

## Presencia de san Agustín en la eclesiología de Joseph Ratzinger

Cuando el día 19 de abril de 2005 fue elegido el Cardenal Joseph Ratzinger como Sumo Pontífice de la Iglesia Católica, con el nombre de Benedicto XVI, la sorpresa y la alegría invadieron al mundo católico. Es verdad que el Espíritu Santo, que “sopla donde quiere”<sup>1</sup>, sabe suscitar el asombro de lo inesperado que, sin embargo, es lo mejor para la Iglesia, y nuestra sorpresa en este aspecto es motivada “desde arriba”. Pero la alegría brota como actitud agradecida ante el don que Dios hace a la Iglesia de un Papa como Benedicto XVI, tan singular y novedoso en muchos sentidos.

La singularidad del hoy Benedicto XVI está en que se trata de un eminentísimo teólogo, una persona dedicada a la teología prácticamente a lo largo de toda su vida. “Benedicto XVI es el primer Papa de la historia que desde su juventud se ha dedicado plenamente al ministerio teológico como tarea y servicio. El Cardenal Ratzinger no ha sido elegido Papa a pesar de ser teólogo ante los demás y ante sí mismo, sino precisamente por serlo”<sup>2</sup>. Sea como profesor universitario, sea como obispo y maestro de la fe, sea como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, la existencia de Joseph Ratzinger está estrechamente vinculada a la teología, a tal punto que ésta parece indisoluble de su persona. Y el manejo teológico del Cardenal, además de ser reconocido y destacado, es brillante. Profundidad, belleza y hondura espiritual se entrelazan armoniosamente en su reflexión, de allí que se haya podido decir que Ratzinger “... se encuentra entre los mejores teólogos de nuestro tiempo. Se esté o no de acuerdo con él, su pensamiento ejerce hoy día una fascinación por su amplitud y profundidad, su originalidad y su relación con la vida”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Ver Jn 3, 5.

<sup>2</sup> José Morales. “Prólogo”. En: Pablo Blanco. *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*. Madrid; RIALP 2005, p. 11.

<sup>3</sup> Ver el artículo Real Tremblay. “L'Exode, une idee maîtresse de la pensée theologique du Cardinal Joseph Ratzinger?”. En: *Studia moralia*, n. 28 (1990), pp. 523-550.

Un rasgo que particulariza la teología del hoy Benedicto XVI es la presencia del pensamiento de San Agustín en su obra. De muchas formas, como punto de partida para la reflexión, como ejemplo para ilustrar alguna cuestión teológica, como referencia general o como inspiración, San Agustín se halla presente en prácticamente todos los libros del Cardenal Ratzinger. Él mismo reconoce la importancia que el doctor de Hipona tiene para su pensamiento. En sus años de estudiante, tuvo un primer contacto con Agustín: "...el personalismo, en mi caso, se unió casi por sí mismo con el pensamiento de San Agustín que, en las *Confesiones*, me salió al encuentro en toda su apasionada y profunda humanidad"<sup>4</sup>. Y más tarde, siendo ya un connotado teólogo, señala cuán importante ha sido para su reflexión el aporte del Hiponense: "Agustín me ha hecho compañía por más de veinte años. He desarrollado mi teología dialogando con Agustín, aunque naturalmente, he buscado llevar adelante este diálogo como un hombre de hoy"<sup>5</sup>.

Quisiéramos destacar, en este artículo, la presencia y el influjo del pensamiento de San Agustín en la obra del Cardenal Ratzinger, concretamente en su reflexión eclesiológica. Si bien es verdad que las referencias a San Agustín se hallan presentes en casi todos los temas de la teología ratzingeriana, es propiamente en la eclesiológica donde las ideas del Doctor de Hipona aparecen dirigiendo, iluminando y abriendo caminos de un modo único, y han sido hábilmente asumidas por el hoy Papa Benedicto XVI, quien de esta manera ha podido responder a los desafíos que planteaba la situación presente. El "diálogo" con Agustín, mencionado líneas atrás, ayuda a profundizar en las complejas situaciones de hoy con las luces de ayer, tanto más valiosas por el hecho de que, en lo nuclear de la doctrina eclesiológica del Hiponense, se encuentra, profundamente intuida y lúcidamente expresada, la enseñanza católica de siempre<sup>6</sup>.

### Una primera aproximación

El mismo Ratzinger cuenta en su autobiografía el modo en que tomó contacto con san Agustín al momento de elaborar lo que posteriormente

---

<sup>4</sup> Joseph Ratzinger. *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*. 4ª ed. Madrid; Encuentro 2005, p. 68.

<sup>5</sup> Joseph Ratzinger. *Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo der Einführung in das Christentum*. En: *Hochland* 61 (1969), p. 543. Citado por Aidan Nichols O.P., *Joseph Ratzinger*. Milano; San Paolo 1996, p. 35.

<sup>6</sup> Cfr. Agostino Trapè. *Commento alla Lettera Apostolica "Augustinum Hipponensem" di Giovanni Paolo II (1986)*. En: <http://www.augustinus.it>, capitolo primo: Il metodo.

sería su tesis doctoral<sup>7</sup>. Sin embargo, resulta mucho más interesante conocer las motivaciones teológicas que originaron la tesis. En el proemio a la edición italiana de su libro *Pueblo y casa de Dios en San Agustín*, nombre “oficial” de la disertación con la que obtuvo el doctorado, dice Ratzinger que el contexto en el que se desarrolló su investigación estaba marcado por el desarrollo de la concepción eclesiológica centrada en la expresión “Cuerpo de Cristo”, que había tenido su culminación en la encíclica *Mystici corporis* del Papa Pío XII (1943). La reflexión teológica había contribuido notablemente a profundizar esta concepción<sup>8</sup>, pero se consideraba que había llegado a su agotamiento y por ello se buscaban otras vías. Ahora bien, a finales de los 40’s comenzaba a surgir con fuerza la noción de “pueblo de Dios” para dar cuenta de aquello que es propio de la Iglesia. Se argüía que “Cuerpo de Cristo” es una figura que destaca algunos aspectos de la Iglesia, pero lo idóneo es buscar una expresión que dé cuenta de la misma realidad. “Pueblo de Dios” vendría a ser la realidad misma de la Iglesia, y la teología científica debe trascender permanentemente las figuras para anclarse en la realidad<sup>9</sup>. Es en este ambiente en el que Gottlieb

---

<sup>7</sup> “En la facultad de Teología era costumbre que cada año se propusiese un tema de concurso, cuyo argumento debía elaborarse en el espacio de nueve meses y que había que firmar de forma anónima y presentar bajo un seudónimo. Si un trabajo obtenía el premio (que consistía en una suma de dinero bastante modesta), era asimismo automáticamente aceptado con la calificación de “summa cum laude”; al ganador se le abrían así las puertas al doctorado. Cada año tocaba a un profesor distinto proponer el argumento, así que se acababan por afrontar todas las disciplinas. En el mes de julio (de 1950) Gottlieb Söhngen me hizo saber que aquel año le había tocado a él decidir el tema y que esperaba de mí que me aventurase en aquel trabajo. Me sentí obligado y esperaba con ansia el momento de conocer el tema a tratar. El tema elegido fue “Pueblo y casa de Dios en la enseñanza sobre la Iglesia de San Agustín”. Dado que en los años precedentes me había dedicado asiduamente a la lectura de las obras de los Padres y había frecuentado también un seminario de Söhngen sobre san Agustín, pude lanzarme a esta aventura”. Joseph Ratzinger. *Mi vida*, o.c., pp. 89-90.

