



Entrevista al Papa emérito Benedicto XVI

Traducción de una entrevista a **Benedicto XVI** contenida en el libro *Por medio de la fe. Doctrina de la justificación y experiencia de Dios en la predicación de la Iglesia y en los Ejercicios Espirituales*[\[1\]](#), a cargo del jesuita **Daniele Libanori**, en la que el Papa emérito habla de la centralidad de la misericordia en la fe cristiana.

El volumen recoge las actas de un congreso que tuvo lugar en octubre pasado en Roma. Como escribe **Filippo Rizzi** en «Avvenire» del 16 de marzo, que publica un resumen, el autor de la entrevista (cuyo nombre no aparece en el libro) es el jesuita **Jacques Servais**, alumno de **Hans Urs von Balthasar** y experto en su obra.

Santidad, la cuestión planteada este año en el marco de las jornadas de estudio promovidas por la Rectoría del Gesù es la de la justificación por la fe. El último volumen de su *Opera Omnia* (gs IV) destaca una contundente afirmación: «La fe cristiana no es una idea, sino una vida». Comentando la célebre afirmación paulina (Rm 3,28), habló usted, a este propósito, de una doble trascendencia: «La fe es un don a los creyentes comunicado a través de la comunidad, la cual, por su parte, es fruto del don de Dios» («Glaube ist Gabe durch die Gemeinschaft; die sich selbst gegeben wird», gs IV, 512). ¿Podría

explicar qué entiende con esa afirmación, teniendo en cuenta naturalmente el hecho que el objetivo de estas jornadas es aclarar la teología pastoral y vivificar la experiencia espiritual de los fieles?

Se trata de la cuestión: qué es la fe y cómo se llega a creer. Por un lado, la fe es un contacto profundamente personal con Dios, que me afecta en lo más íntimo y me pone ante el Dios vivo con absoluta inmediatez de modo que puedo hablarle, amarle y entrar en comunión con Él. Pero, al mismo tiempo, esa realidad absolutamente personal tiene que ver inseparablemente con la comunidad: forma parte de la esencia de la fe el hecho de introducirme en el *nosotros* de los hijos de Dios, en la comunidad peregrina de los hermanos y hermanas. A la vez, el encuentro con Dios significa también que yo mismo me abro, arrancado de mi encerrada soledad y acogido en la comunidad viva de la Iglesia. Esta es también mediadora de mi encuentro con Dios, que, sin embargo, llega a mi corazón de un modo completamente personal.

La fe deriva de la escucha (*fides ex auditu*), nos enseña san Pablo. La escucha, a su vez, implica siempre un interlocutor. La fe no es producto de la reflexión ni tampoco un intento de penetrar en la profundidad de mi ser. Ambas cosas pueden estar presentes, pero son insuficientes sin la escucha mediante la cual Dios desde fuera, a partir de una historia creada por Él mismo, me interpela. Para que yo pueda creer necesito testigos que hayan encontrado a Dios y me lo hagan accesible.

En mi artículo sobre el bautismo hablé de la doble trascendencia de la comunidad, destacando así una vez más un importante elemento: la comunidad de fe no se crea sola. No es una asamblea de hombres que tienen ideas en común y deciden trabajar por la difusión de dichas ideas. Porque entonces todo se basaría en una decisión propia y, en última instancia, en el principio de la mayoría, es decir, al final sería una opinión humana. Y para mí, una Iglesia así construida no puede ser ni garante de la vida eterna ni exigirme decisiones que me hagan sufrir y que estén en contra de mis deseos. No, la Iglesia no se ha hecho a sí misma; fue creada por Dios y es formada continuamente por Él. Esto tiene su expresión en los sacramentos, sobre todo en el bautismo: yo entro en la Iglesia no con un acto burocrático, sino mediante el sacramento. Y eso equivale a decir que soy acogido en una comunidad que no se ha originado a sí misma y que se proyecta más allá de sí misma.

