionar el clima. Personalmente, nunca he tenido dificultades con los estudiantes, en mi grupo siempre pude hablar a un gran número de oyentes atentos. Me parecía una

traición retirarme a la tranquilidad de mi aula y dejar el resto a los demás. En la Facultad Evangélica de teología la situación era mucho más dramática que en la nuestra. Pero estábamos todos en el mismo barco. Participé entonces en una iniciativa común con dos teólogos evangélicos, el patrólogo Ulrich Wickert y el experto de misionología Wolfgang Beyerhaus. Veíamos que las controversias confesionarias que había hasta entonces eran mucho menos importantes que el desafío de frente al cual nos encontrábamos en aquel momento, al cual estábamos llamados a representar juntos la fe en el Dios vivo y en Cristo, la Palabra hecha hombre.

La amistad con estos dos colegas queda como una herencia imperecedera de los años de Tubinga. Enseguida Wikert toma una decisión similar a la mía: sin querer continuar viviendo en un clima conflictivo, acepta una oferta del seminario teológico de Berlín, para poder continuar llevando adelante su teología en un ambiente menos agitado. Beyerhaus, que por naturaleza es más batallador que nosotros dos, se volvió el portavoz de los evangélicos y ha llevado adelante sus batallas a partir de este contexto capaz de ofrecer un apoyo.