<sup>8</sup> Es muy conocida la obra de Emile Mersch S.J. *La théologie du Corps Mystique*. Lovaina 1954. Obra monumental centrada toda ella en la comprensión de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo. También va por esta línea otro connotado jesuita, Sebastian Tromp con su *Corpus Christi quod est Ecclesia*. Roma 1946, en tres volúmenes. Pero sin lugar a dudas corresponde a Henri de Lubac, con su libro *Corpus mysticum. La Eucaristía y la Iglesia en la Edad Media (1944)* el haber puesto en primerísimo plano la comprensión de la Iglesia como “cuerpo de Cristo”. De este libro dice el Cardenal Ratzinger: “Me sumergí en otras obras de Lubac y obtuve profundo provecho sobre todo de la lectura de *Corpus Mysticum*, en la cual se me abrió un nuevo modo de entender la unidad de la Iglesia y la Eucaristía que iba más allá de la que había aprendido de Pascher, Schmaus y Söhngen. Partiendo de esta perspectiva, pude adentrarme, como se me había pedido, en el diálogo con Agustín, que desde hacía largo tiempo había intentado de múltiples maneras”. *Mi vida*, o.c., pp. 90-91.

<sup>9</sup> Cfr. Joseph Ratzinger. *Popolo e casa di Dio in Sant’Agostino*. Milán; Jaca Book 1978, p. XI. El autor atribuye al dominico M.D. Koster estas objeciones.

Söhngen, maestro del joven estudiante Ratzinger le sugiere la investigación sobre “Pueblo de Dios” en San Agustín, como un modo de corroborar las ideas que en aquel momento se iban extendiendo<sup>10</sup>.

En su investigación, el joven teólogo Ratzinger se plantea como cuestión de fondo precisar qué es, en definitiva, la Iglesia para San Agustín. Para ello es necesario delinear los fundamentos de la comprensión agustiniana de la Iglesia. Está en primer lugar la interrogante por lo que Agustín recién convertido entiende por “Iglesia”. Según algunos estudiosos, la “conversión” de Agustín fue en realidad el paso de una perspectiva todavía muy materialista y horizontal, propia de alguien que se está desprendiendo del maniqueísmo, a una perspectiva más “espiritualista” y vertical, más “metafísica”, si cabe la expresión. Se trataría propiamente de una conversión *filosófica*<sup>11</sup>, y prueba de ello sería el hecho de que, como neoconverso, Agustín habría tenido el ideal de una existencia dedicada a la reflexión y a la contemplación de la verdad. Desde este punto de vista, los escritos de los primeros años reflejarían esta aproximación, de donde se sigue que esta manera de entender el cristianismo de Agustín, más intelectual y menos religioso, no tomaría muy en cuenta a la Iglesia.

La respuesta de Ratzinger a esta propuesta se apoya en la constatación de cierto progreso de Agustín en su comprensión de la Iglesia. Se trata de un desarrollo con dos fases relativamente claras, que no suponen oposición ni conflicto de la una respecto de la otra, antes bien implica el paso de una perspectiva inicial e imperfecta a una más plena y profunda. En su conversión, Agustín ha pasado del desorden moral y del racionalismo materialista del maniqueísmo al cristianismo católico que veía concretizado en los ejem-

---

<sup>10</sup> “... mi profesor Söhngen recordaba que el Catecismo del Concilio de Trento en la definición del concepto de Iglesia citaba una frase de Agustín: ‘La Iglesia es el pueblo creyente esparcido sobre la tierra’ (*Cat. Rom X*, 2; el Catecismo remite a Agustín, *Enarr. In ps. 149*, donde se halla efectivamente la cita, pero según el sentido, no literalmente). (...) A Söhngen le pareció necesaria una relectura de los Padres a partir del punto de vista expuesto por Koster y aparentemente confirmado por el Catecismo Romano. Quedaba así establecido el tema de mi trabajo, que debía examinar, a modo de ejemplo en San Agustín, la cuestión de la relación entre pueblo de Dios y cuerpo de Cristo”. Joseph Ratzinger. *Popolo e casa di Dio in Sant’Agostino*, o.c., p. XII.

<sup>11</sup> Tema por lo demás muy frecuente, sostenido entre otros por Prosper Alfarić en su libro *L’evoluzione intellettuale de Saint Augustin* (1918). Tomo I. Du manichéisme au Néoplatonisme. París 1918. Sobre el auténtico sentido de la conversión agustiniana, puede verse la clásica obra de Romano Guardini. *La conversione di Sant’Agostino*. 2ª ed. Brescia; Morcelliana 2002; también Claudio Basevi. “La conversión como criterio hermenéutico de las obras de San Agustín”. En: *Verbo de Dios y palabras humanas. En el XVI centenario de la conversión cristiana de San Agustín*. Dir. Por Marcelo Merino. Pamplona; EUNSA 1988, pp. 19-45.

plos de Ambrosio<sup>12</sup>, de Mario Victorino<sup>13</sup>, de algunos varones cuya radicalidad lo impresionó<sup>14</sup>, y por último de Mónica, su madre<sup>15</sup>. Empero, el recorrido agustiniano indica que la conversión abarca no sólo el plano moral y religioso sino que tiene mucho de intelectual. En este sentido, Agustín fue puesto en la vía correcta por la lectura de los platónicos, que lo ayudaron a librarse de su visión de Dios tan materialistamente grosera, y lo situaron en el camino que lleva a la trascendencia. Ahora bien, el Agustín convertido entiende que lo ideal está en la relación individual entre la persona y Dios. En ese sentido, el clásico pasaje de los *Soliloquios* refleja a cabalidad el ideal agustiniano de este momento<sup>16</sup>. ¿Qué papel juega la Iglesia en esta primera etapa? Según lo que él mismo dice, la Iglesia tiene como tarea el dar al hombre lo invisible en forma visible, para alimentarlo y llevarlo hacia lo Invisible (= Dios, el mundo divino). La Iglesia es, pues, el pasaje necesario para la elevación del hombre hasta la Sabiduría, pasaje que implica aceptar en la fe, la autoridad de Dios en Jesucristo y la necesidad de la humildad que lleve a donde el ser humano no puede llegar por sus propias fuerzas<sup>17</sup>.

Se trata, sin duda, de una visión en cierto modo intelectualista de la Iglesia, pero no equivocada. Es a la única Iglesia de Cristo a la que Agustín se adhiere con todo su corazón, y las palabras con que la describe reflejan el gran amor que le profesa:

¡Oh Iglesia Católica, verdaderísima madre de los cristianos!, con razón predicas que hay que honrar purísima y castísimamente a Dios, cuya posesión es

<sup>12</sup> Cfr. *Confesiones*, V, 13, 23 ss; PL 32, 717.

<sup>13</sup> Cfr. *Confesiones* VIII, 2, 3-5; PL 32, 750-751. Lo que sabe Agustín acerca de Mario Victorino se lo contó Simpliciano, y San Agustín se admira de la decisión de Victorino de profesar públicamente su fe delante de toda la Iglesia, habiéndosele ofrecido la alternativa de profesarla en secreto.

<sup>14</sup> Cfr. *Confesiones*, VIII, 6, 13 ss; PL 32, 754-755. El relato de Ponticiano hace mención a la *Vida de Antonio* de San Atanasio, que mueve a la conversión a dos jóvenes cortesanos. De este impresionante testimonio, Agustín decía que: "... narraba estas cosas Ponticiano, y mientras él hablaba, tú, Señor, me trastocabas a mí mismo, quitándome de mi espalda, adonde yo me había puesto para no verme, y poniéndome delante de mi rostro para que viese cuán feo era, cuán deforme y sucio, manchado y ulceroso". VIII, 7, 16; PL 32, 756.