La pastoral que desea formar la experiencia espiritual de los fieles debe proceder de estos datos fundamentales. Es necesario que abandone la idea de una Iglesia que se produce a sí misma y haga resaltar que la Iglesia se convierte en comunidad en la comunión del Cuerpo de Cristo. La Iglesia debe llevar al encuentro con Jesucristo y a su

presencia en el sacramento.

Cuando era usted Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, comentando la Declaración conjunta de la Iglesia católica y de la Federación luterana mundial sobre la doctrina de la justificación del 31 de octubre de 1999, destacó una diferencia de mentalidad respecto a Lutero y a la cuestión de la salvación y de la bienaventuranza tal como él la proponía. La experiencia religiosa de Lutero estaba dominada por el terror ante la cólera de Dios, sentimiento bastante extraño al hombre moderno, marcado más bien por la ausencia de Dios (véase su artículo en «Communio», 2000, 430). Para estos, el problema no es tanto cómo asegurarse la vida eterna, sino más bien garantizarse, en las precarias condiciones de nuestro mundo, un cierto equilibrio de vida plenamente humana. ¿La doctrina de Pablo de la justificación por la fe, en este nuevo contexto, puede alcanzar la experiencia «religiosa» o, al menos, la experiencia «elemental» de nuestros contemporáneos?

Ante todo debo subrayar una vez más lo que escribí en «Communio» (2000) sobre la problemática de la justificación. Para el hombre de hoy, respecto al tiempo de Lutero y a la perspectiva clásica de la fe cristiana, las cosas, en cierto sentido, se han vuelto del revés; o sea, ya no es el hombre quien cree necesitar la justificación ante Dios, sino que es del parecer de que Dios es quien debe justificarse de todas las cosas horrendas presentes en el mundo y ante la miseria del ser humano, cosas todas que, en última instancia, dependerían de Él. A este propósito, me parece indicativo que un teólogo católico asuma de modo directo y formal dicho enfoque: Cristo no habría padecido por los pecados de los hombres, sino que habría, por así decir, borrado las culpas de Dios. Aunque por ahora la mayor parte de los cristianos no comparte tan drástico cambio de nuestra fe, se puede decir que todo esto va creando una tendencia de fondo en nuestro tiempo. Cuando Johann Baptist Metz sostiene que la teología de hoy debe ser «sensible a la teodicea» (*theodizeeempfindlich*), está destacando el mismo problema, pero de modo positivo. Incluso prescindiendo de tan radical oposición a la visión eclesial de la relación entre Dios y el hombre, el hombre de hoy tiene mayormente la sensación de que Dios no puede dejar que se pierda la mayor parte de la humanidad. En este sentido, la preocupación por la salvación típica de un tiempo casi ha desaparecido.

Sin embargo, en mi opinión, continua existiendo, de otro modo, la percepción de que necesitamos la gracia y el perdón. Para mí es un «signo de los tiempos» el hecho de que la idea de la misericordia de Dios sea cada vez más central y dominante (a partir de sor Faustina, cuyas visiones reflejan en profundidad la imagen de Dios propia del hombre de hoy y su deseo de la bondad divina). El Papa Juan Pablo II