<sup>15</sup> Ver la conmovedora descripción que hace de Santa Mónica en *Confesiones*, IX, 8-11; PL 32, 771-776. Señala Ratzinger que "Se puede decir que para Agustín la Iglesia materna se ha hecho visible, para su caso concreto, en la figura de la madre". *Popolo e Casa di Dio in Sant'Agostino*, o.c., p. 19.

<sup>16</sup> "He rogado a Dios. -¿Qué quieres, pues, saber? -Todo cuanto he pedido. -Resúmelo brevemente. -Quiero conocer a Dios y al alma. -¿Nada más? -Nada más". *Soliloquios* I, 2, 7; PL 32, 872.

<sup>17</sup> Cfr. *Popolo e Casa di Dio in Sant'Agostino*, o.c., p. 18.

dichosísima vida; y con igual razón no presentar a nuestras adoraciones criatura alguna a la que estemos obligados a servir y excluyes también de la incorruptible e inviolable eternidad, a la que el hombre debe vasallaje y obediencia y a la que únicamente debe estar unida el alma racional para ser feliz, todo lo que ha sido hecho, todo lo que está sujeto a la mutación y al tiempo, y no confundes lo que la eternidad, la verdad y la paz misma distinguen. Ni separas lo que la unidad de la majestad une<sup>18</sup>.

Al ser ordenado presbítero, y más todavía cuando es consagrado obispo, Agustín va asumiendo una imagen de la Iglesia más encarnada en la realidad. El contacto con el pueblo cristiano y sus dificultades, así como la situación de la Iglesia en África lo fueron conduciendo a una visión mucho más histórica, en la que la Iglesia aparece como la concreción de la salvación presente ya en este mundo, pero aún no en plenitud. Esta segunda etapa supone no la superación de la anterior, pero sí un saludable complemento:

“El mundo de Dios no es más simplemente el mundo de las ideas-arquetipo sino la comunión santa de los ángeles de Dios. Una parte, sin embargo, de esta familia de Dios es peregrina en lugares extraños, sobre la tierra, esperando la reunión de la entera familia de Dios. La Iglesia concreta, el pueblo de Dios en camino, ha penetrado, con ello, el ámbito del *mundus intelligibilis* y ha alcanzado así el rango de realidad última”<sup>19</sup>.

Se alcanza así una comprensión de la Iglesia más completa, que responde mejor a la imagen bíblica de la misma. Seguramente el contacto asiduo con la Escritura tuvo que ver en este proceso. Pero también contribuyó, y no poco, el contacto con la tradición teológica norafricana. Tertuliano, San Cipriano de Cartago y Optato de Milevi le ofrecieron diversos aspectos eclesiológicos que llevaron al Doctor de Hipona a una perspectiva de corte histórico, sin renunciar por ello a la comprensión “trascendente” de la Iglesia que le venía de su primera etapa. De Tertuliano recogió la visión histórica de la salvación, mientras que Cipriano le aportó el valor inconmensurable de la unidad, y Optato de Milevi, en lucha contra los donatistas, lo ayudó a comprender –y también a defender– la catolicidad de la Iglesia<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> *Las costumbres de la Iglesia Católica*, I, 30, 62; PL 32, 1336. Ratzinger cita este pasaje en *Popolo e Casa di Dio ...*, o.c., pp. 31-32 para ilustrar el amor de Agustín por la Iglesia y la comprensión que de ella tiene ya en sus primerísimos años de convertido.

<sup>19</sup> Joseph Ratzinger. *Popolo e Casa di Dio in Sant'Agostino*, o.c., p. 28.

<sup>20</sup> Cfr. Aidan Nichols. *Joseph Ratzinger*, o.c., pp. 45-49. Sugiere Nichols que la perspectiva de Tertuliano, en su momento católico, en que destaca la dimensión eclesial e histórica de

Todos estos elementos forjan el pensamiento del Agustín maduro, y es aquí donde Ratzinger encuentra la respuesta a la pregunta por la identidad de la Iglesia en el Santo de Hipona.

La eclesiología de Agustín se forja sobre todo en la lucha contra el donatismo y en la controversia con los paganos iniciada luego de la caída de Roma. Ante los donatistas, la cuestión de fondo –poniéndola en términos muy sencillos– era: ¿Cuál es la verdadera Iglesia? ¿La de los donatistas, aquella del África del Norte, la *Pars Donati* que ellos legitimaban por la radical “santidad” de sus miembros? ¿O aquella cuyos miembros extendidos por todo el mundo mostraba un compromiso desigual, en el que se percibe al mismo tiempo santidad y miseria? Los donatistas oponen la santidad (que ellos creían poseer por su radicalidad y su rechazo del mundo) a la catolicidad o universalidad (entendida como pertenencia masificante y por ello mediocre, más aún, pecaminosa) y por ello rechazaban a la *Catholica*. San Agustín les precisa que, por las profecías del Antiguo Testamento, la promesa hecha por Dios a Abraham<sup>21</sup> se cumple en Cristo, y por ende, la Iglesia debe ser universal, abarcando todos los pueblos. Ahora bien, esta Iglesia extendida por todos los pueblos, que abarca en su seno a buenos y malos, a justos y pecadores, ¿puede ser también la Iglesia santa?

Señala Ratzinger que para Agustín la santidad se comprende como el amor en plenitud, la *caritas*. Pero ésta no puede ser meramente subjetiva; debe ser plenamente objetiva para ser reconocible.

“La *caritas* es aquella vida íntima que por sí sola hace bienes salvíficos a todos los otros bienes salvíficos, sin la cual éstos se convierten en perdición. La *caritas* es el don de gracia de aquel que participa en la *communio* de la *Catholica*. Así, la *caritas* es Dios mismo: quien permanece en la *caritas* permanece en Dios (...) La *caritas* aparece ante todo como la fuerza de la intrínseca unidad de naturaleza de Dios, hecha persona en el Espíritu Santo. Esta unidad de Dios se refleja en la unidad de la Iglesia. Aquí los muchos, la multitud de los creyentes, vienen estructurados juntos en la unidad del Cuerpo de Cristo por obra de la fuerza unificante del amor que es el Espíritu Santo”<sup>22</sup>.

¿Dónde hallar la *caritas* objetiva? San Agustín dice: hay *caritas* objetiva allí donde hay gracia y allí donde está el Espíritu Santo. Y el Espíritu

---

la salvación cristiana, fue un saludable correctivo al *deus et anima-nihil aliud* del primer Agustín. Mientras que un punto valioso que Agustín recogió de Optato de Milevi fue la importancia de la comunión con la Iglesia de Roma, cuestión que Agustín recordará en la polémica pelagiana.

<sup>21</sup> Cfr. Gén 12, 3: “...por ti serán bendecidas todas las naciones de la tierra”.

<sup>22</sup> Joseph Ratzinger. *Popolo e Casa di Dio in Sant'Agostino*, o.c., p. 153.

Santo está allí donde se vive la unidad de todos los creyentes: unidad (invisible) en el Espíritu que se hace concreta (visible) por la incorporación al Cuerpo de Cristo, por el bautismo y por la participación en la Eucaristía. Los donatistas que se separan de la unidad de la *Catholica*, la única verdadera porque es el Cuerpo de Cristo plasmado en la Eucaristía, no poseen la *caritas* y por ende, no reflejan la unidad de Dios. No son la verdadera Iglesia<sup>23</sup>. Sus reclamos de santidad apelan a una dimensión subjetiva que es contradicha por la objetividad de la comunión hecha concreta en el sacramento eucarístico.

Lo dicho va mostrando un aspecto muy interesante respecto a la identidad de la Iglesia. Para San Agustín, la comprensión de la Iglesia es indelible de Jesucristo, y el criterio que permite precisar cuál es la verdadera Iglesia es, de acuerdo a lo indicado, la *communio* que se vive como participación en el Cuerpo de Cristo mediante el Espíritu Santo. Aquí, la Eucaristía juega sin duda un papel central.

En la polémica con el paganismo, el punto de discusión es la legitimidad de la religión católica, puesta en entredicho a causa de la caída de Roma y su saqueo por los godos de Alarico el 410. Los paganos acusaban a la religión católica de no haber sido capaz de proteger a la ciudad, y reivindicaban la religión pagana, supuestamente más efectiva para dicho fin. En el fondo, de lo que se trata es: ¿Dios o los dioses? ¿Culto cristiano o culto pagano? Vistas así las cosas, y aun cuando no aparezca en primer plano, lo que está en juego aquí es la cuestión de la felicidad, de la *beatitudo*. ¿Quién la otorga? Para los cristianos, es obvio que solamente Dios es el que da la felicidad. Para los paganos, son los dioses quienes a través de la religión brindan una *beatitudo* que no es únicamente individual, sino sobre todo social, y se halla vinculada a la *pólis*. Precisamente el abandono de este culto, a juicio del paganismo de la época, es lo que ha llevado a la caída de Roma.

En su magna obra, *La Ciudad de Dios*, San Agustín desarrolla su refutación, y al mismo tiempo su propuesta positiva. Como punto de partida está la afirmación de que la felicidad del hombre consiste en la unión con Dios por el amor. Verdadera religión será, pues, aquella que permita esta

---

<sup>23</sup> Más aún, los donatistas, para San Agustín constituyen una herejía. Dice Ratzinger: "... Agustín, con una completa transformación del concepto de herejía hasta entonces en vigor, percibe una herejía en el cisma donatista (...) Su propia respuesta (de Agustín) a Cresconio consiste en una nueva definición de herejía: ella es *schisma inveteratum*: la obstinada adhesión a la separación de la comunidad de la Iglesia constituye el núcleo de la herejía". *Popolo e Casa di Dio*, o.c., p. 156.

unión. Dado que la situación del hombre ante Dios es de lejanía y separación por su pecado<sup>24</sup>, se hace necesario el recurso a un mediador que haga posible acercar a Dios a los hombres y acercar a los hombres a Dios. Los paganos toman como mediadores a los *daemones*, de quienes esperan protección y felicidad. Pero esto es imposible, y San Agustín demuestra con sólidos argumentos la falsedad del culto pagano<sup>25</sup>. El culto a los *daemones*, núcleo de la religión pagana, es no sólo falso sino insuficiente, ya que éstos no pueden dar una felicidad que no poseen. El verdadero mediador es aquél que poseyendo lo que es propio de Dios, posee lo que es del hombre y puede dar al hombre la felicidad divina, llevando a los hombres a participar de la comunión amorosa con Dios. Jesucristo aparece así como el verdadero mediador, el único capaz de otorgar al ser humano la ansiada felicidad:

“Queda así solamente el único mediador, el hombre Jesucristo, que participa con nosotros de la mortalidad y con Dios de la felicidad. Su acción mediadora consiste en el hecho que por misericordia toma sobre sí la miseria de la humanidad; que él, de la esclavitud bajo los demonios nos lleva a la libertad; que él nos abre la vía hacia Dios que ninguno tiene cerrada, salvo los pretendidos mediadores, los demonios”<sup>26</sup>.

Así pues, al culto pagano se contraponen el culto cristiano, cuyo centro es el sacrificio de Jesús, que se actualiza permanentemente en la celebración de la Eucaristía. Sólo el sacrificio de Jesús une con Dios porque en él se da la auténtica mediación, y porque en el Señor Jesús todos los hombres, hechos miembros de un único cuerpo, son ofrecidos a Dios para obtener de Él aquella *beatitudo* imposible de alcanzar por las propias fuerzas. De donde se sigue que la pregunta por la verdadera religión remite al “lugar” donde ésta se vive. Y la respuesta es: la religión auténtica, la cristiana, se vive en la Iglesia Católica, ya que en ella se celebra el auténtico culto, capaz

---

<sup>24</sup> “Podemos ahora establecer qué cosa significa afirmar que el hombre ha pecado. Significa que él ha perdido el contacto con Dios y ello en un doble sentido, ya que su espíritu, como lugar de tal contacto, no ocupa más su puesto en la parte superior del hombre, es decir, no lo domina más, y que al mismo tiempo ha perdido así el vínculo cósmico con Dios. Tiene, pues, necesidad de un mediador”. *Ibidem*, p. 203.

<sup>25</sup> Cfr. *La Ciudad de Dios*, IX, 2-13; PL 41, 255-276, donde el Doctor de Hipona explicita fehacientemente que los *daemones* no pueden ser auténticos mediadores, y más bien se hacen pasar por los dioses a quienes supuestamente dirigen a los hombres. Recordemos que Agustín está polemizando con aquellos que tratan la cuestión religiosa con más seriedad, es decir, con los filósofos, y por ende, con la “teología natural”, según el lenguaje de Varrón.

<sup>26</sup> Joseph Ratzinger. *Popolo e Casa di Dio in Sant'Agostino*, o.c., pp. 204-205.

de unir con Dios. La Eucaristía, sacramento del sacrificio del Señor, refleja así la realidad misma de la Iglesia, ella misma Cuerpo de Cristo, y de ese modo manifiesta su identidad y su veracidad.

De todo lo anterior se desprende que para Agustín la Iglesia, dentro de su condición propia de misterio y a través de sus distintas manifestaciones, es entendida primeramente como Cuerpo de Cristo. Es en tal realidad donde encuentra su autocomprensión más profunda y a partir de ella es como deviene pueblo y Casa de Dios. Los resultados de la investigación de Ratzinger son por ello reveladores y muestran un resultado distinto al que él mismo suponía:

“Pude demostrar que Agustín sigue plenamente la línea del Nuevo Testamento: ‘pueblo de Dios’, sustancialmente usado sólo en citas veterotestamentarias, indica a Israel antes de Cristo y traspone en su integridad al texto del Antiguo Testamento, espiritualizándolo y aplicándolo a la Iglesia. Esto quiere decir entonces: pueblo de Dios no es en este caso simplemente un puro ‘concepto objetivo’ para la Iglesia, sino que deviene concepto de ‘Iglesia’ sólo a través de un proceso de trasposición espiritual de toda la afirmación veterotestamentaria, a través de un procedimiento tipológico. Así, la relación entre ‘concepto’ e ‘imagen’ es precisamente lo opuesto de aquello que se deriva de una suposición que no sigue el proceso interno de la formación de los asertos: ‘pueblo de Dios’ es un aserto metafórico sobre la Iglesia tomado del Antiguo Testamento. Tiene un valor exclusivamente ‘alegórico’ y su aplicación a la Iglesia depende de la posibilidad de relacionar a la Iglesia alegóricamente con el Antiguo Testamento. ‘Cuerpo de Cristo’, en cambio, expresa la realidad objetiva de esta comunidad: ella viene constituida como nuevo organismo por la asamblea litúrgica”<sup>27</sup>.