estaba profundamente impregnado de dicho impulso, aunque no siempre se notara de modo explícito. No es casualidad que su último libro, que vio la luz justo inmediatamente antes de su muerte, hable de la misericordia de Dios. A partir de las experiencias en las que, desde sus primeros años de vida, comprobó toda la crueldad de los hombres, afirma que la misericordia es la única verdadera y última reacción eficaz contra la potencia del mal. Solo donde hay misericordia acaba la crueldad, acaban el mal y la violencia. El Papa Francisco está completamente en esta línea. Su práctica pastoral se expresa precisamente en el hecho de que nos habla continuamente de la misericordia de Dios. Es la misericordia lo que nos mueve hacia Dios, mientras la justicia nos asusta en su presencia. En mi opinión, esto demuestra que, bajo la pátina de su seguridad y de su justicia, el hombre de hoy esconde un profundo conocimiento de sus heridas y de su indignidad ante Dios. Está esperando la misericordia. Tampoco es casualidad que la parábola del buen samaritano sea especialmente atractiva para los contemporáneos. Y no solo porque en ella se subraya fuertemente el componente social de la existencia cristiana, ni solo porque en ella el samaritano, el hombre no religioso respecto a los representantes de la religión, aparece, por así decir, como el que actúa de modo verdaderamente conforme a Dios, mientras que los representantes oficiales de la religión se han hecho, por así decir, inmunes a Dios. Está claro que esto gusta al hombre moderno. Sin embargo, me parece igualmente importante que, en el fondo, los hombres esperen que el samaritano venga en su ayuda, se incline ante ellos, vierta aceite en sus heridas, cuide de ellos y les lleve a un lugar seguro. En última instancia, saben que necesitan la misericordia de Dios y su delicadeza. En la dureza del mundo tecnificado en el que los sentimientos ya no cuentan nada, aumenta sin embargo la espera de un amor salvífico que venga dado gratuitamente. Me parece que en el tema de la misericordia divina se expresa de un modo nuevo lo que significa la justificación por la fe. A partir de la misericordia de Dios, que todos buscan, es posible también hoy interpretar de nuevo el núcleo fundamental de la doctrina de la justificación y que aparezca aún en toda su importancia.

Cuando Anselmo dice que Cristo debía morir en la cruz para reparar la ofensa infinita que se había hecho a Dios y así restaurar el orden quebrantado, usa un lenguaje difícilmente aceptable para el hombre moderno (cfr. gs IV, 215.ss). Expresándose así, se corre el riesgo de proyectar sobre Dios una imagen de un Dios encolerizado, atrapado, ante el pecado del hombre, por sentimientos de violencia y agresividad comparables a los que nosotros mismos podemos experimentar. ¿Cómo es posible hablar de la justicia de Dios sin arriesgarse a desmontar la certeza, ya asumida por los fieles, de que el Dios de los cristianos es un Dios «rico en misericordia» (Ef 2,4)?

Ciertamente, los conceptos de san Anselmo se han vuelto hoy para nosotros incomprensibles. Es nuestro deber intentar comprender de modo nuevo la verdad que se encierra tras dicho modo de expresarse. Por mi parte, formulo tres puntos de vista sobre este aspecto:

a) La contraposición entre el Padre, que insiste de modo absoluto en la justicia, y el Hijo que obedece al Padre y obedeciendo acepta la cruel exigencia de la justicia, no es solo incomprensible hoy, sino que, a partir de la teología trinitaria, es totalmente errónea en sí misma. El Padre y el Hijo son una sola cosa y, por tanto, su voluntad es *ab intrinseco* una sola [\[2\]](#). Cuando el Hijo, en el huerto de los olivos, lucha con la voluntad del Padre no se trata de que deba aceptar para sí una cruel disposición de Dios, sino de atraer a la humanidad dentro de la voluntad de Dios. Tendremos que volver, en seguida, a la relación de las dos voluntades del Padre y del Hijo.