Tal vez lo más importante del contacto con Agustín es el hecho de que permitió a Ratzinger configurar su propia concepción eclesiológica. Si la Iglesia es propiamente Cuerpo de Cristo y es expresada como tal en y por la Eucaristía, entonces el modelo teológico adecuado para dar razón de lo que es la Iglesia puede ser llamado “eclesiología sacramental eucarística”<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. XII-XIII.

<sup>28</sup> En una entrevista hecha para la televisión italiana, el Cardenal Ratzinger explica así su particular eclesiología: “Empecé a cuestionarme sobre cuál es el punto de partida, su fundamento (de la Iglesia) en el Nuevo Testamento y lo que, por así decirlo, está destinado a permanecer para siempre. En este punto, me pareció claro que la primera diversificación, cuando la Iglesia sale de Israel, consiste en el hecho de que ella celebra a Jesús. Actuando de esta manera, la Iglesia se torna una comunidad toda particular, una comunidad que por un lado se distingue por su contacto sumamente directo con Dios, y por otro lado, es destinada a amar y

Se trata de una comprensión teológica muy peculiar, en sintonía con los datos de la Escritura y de la Tradición, y de la que Ratzinger, junto con Henri de Lubac, es uno de sus primeros exponentes<sup>29</sup>.

### Una polémica iluminadora

La profundización de la teología de Agustín y la consolidación de la eclesiología de Ratzinger encuentran un momento importante en el intercambio confrontacional con el pensador protestante Wilhelm Kamlah, y que quedó para la posteridad en las actas del Congreso conmemorativo del 1600º aniversario del nacimiento de San Agustín<sup>30</sup>. El aporte de Joseph Ratzinger lleva por título “Origen y sentido de las enseñanzas de San Agustín sobre la *Civitas*. Convergencias y divergencias con Wilhelm Kamlah”<sup>31</sup>.

Remitiéndose a las diversas interpretaciones de la *Civitas Dei* hechas a lo largo de la historia a partir de lo enseñado por San Agustín en *La Ciudad de Dios*, Ratzinger analiza la propuesta de Kamlah, ofrecida en su libro *Cristianismo e historicidad*. Junto a la concepción “teocrática” de la *Civitas*, propia del Medioevo cristiano<sup>32</sup>, y a la concepción denominada comúnmente “idealista”, que, fundamentada por Lutero y por Ignacio de Loyola en el campo protestante y católico respectivamente, halló una plasmación

---

a servir a todo el género humano. De esto procede el hecho de que la Iglesia es, en realidad, una comunidad eucarística, y ésta es su forma específica constitutiva”. En: Battista Mondin. *As novas eclesiologias. Uma imagem atual da Igreja*. Sao Paulo; Paulinas 1984, pp. 177-178. Por nuestra parte, ofrecemos una interpretación de esta eclesiología sacramental eucarística, cfr. Gustavo Sánchez. “La eclesiología en el pensamiento del Cardenal Ratzinger”. En: *Revista Vida y Espiritualidad VE* n. 60 (Lima 2005), pp. 27-54.

<sup>29</sup> “Aquí Ratzinger encuentra aquello que será el motivo central de su misma eclesiología: en realidad, él es, con Henri de Lubac, uno de los primeros pensadores católicos en haber adoptado una eclesiología eucarística completa, elaborada de modo sistemático”. Aidan Nichols. *Joseph Ratzinger*, o.c., p. 56.

<sup>30</sup> Cfr. A. Mandouze (ed). *Augustinus Magister*. 3 vols. París ; L’Est, à Besançon 1954-1955, con magníficos aportes de los más connotados agustinólogos de aquel momento, como p. ej. Christine Mohrmann, Henri-Irenée Marrou, Jean Plagnieux, Henri de Lubac, y otros.

<sup>31</sup> “Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah”. En: *Augustinus Magister*, o.c., p. 965-979.

<sup>32</sup> Según Ratzinger, esta concepción “descifra a San Agustín de acuerdo a la teología del Reino occidental-eusebiana, la cual, hasta donde yo veo, fue expresada por primera vez por Optato de Milevi, confirmada por Orosio, traducida por Carlomagno en el terreno de un nuevo tiempo en la realidad política y finalmente llevada a una clara fórmula teológica con Hugo de San Víctor y los canonistas”. “Origen y sentido de las enseñanzas de San Agustín sobre la *Civitas* ...”, pp. 965-966. La concepción teocrática entiende la *Civitas Dei* como un estado cristiano ideal que debía hacerse realidad concreta en un *imperium christianum*.

definitiva en Hermann Reuter, en el marco de la teología liberal alemana<sup>33</sup>, la alternativa ofrecida por Kamlah reviste una notable originalidad. Para él, la *Civitas* es la Iglesia, y con ello se aleja y distingue de los modelos ofrecidos anteriormente. *Civitas* sería simplemente otro nombre de la Iglesia. Pero, ¿qué es la Iglesia? A esto, Kamlah responde desde una doble perspectiva. Negativamente: la *ecclesia* no es la Iglesia Católica empírica, la cual sería una plasmación temporal (y por ello pasajera) de una realidad perenne. Positivamente: la *ecclesia* es “la comunidad escatológica comprendida históricamente”<sup>34</sup>. Ratzinger destaca en su exposición el modo cómo designa Kamlah a la *ecclesia*: no la llama “Iglesia” (Kirche), sino “comunidad” (Gemeinde) cuya característica es su “ser escatológico comprendido históricamente”, lo que merece una aclaración más profunda.

Un punto importante en Kamlah es que la *ecclesia* (y por ende, la *Civitas*) no es la Iglesia Católica concreta que conocemos. La definición de *ecclesia* aquí empleada apunta precisamente a rechazar de plano toda vinculación con la Católica histórica<sup>35</sup>. Pero esto suscita de inmediato la impresión de que se está hablando de dos Iglesias, cuestión por lo demás muy propia del protestantismo clásico, que admite que la Iglesia es solamente comunidad invisible, mas no sociedad visible. Para protegerse de esto, Kamlah añade al término “comunidad” aquello de “escatológica comprendido históricamente”. A la pregunta: ¿Dónde queda la Iglesia empírica de la que nos habla la historia, y que supuestamente es distinta de la “comunidad escatológica”? ¿Existió?, Kamlah –dice Ratzinger– responde señalando: “Existió ‘vista desde fuera’. Para aquel que viera desde fuera la *ecclesia* (así como lo hacen ahora los historiadores) era ésta, como otras comunidades humanas, un caso empírico, la “iglesia católica empírica”. Pero no es así para el creyente, que se encontraba dentro. Para éste no existe la Iglesia junto a otros grupos humanos, sino que, en su comprensión por la fe de esta Iglesia no se da un caso empírico, sino una realidad escatológica. Sólo como tal puede ubicarse esta Iglesia en su conciencia de fe y no de otra manera”<sup>36</sup>. Queda otra pregunta: ¿qué es “escatológico”? A esto, Kamlah responde que “escatológico” debe entenderse como “personal”, en el sentido de una realidad que se realiza en la fe trascendiendo toda concretización histórica

---

<sup>33</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 966. La concepción idealista entiende la *Civitas Dei* –y su contraparte, la *civitas hominum*– no como formas históricas reales, sino como fuerzas ideales que abarcarían todas las comunidades históricas concretas.

<sup>34</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 968.

<sup>35</sup> Eso es lo que quiere designarse con la palabra “empírica” usada por Kamlah.

<sup>36</sup> J. Ratzinger. “Origen y sentido de las enseñanzas ...”, a.c., p. 968.

limitante: “la comunidad personal de los elegidos como tales es un fenómeno de la ‘deshistorización cristiana’, supresión de la historia: deshistorización, existencia escatológica, es la extracción de la sujeción histórica de las comunidades atesoradoras y obligantes, es ‘aislamiento’. El aislamiento forma ahora abiertamente el núcleo de la deshistorización y también circunscribe nuevamente la esencia de lo escatológico”<sup>37</sup>. De modo tal que, en la comprensión de la *civitas* como *ecclesia*, y ésta como comunidad escatológica históricamente entendida se estaría reflejando lo más prístino del pensamiento de Agustín sobre este tema.

Kamlah quiere probar su tesis apelando a la tradición patrística y agustiniana, y a primera vista parece que numerosos testimonios le dan la razón<sup>38</sup>. Sin embargo, el meticuloso análisis emprendido por el joven teólogo Ratzinger desbarata los argumentos del pensador protestante. Ante todo, analiza los testimonios patrísticos indicados, y percibe que la expresión “Civitas” no designa únicamente a la Iglesia. “Civitas Dei”, en griego πόλις τοῦ Θεοῦ, surge de la exégesis cristiana del Antiguo Testamento, de la comprensión alegórica de las ciudades antitéticas Jerusalén y Babilonia<sup>39</sup>. No es, pues, un nombre propio de la Iglesia y mal podría aplicarse la ecuación *civitas* = *ecclesia* sugerida por Kamlah. Agustín, al tomar esta noción, no sólo pensaba en el Antiguo Testamento, sino también en lo que la expresión *civitas* significa en el ámbito cultural en que se halla situado. En efecto, la expresión remite inmediatamente a la *civitas* por excelencia, Roma, y más aún en el contexto polémico en que surge su libro *La Ciudad de Dios*. ¿Qué es *civitas* para San Agustín? Resumiendo apretadamente el razonamiento de Ratzinger, hay que decir que *civitas* designa el conjunto de hombres unidos por un amor común, la sociedad cuyo fundamento está en aquello que aman<sup>40</sup>. Ahora bien, dado que el amor absoluto es lo que hace una ciudad, lo que la caracteriza es su religión, y se puede decir en general que la πόλις antigua está configurada por su culto. Ahora, la *Civitas Dei* celebra su culto en el cielo, en la comunión de los hombres y de los ángeles con

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 975.

<sup>38</sup> Ratzinger cita textos de San Clemente Romano, de Orígenes, Tertuliano y Ambrosio que identifican *Civitas Dei* con la Iglesia. Cfr. a.c., p. 969. De San Agustín podría citarse, entre otros, *La Ciudad de Dios* XVI, 2, 3: “no se han realizado ni escrito estas cosas sin una figura del futuro, y no pueden referirse sino a Cristo y a la Iglesia, que es la Ciudad de Dios”. PL 41, 479.

<sup>39</sup> J. Ratzinger. “Origen y sentido de las enseñanzas ...”, a.c., p. 970.

<sup>40</sup> De allí la famosa expresión agustiniana; “Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloria en sí misma; la segunda se gloria en el Señor”. *La Ciudad de Dios*, XIV, 28; PL 41, 436.

Dios, teniendo como centro a Jesucristo. Y este culto perfecto es hecho presente aquí en la tierra mediante la celebración sacramental del sacrificio de Cristo, realizado en y por la Iglesia. Aquí se encuentra, según Ratzinger, la respuesta a la pregunta por el significado de *ecclesia*:

“... la polis de Dios también es en su esencia lugar-de-culto, es decir que no sólo realiza el culto, sino que es, ni más ni menos, *vivum sacrificium* (...) Este culto es en su esencia un culto de corazón, el ser por excelencia del corazón, que nos logra la alianza con el verdadero lugar de nuestra *civitas*, la que está arriba. Pero este ser por excelencia tiene su *signum* concreto en aquella celebración en la que resuena el ‘Sursum corda’: *In sacrificio corporis Christi*. Y así se conforma la esencia de la Iglesia concreta: celebrando ésta el ‘Corpus Christi’ y siéndolo a su vez”<sup>41</sup>.

Nótese las dos últimas líneas de esta vigorosa referencia: la esencia de la Iglesia es el ser Cuerpo de Cristo. Ella llega a serlo celebrando el sacramento del sacrificio del Señor Jesús. Queda claro que para San Agustín la realidad más propia de la Iglesia “concreta” (dicho sea de paso, la única Iglesia) está en relación con Jesucristo y con la Eucaristía, y no hay identidad absoluta con la *Civitas*, como proponía Kamlah. ¿Qué decir de aquello de “comunidad escatológica”? Ratzinger critica la expresión “escatológico” tomada como “personal” y caracterizada por la deshistorización a la que es sometida la comunidad de los elegidos. En realidad, dice Ratzinger, al entender a la Iglesia como comunidad de los santos elegidos, deshistorizada y aislada del acontecer histórico, no es a Agustín a quien escuchamos. Son más bien Heidegger y Bultmann los que hablan, y por lo mismo, lo que los textos dicen es totalmente extraño a esta interpretación<sup>42</sup>.

La revisión de las posiciones de Kamlah permite obtener a Ratzinger un feliz doble resultado. Primero: precisar cuál es la esencia de la Iglesia, su identidad:

“La Iglesia se sabe unida a la celebración del Banquete del Señor ‘de arriba’ en donde realmente tiene ésta su morada. Su verdadera esencia es participar

<sup>41</sup> J. Ratzinger. “Origen y sentido de las enseñanzas...”, a.c., p. 978.

<sup>42</sup> “¿Es éste el correcto Agustín? El hecho de escuchar hablar aquí a Bultmann y Heidegger con fuerte voz, apelando a algo escatológico que no nombra, ni a la referencia al cambio objetivo del mundo: el actualismo, ni al nuevo y existencial ser llamado, no puede ser un argumento en contra. Además, la dificultad de esta construcción no debe decir nada en contra de la concepción que trata de la lógica que rige históricamente y que es comprendida por nosotros bajo formas conceptuales. Los textos deben decidir. ¿Son éstos del tipo que tienen en sí mismos una lógica tal?”. *Ibidem*, p. 975.

del cuerpo del Señor y ser este mismo Cuerpo. Hay que comprender bajo *Civitas Dei* a la *ecclesia*, que como comunidad del Cuerpo del Señor es la pólis pneumática de Dios o más aun su miembro terreno en espera”<sup>43</sup>.

Segundo: precisar y perfilar la propia posición, lo que para el joven Ratzinger no es sólo tener una idea particular sobre Agustín, sino sobre todo conceptualizar y reafirmar la propia eclesiología:

“Cuando ahora debo darle un nombre a mi interpretación de la *Civitas Dei*, me encuentro frente a la “teocrática”, la “idealista” y la “escatológica”, y pienso que el mejor nombre es pneumático-eclesiológica o sacramental-eclesiológica. Las diferencias con Kamlah me han mostrado más de cerca lo importante que yo inicialmente juzgué así”<sup>44</sup>.

Lo que Ratzinger llama “interpretación sacramental-eclesiológica” de la *Civitas Dei* agustiniana, se proyecta y corrobora su concepción de la Iglesia, que hemos llamado “eclesiología sacramental eucarística”. Es claro que la reflexión sobre Agustín le ha brindado elementos preciosos para su propia elaboración, y los desarrollos posteriores irán consolidando sus intuiciones.