b) Y entonces, ¿por qué la cruz y la expiación? De algún modo hoy, en los vericuetos del pensamiento moderno de los que hemos hablado antes, la respuesta a dichas preguntas se puede formular de un modo nuevo. Pongámonos ante la increíble y sucia cantidad de mal, de violencia, de mentira, de odio, de crueldad y de soberbia que infectan y arruinan el mundo entero. Esa mole de mal no puede ser simplemente declarada inexistente, ni siquiera por parte de Dios. Tiene que ser depurada, reelaborada y superada. El antiguo Israel estaba convencido de que el sacrificio diario por los pecados, y sobre todo la gran liturgia del día de la expiación (*yom-kippur*), eran necesarios como contrapeso a la masa de mal presente en el mundo y que solo mediante dicho reequilibrio el mundo podía, por así decir, seguir siendo soportable. Una vez desaparecidos los sacrificios en el templo, había que buscar qué podía contrarrestar las superiores potencias del mal, cómo encontrar algún contrapeso. Los cristianos sabían que el templo destruido fue sustituido por el cuerpo resucitado del Señor crucificado y que en su amor radical e inconmensurable se había creado un contrapeso a la inconmensurable presencia del mal. Es más, sabían que las ofrendas presentadas hasta entonces solo podían ser concebidas como un gesto del deseo de un contrapeso real. Sabían también que ante la prepotencia del mal solo un amor infinito podía vencer, solo una expiación infinita. Sabían que Cristo crucificado y resucitado es un poder que puede contrarrestar el del mal y que salva el mundo. Y sobre estas bases pudieron también comprender el sentido de sus propios sufrimientos como metidos en el amor de Cristo que sufre y como parte de la potencia redentora de dicho amor. Antes cité a aquel teólogo según el cual Dios ha tenido que sufrir por sus culpas respecto al mundo; ahora, al dar la vuelta a esa perspectiva, surge la siguiente verdad: simplemente Dios no puede dejar como está la masa del mal que deriva de la libertad que Él mismo ha concedido. Solo él, viniendo a formar parte del sufrimiento del mundo, puede redimir el mundo.

c) Sobre estas bases se vuelve más clara la relación entre el Padre y el Hijo. Reproduzco, sobre el tema, un pasaje del libro de De Lubac sobre Orígenes que me parece muy claro: «El Redentor entró en el mundo por compasión con el género humano. Cargó sobre sí nuestros padecimientos mucho antes de ser crucificado; es más, incluso antes de abajarse a asumir nuestra carne: si no los hubiese experimentado antes no habría venido a formar parte de nuestra vida humana. ¿Y cuál fue ese sufrimiento que soportó antes por nosotros? Fue la pasión del amor. Pero el Padre mismo, el Dios del universo, el que es sobreabundante en longanimidad, paciencia, misericordia y compasión, ¿no sufre también él en cierto sentido? “El Señor tu Dios se ha puesto tus vestidos como el que carga a su hijo” (Dt 1,31). Dios toma sobre sí nuestros vestidos como el hijo de Dios toma sobre sí nuestros sufrimientos. ¿El Padre mismo no carece de pasiones! Si se le invoca, entonces Él conoce misericordia y compasión. Él siente un sufrimiento de amor (*Homilías sobre Ezequiel* 6, 6)».

En algunas zonas de Alemania hubo una devoción muy conmovedora que contemplaba *die Not Gottes* (“la indigencia de Dios”). A mí me evoca una impresionante imagen que representa al Padre que sufre, que, como Padre, comparte interiormente los sufrimientos del Hijo. Y también la imagen del “trono de gracia” forma parte de esa devoción: el Padre sostiene la cruz y el crucificado, se inclina amorosamente sobre él y, de otra parte, por así decir, está con él en la cruz. Así, de modo grandioso y puro, se advierte ahí qué significan la misericordia de Dios y la participación de Dios en el sufrimiento del hombre. No se trata de una justicia cruel, ni del fanatismo del Padre, sino de la verdad y de la realidad de la creación: de la verdadera íntima superación del mal que, en última instancia, solo puede realizarse en el sufrimiento del amor.