### **La Iglesia en la piedad de Agustín**

Como bien señala Aidan Nichols, Ratzinger no se limitó en su reflexión eclesiológica a lo plasmado en su tesis doctoral *Pueblo y Casa de Dios en San Agustín*<sup>45</sup>. Lo ofrecido por el Santo de Hipona le ayudó a precisar su propia posición, pero al mismo tiempo fue un trampolín a partir del cual despliega lo más original de su pensamiento, en el contexto ofrecido por las enseñanzas del Concilio Vaticano II.

En su libro *El nuevo Pueblo de Dios*<sup>46</sup>, que, a juicio de Mondin, es un intento de elaboración sistemática de la concepción eucarística de la Iglesia<sup>47</sup>, Ratzinger retoma la enseñanza agustiniana sobre la Iglesia en tres ensayos allí contenidos. En el primero, “Observaciones sobre el concepto de

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 979.

<sup>44</sup> *Loc. Cit.*

<sup>45</sup> Cfr. Aidan Nichols. *Joseph Ratzinger*. Milán; San Paolo 1996, p. 146.

<sup>46</sup> Joseph Ratzinger. *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una Eclesiología*. Barcelona; Herder 1972.

<sup>47</sup> Cfr. Battista Mondin. *As novas eclesiologias*, o.c., p. 178. La misma opinión es compartida por Nichols, cfr. o.c., p. 149.

Iglesia en el *Liber regularum* de Ticonio”, las posiciones de este laico donatista, excomulgado por los de su secta, y que nunca se hizo católico, plantean la interesante cuestión de qué entiende por Iglesia. En efecto, Ticonio no pertenece a la *Pars Donati*, pero tampoco está en la *Catholica*, y sin embargo considera que pertenece a la Iglesia. ¿Cómo entiende esta pertenencia? A juicio de Ratzinger, dicha pertenencia se da mediante la *fides*, entendida ésta como confianza en la bondad y misericordia de Dios que abraza al hombre como suyo. Contraponiendo la fe a la ley, Ticonio asume que tal oposición no se da únicamente a partir de Cristo, sino que siempre estuvo presente y operante. ¿Cómo alcanzaban los justos, entonces, la justificación antes de Cristo? Porque ciertamente antes de Cristo hubo justificados<sup>48</sup>. Para Ticonio, lo que permite que el hombre tenga fe es el Espíritu de Dios, que posibilita que la persona sepa que su salvación no es por las obras que realiza o por la ley, sino por la gracia de Dios a la que se abandona confiadamente. De donde se sigue que lo esencial de la pertenencia a la Iglesia está en la referencia al Espíritu Santo, que da al elegido la fe, entendida ésta como *fiducia* que le permite trascender la confianza en la ley y en las propias obras<sup>49</sup>.

La exposición de las ideas de Ticonio permite a Ratzinger destacar las diferencias con Agustín. Y estas diferencias son radicales. El modo como el Hiponense entiende la pertenencia a la Iglesia es principalmente cristológico, no pneumatológico en exclusiva, como entiende el pensador donatista. La fe que San Agustín considera necesaria para la salvación es la *fides mediatoris*, en imprescindible referencia a Jesucristo, y no una *fides-fiducia* pneumatológica. Por último, el concepto de Iglesia en Agustín difiere ciertamente del de Ticonio. La Iglesia está allí donde se halla el Cuerpo de Cristo, hecho presente no meramente por la fe *in genere*, sino por la celebración sacramental del sacrificio del Señor, en la que los cristianos realmente se hacen un solo cuerpo en Cristo y por Cristo.

El segundo ensayo, titulado “La Iglesia en la piedad de San Agustín”, considera el modo cómo el santo de Hipona “vivió” el amor a la Iglesia, a partir de la profundización sobre dos pasajes bíblicos reflexionados por Agustín, y una cita de las *Confesiones*: Marta y María (Lc 10, 38-42), la escala de Jacob (Gén 28, 12 ss) y la expresión “Descendite ut ascendatis” (*Confesiones* IV, 12, 18). El pasaje de Marta y María, las hermanas de Lázaro, ha sido interpretado usualmente como la representación simbólica de dos esta-

---

<sup>48</sup> Los casos de Abraham, Isaac, Moisés y otros son ejemplos y modelos bíblicos de creyentes. Ahora bien, si lo que justifica es la fe, hay que admitir que estos fueron justificados y por lo mismo, se salvaron. Cfr. *El Nuevo Pueblo de Dios*, o.c., p. 19.

<sup>49</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 21.

dos de vida en la Iglesia. Marta simboliza la vida activa, dedicada al servicio, el obrar caritativo, y por extensión también al ministerio pastoral, que es sobre todo acción. María representaría la vida contemplativa, dedicada de lleno a la quietud en el Señor, a la oración apartada de toda preocupación externa. Ratzinger recoge los sermones en los que San Agustín explica lo simbolizado por las dos hermanas, y llega a una conclusión que puede parecer sorprendente: las dos hermanas no representan dos estados de vida, sino dos momentos de la existencia del cristiano, y por ende, de la Iglesia. María refleja lo que ha de ser la existencia final y definitiva de unión con Dios, y por eso es “la parte mejor”, pero no es lo presente sino lo futuro. Marta, por el contrario, representa la vida del cristiano aquí en este tiempo, donde lo que toca es servir:

“María y Marta designan, según Agustín, no dos posibilidades de esta vida, sino el término y el camino, el allende y el aquende. La figura de la vida en este mundo es Marta, para todos. Y María escogió ‘la mejor parte’ sólo en cuanto que es tipo de lo permanente, de aquello que ya no se le quitará, de la hartura eterna por el Verbo en el nuevo mundo. Así pues, por su exposición del tipo de María, Agustín niega expresamente la idea platónica de una entrega exclusiva a la contemplación y pone en su lugar el imperativo del servicio cristiano, de una piedad, consiguientemente, de referencia eclesial, que permitirá al individuo en mayor o menor medida la anticipación de los goces de la contemplación, la anticipación de lo permanente que está, sin embargo, reservada en su pureza sin mezcla al eón o siglo futuro”<sup>50</sup>.

La interpretación agustiniana de la escala de Jacob<sup>51</sup> va exactamente en la misma línea: el movimiento descendente y ascendente de los ángeles en la escala, según el sueño del patriarca, es interpretado, a partir de la referencia al prólogo de San Juan, en sentido eclesial: no sólo hay que subir hasta Cristo por la contemplación, también importa –y mucho– el bajar hasta los hombres por el servicio, por el ministerio que pone en contacto con las necesidades de los hermanos y busca su bien. Y lo mismo va para la expresión de las *Confesiones*: “Descendite ut ascendatis” que entiende como un llamado a inclinarse hacia los hombres para de ese modo ascender hasta Dios. El pasaje de Jesús lavando los pies de los discípulos en la última Cena<sup>52</sup> junto a la interpretación alegórica de Cant 5, 3 muestran que para el

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>51</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 42 ss.