En los «Ejercicios Espirituales», Ignacio de Loyola no utiliza las imágenes veterotestamentarias de venganza, al contrario que Pablo (cfr. 2Tes 1,5-9); a pesar de esto, invita a contemplar cómo los hombres, hasta la Encarnación, «descendían al infierno» (Ejercicios Espirituales, n. 102; cfr. ds IV, 376) y a considerar el ejemplo de «innumerables otros que acabaron allí por muchos menos pecados de lo que yo he cometido» (Ejercicios Espirituales, n. 52). En ese espíritu san Francisco Javier vivió su actividad pastoral, convencido de que tenía que intentar salvar del terrible destino de la perdición eterna a cuantos más «infieles» posible. La enseñanza, formalizada en el concilio de Trento, en la sentencia sobre el juicio de buenos y malos, luego radicalizada por lo jansenistas, ha sido tomada de modo mucho más contenida en el Catecismo de la Iglesia católica (cfr. §5 633, 1037). ¿Se puede decir que en este punto, en los últimos años, ha habido una especie de «desarrollo del dogma» que el Catecismo debe absolutamente tener en cuenta?

No hay duda de que en ese punto estamos ante una profunda evolución del dogma. Mientras los padres y teólogos del medioevo podían ser del parecer de que, en sustancia, todo el género humano se había hecho católico y que el paganismo era solo marginal, el descubrimiento del nuevo mundo al inicio de la era moderna cambió de manera radical las perspectivas. En la segunda mitad del siglo pasado se afirmó completamente la conciencia de que Dios no puede dejar que se pierdan todos los no bautizados y que una felicidad puramente natural para ellos no representa una real respuesta a la cuestión de la existencia humana. Si es verdad que los grandes misioneros del siglo XVI todavía estaban convencidos de que quien no era bautizado está para siempre perdido -y eso explica su empeño misionero-, en la Iglesia católica tras el concilio Vaticano II dicha convicción fue definitivamente abandonada. De ahí derivó una profunda y doble crisis. Por un lado, parece quitarse toda motivación a un futuro compromiso misionero. ¿Para qué habría que intentar convencer a las personas a que acepten la fe cristiana cuando pueden salvarse sin ella? Pero también para los cristianos surgió otra cuestión: se volvió incierta y problemática la obligatoriedad de la fe y de su forma de vida. Si hay quien se puede salvar de otras maneras, ya no es tan evidente, a fin de cuentas, que el cristiano esté vinculado a las exigencias de la fe cristiana y a su moral. Pero, si fe y salvación ya no son interdependientes, también la fe se vuelve inmotivada.

En los últimos tiempos se han formulado diversos intentos con el fin de conciliar la necesidad universal de la fe cristiana con la posibilidad de salvarse sin ella. Recuerdo aquí dos: primero la bien conocida tesis de los cristianos anónimos de Karl Rahner. En ella se sostiene que el acto-base esencial de la existencia cristiana, que resulta decisivo en orden a la salvación, en la estructura trascendental de nuestra conciencia consiste en la apertura al completamente otro todo, hacia la unidad con Dios. La fe cristiana habría hecho surgir en la conciencia lo que es estructural en el hombre en cuanto tal. Por eso, cuando el hombre se acepta en su ser esencial, cumple lo esencial de ser cristiano aunque no lo conozca de modo conceptual. El cristiano coincide pues con lo humano y, en este sentido, es cristiano todo hombre que se acepta a sí mismo aunque no lo sepa. Es verdad que esta teoría es fascinante, pero reduce el cristianismo a una pura y consciente presentación de lo que el ser humano es en sí y, por tanto, descuida el drama del cambio y de la renovación, que es central en el cristianismo.

Mucho menos aceptable es la solución propuesta por las teorías pluralistas de la religión, para las cuales todas las religiones, cada una a su modo, serían vías de salvación y, en ese sentido, a todos los efectos deben ser consideradas equivalentes. La crítica de la religión ejercida en el Antiguo Testamento, en el Nuevo Testamento y en la

Iglesia primitiva es esencialmente más realista, más concreta y más verdadera en su examen que las otras religiones. Una recepción tan simplista no es proporcionada a la grandeza de la cuestión.