<sup>52</sup> Cfr. Jn 13, 1 ss.

santo obispo de Hipona es un imperativo el servir, y en ello se expresa la dinámica propia de lo cristiano y eclesial:

“Lo que aquí propone Agustín es el problema de su propia vida. Desde el año 391 le fue arrebatada irrevocablemente la tranquilidad de la contemplación; continuamente llamaba a la puerta de su monasterio el Señor que lo aguardaba en sus hermanos: *Aperi mihi et praedica me*. Ciertamente Agustín no abandonó nunca el anhelo de la contemplación, de la parte de María; pero aprendió a comprender y aceptar cada vez con más profundidad que al cristiano le ha sido mandado algo más en este mundo; en lugar de la mística de ascensión neoplatónica, que él mismo pudo gustar en la visión de Ostia, se impone cada vez más una mística del servicio, que puede calificarse de verdadero espíritu del obispo Agustín, de verdadera espiritualidad agustiniana”<sup>53</sup>.

¿No son acaso estas palabras una descripción de la vida misma de Ratzinger? También él, como Agustín, consideraba que su vocación estaba en la dedicación al estudio, a la profundización y contemplación de la Verdad. Pero de repente es llamado a ejercer una misión de servicio eclesial, y tiene que volcarse al trabajo externo, cargando sobre sus hombros el peso de numerosas responsabilidades, primero como obispo y luego como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Le tocó la carga ministerial que, sin embargo, no es un mal que deba ser soportado, sino un bien que plenifica en el servicio, como hizo el mismo Jesús. Nada tiene de extraño, pues, que Joseph Ratzinger leyera su propia situación a la luz del testimonio y de la enseñanza de Agustín. Comentando su propio escudo episcopal, que aún hoy como Papa Benedicto XVI conserva, analiza allí el significado del oso cargado con el fardo y dice:

“El oso que llevaba la carga del santo me recuerda una de las meditaciones sobre los salmos de San Agustín. En los versículos 22 y 23 del salmo 72 (73) veía él expresado el peso y la esperanza de su vida. Aquello que él ve que expresan estos versículos y que presenta en su Comentario es como un ‘autorretrato’ trazado ante Dios y por tanto, no sólo un pensamiento piadoso, sino explicación de la vida y luz en el camino. Me ha parecido que lo que Agustín escribe aquí representa mi destino personal (...) ‘*Ut iumentum factus sum apud te et ego semper tecum*’. Las modernas traducciones dicen lo siguiente: ‘Cuando mi corazón se exacerbaba ..., estúpido de mí, no comprendía, una bestia era ante ti. Pero a mí, que estoy siempre contigo ...’. Agustín interpretó de forma algo distinta la expresión ‘bestia’. El término latino ‘iumentum’

---

<sup>53</sup> Joseph Ratzinger. *El nuevo Pueblo de Dios*, o.c., pp. 50-51.

designaba sobre todo los animales de tiro, que son utilizados por los campesinos para trabajar la tierra; y en éstos ve él una imagen de sí mismo, bajo el cargo de su servicio episcopal: ‘un animal de tiro está ante ti, para ti, y precisamente por eso estoy contigo’ (...) Así como el animal de tiro es el más próximo al campesino y cumple para él su trabajo, de la misma manera él, justamente en este humilde servicio, está muy cerca de Dios, totalmente en su mano (...) El oso con la carga que sustituyó al caballo del santo Corbiniano –o más bien al burro de carga del santo- convirtiéndose en bestia de carga contra su voluntad, ¿no era y es una imagen de lo que debo ser y de lo que soy? ‘Por ti he llegado a ser una bestia de carga y precisamente así estoy en todo y para siempre contigo’ ...”<sup>54</sup>.

Queda claro que los ensayos aludidos no son las únicas ocasiones en las que Joseph Ratzinger se inspira en Agustín, pero seguramente son los más importantes y de mayor peso<sup>55</sup>. Y si bien es verdad que en los textos que hemos revisado no se tocan las figuras del cuerpo de Cristo y de la Iglesia madre, que, a juicio de Ratzinger, constituyen las dos ideas fundamentales de la piedad eclesial del santo<sup>56</sup>, lo dicho basta para tener una idea de la gran importancia que tiene San Agustín para la eclesiología del hoy Papa Benedicto XVI.

## Conclusión

Al ser elegido Papa, el Cardenal Joseph Ratzinger mantuvo el escudo episcopal que poseía desde que fue Arzobispo de Munich. Hacíamos mención a las explicaciones que ofrecía, interpretando de manera simbólica las diversas figuras. Y al explicar el simbolismo de la concha que aparece en uno de los campos del escudo, dice:

“... La concha, que es ante todo el signo de nuestro ser peregrinos, de nuestro estar en camino: no tenemos aquí una morada estable. Pero me recordaba

---

<sup>54</sup> Joseph Ratzinger. *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*. 4ª edición. Madrid; Encuentro 2005, pp. 158-159.

<sup>55</sup> El tercer ensayo al que hacíamos alusión al empezar esta sección se titula “¿Fuera de la Iglesia no hay salvación?”, en *El nuevo Pueblo de Dios*, o.c., pp. 375-399. La referencia a San Agustín es muy de pasada y no tiene la importancia que sí encontramos en los dos primeros ensayos. De todas maneras, el contenido de este artículo es fundamental para la eclesiología de Ratzinger, ya que allí aparece descrita su “teoría de la representación” que es el modo cómo explica la salvación que nos viene mediante la Iglesia.

<sup>56</sup> Joseph Ratzinger. *El nuevo Pueblo de Dios*, o.c., p. 55.

también la leyenda según la cual San Agustín, que se estrujaba el cerebro en torno al misterio de la Trinidad, vio en la playa un niño jugando con una concha, con la que tomaba el agua del mar y trataba de meterla en un pequeño hoyo. Se le habría dicho lo siguiente: tan difícil es que pueda meterse toda el agua del mar en este pozo como que tu razón pueda entender el misterio de Dios. Por eso la concha representa para mí una referencia a mi gran maestro Agustín, un llamamiento a mi labor teológica y, a la vez, a la grandeza del misterio, que es siempre mucho más grande que toda nuestra ciencia”<sup>57</sup>.

El hoy Benedicto XVI no ha mantenido únicamente su escudo, sino también su admiración por San Agustín, y ha seguido acudiendo a la enseñanza del Hiponense para ilustrar y explicar la fe de la Iglesia que, ahora como Vicario de Cristo en la tierra y Sucesor de San Pedro, está llamado a proclamar. Basta recordar que en su primera encíclica, *Deus caritas est*, aparecen cuatro referencias a San Agustín, siendo, con mucho, el Padre de la Iglesia más veces citado<sup>58</sup>.

San Agustín ofrece al teólogo Ratzinger diversas orientaciones teológicas que han servido para que el actual Sumo Pontífice elabore su propia ecclesiológica. Pero le ha legado también un amor inmenso e intenso por la Iglesia, plasmado en su servicio ministerial. Como teólogo primero, luego como Obispo y Cardenal prefecto, ahora como Papa, Joseph Ratzinger, en la actualidad Benedicto XVI, tiene como tarea conducir a los hijos de la Iglesia hasta el encuentro con Aquel que nos ha creado para sí y en quien hallará reposo nuestro inquieto corazón.

Dr. Gustavo SÁNCHEZ ROJAS  
*Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima*  
PERÚ

---

<sup>57</sup> Joseph Ratzinger. *Mi vida*, o.c., p. 157.

<sup>58</sup> Cfr. S.S. Benedicto XVI. Carta Encíclica *Deus caritas est* sobre el amor cristiano (2006). Ciudad del Vaticano; Librería Editrice Vaticana 2006. San Agustín aparece citado en el n. 17 (*Confesiones* III, 6, 11); n. 19 (*La Trinidad* VIII, 8, 12); n. 28 (*La Ciudad de Dios* IV, 4) y n. 38 (Sermón 52, 16).