Recordemos por último sobre todo a Henri de Lubac y con él algunos otros teólogos que han insistido en el concepto de sustitución vicaria. Para ellos, la *proexistencia* de Cristo sería expresión de la figura fundamental de la existencia cristiana y de la Iglesia en cuanto tal. Es verdad que así el problema no se resuelve del todo, pero a mí me parece que esta es en realidad la intuición esencial que toca la existencia de cada cristiano. Cristo, en cuanto único, era y es para todos, y los cristianos, que en la grandiosa imagen de Pablo constituyen su cuerpo en este mundo, participan de dicho “ser para”. Cristiano, por así decir, no se es para sí mismo, sino, con Cristo, para los demás. Esto no significa una especie de billete especial para entrar en la beatitud eterna, sino la vocación para construir el conjunto, el todo. Lo que la persona humana necesita en orden a la salvación es la íntima apertura respecto a Dios, la íntima expectativa y adhesión a Él, lo que a su vez significa que nosotros, junto con el Señor al que hemos encontrado, vamos hacia los demás y procuramos hacerles visible el acontecimiento de Dios en Cristo.

Es posible explicar este “ser para” también de modo un poco más abstracto. Es importante para la humanidad que en ella haya verdad, y que sea creída y practicada. Que se sufra por ella. Que se ame. Estas realidades penetran con su luz el mundo en cuanto tal y lo sostienen. Yo pienso que, en la presente situación, se vuelve para nosotros cada vez más claro y comprensible lo que el Señor dijo a Abraham, es decir, que diez justos serían suficientes para hacer sobrevivir una ciudad, pero que se destruye a sí misma si tan pequeño número no se alcanza. Está claro que debemos reflexionar ulteriormente sobre toda esta cuestión.

A los ojos de muchos “laicos”, caracterizados por el ateísmo del siglo XIX y XX, usted ha hecho notar, que es más bien Dios -si existe- y no el hombre quien debería responder de las injusticias, del sufrimiento de los inocentes, del cinismo del poder al que se asiste, impotentes, en el mundo y en la historia universal (cfr. Spe salvi, n. 42)... En su libro «Jesús de Nazaret», hace eco a lo que para ellos -y para nosotros- es un escándalo: «La realidad de la injusticia, del mal, no puede ser simplemente ignorada, simplemente puesta aparte. Debe ser absolutamente superada y vencida. Solamente así hay verdaderamente misericordia» («Jesús de Nazaret», III 153, citando 2Tim 2,13). ¿El sacramento de la confesión es, y en qué sentido, uno de los lugares en los que puede suceder una «reparación» del mal cometido?

Ya he intentado exponer en su conjunto los puntos fundamentales

relativos a este problema respondiendo a la tercera pregunta. El contrapeso al dominio del mal solo puede consistir en primer lugar en el amor divino-humano de Jesucristo que es siempre más grande que toda posible potencia del mal. Pero es necesario que nosotros nos insertemos en esa respuesta que Dios nos da mediante Jesucristo. Aunque el individuo es responsable de un fragmento de mal, y por tanto es cómplice de su poder, sin embargo, junto a Cristo puede «completar lo que falta a sus sufrimientos» (cfr. Col 1,24).

El sacramento de la penitencia tiene ciertamente en este campo un papel importante. Significa que nosotros nos dejamos plasmar y transformar siempre por Cristo, y que pasamos continuamente desde la parte de quien destruye a la que salva.

Fuente: [L'Osservatore Romano](#).

Traducción de **Luis Montoya**.

[1] *Per mezzo de la fede. Dottrina de la giustificazione ed esperienza di Dio nella predicazione de la Iglesia e negli Esercizi Spirituali a cura del gesuita Daniele Libanori*. Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2016, pp. 208, 20 €.

[2] Cfr. J. Ratzinger-Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret I*, cap. 6 *in fine*. Cfr. también J. Ratzinger - Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret II*, cap. 6, 3 (ndt).