

TELEOLOGÍA EN LIBERTAD: LA VERDAD DE LA HISTORIA SEGÚN JOSEPH RATZINGER

ISABEL TROCONIS*

SUMARIO: I. *El dilema del historicismo: la verdad vs la libertad*. II. *La teleología de la historia*. III. *La singularidad del ser finito*. IV. *La libertad del ser finito*. V. *Conclusiones*.

I. EL DILEMA DEL HISTORICISMO: LA VERDAD VS LA LIBERTAD

Como es sabido, la teología alemana del siglo XIX se centró en gran parte en la relación existente entre la verdad y la historia declinada en distintas formas.¹ Entre estas formas una que adquirió particular importancia fue la pregunta sobre la verdad o sentido que da unidad a la multiplicidad de eventos particulares que constituyen la historia.

En un reciente estudio sobre el estatus científico de la teología en la Alemania del ochocientos,² Johannes Zachhuber explica que los orígenes de esta cuestión se remontan al icono del *Aufklärung* alemán, Gotthold Ephraim Lessing. Citando una conocida afirmación de Lessing, sobre el hecho de que, debido a su carácter arbitrario, las percepciones históricas no sirven para demostrar verdades necesarias de la razón,³ Zachhuber explica que durante el Iluminismo existía –sobre todo entre los autores del Racionalismo continental– la opinión generalizada de que la contingencia de la historia empírica era incompatible con la validez eterna de la razón.⁴ Sin embargo, yendo más allá de su tiempo Lessing tuvo la osadía de

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

¹ Sobre este tema cfr., entre otros, J. ZACHHUBER, *The Historical Turn*, en J.D.S. RASMUSSEN, J. WOLFE and J. ZACHHUBER (eds.), *The Oxford Handbook of Nineteenth-Century Christian Thought*, Oxford University Press, Oxford 2017, 53-71.

² J. ZACHHUBER, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany*, Oxford University Press, Oxford 2013.

³ Cfr. G.E. LESSING, *Lessing's Theological Writings*, Stanford University Press, Stanford 1957, 53.

⁴ Para ejemplificarlo, Zachhuber recoge la formulación dogmática de otro conocido representante del Iluminismo alemán, Friedrich Christian Baumeister, para el cual la historia y la filosofía eran incompatibles en tanto en cuanto el conocimiento histórico se dirigía a los hechos mientras que el conocimiento filosófico, a las causas (cfr. F.C. BAUMEISTER, *Institutiones metaphysicae*, Leipzig 1738).

sugerir que esta dicotomía podía ser superada con la elaboración de una filosofía de la historia. Con esta sugerencia y con su propia versión de dicha filosofía, este autor inauguró una temática que marcaría los rumbos del pensamiento alemán durante casi un siglo.⁵

Dos autores bien conocidos por haberse ocupado de esta cuestión en ámbito filosófico son Wilhelm Joseph Schelling y Georg Wilhelm Friedrich Hegel. El primero intentó resolver la dicotomía entre historia contingente y verdad necesaria presentando la historia como la autorevelación progresiva del Absoluto.⁶ El segundo acentuó esta identificación aún más presentando la historia ya no simplemente como la manifestación del Absoluto, sino incluso como su propio proceso de evolución, como el proceso a través del cual el Absoluto llega a adquirir consciencia de Sí mismo.⁷

La filosofía no fue el único ámbito desde el que se abordó el tema. La cuestión sobre la verdad de la historia también suscitó un gran interés en ámbito teológico. Tanto interés suscitó, que llegó a convertirse en una de las principales temáticas de la producción teológica alemana del siglo XIX. Para entender este interés es necesario tener en cuenta la difícil situación en la que la Edad Moderna había dejado a la teología. En su libro *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*⁸ (Historia y problemas de la teología evangélica contemporánea en Alemania), Wolfhart Pannenberg explica que los largos y cruentos conflictos armados de finales del siglo XVI y principios del siglo XVII que siguieron a la división del Cristianismo occidental trajeron consigo el surgimiento de una nueva relación entre el Cristianismo (y la religiones positivas en general) y la sociedad: al convertirse en fuente de ásperas divisiones, la fe cristiana ya no podía seguir fungiendo de catalizador de la unidad y del orden social. Por ello fue despojado de su función de referente ético y social, fue confinado al ámbito de la vida privada y fue sustituido en su papel de marco de referencia por la razón natural, la cual ejerció su nuevo rol bajo la forma de una doctrina moral, una religión y una teología que se proponían como estrictamente racionales y, por lo tanto, como aceptables para todos.⁹

⁵ En la ya citada *Theology as Science*, Zachhuber defiende que Lessing se anticipó a Herder y a Kant en este intento (cfr. ZACHHUBER, *Theology as Science*, 8).

⁶ Cfr. F.W.J. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus*, en K.F.A. SCHELLING (ed.), *Sämmtliche Werke*, I/3, J.G. Cotta, Stuttgart-Augsburg 1860, 603.

⁷ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden (Theorie Werkausgabe)*, en E. MOLDENHAUER y K.M. MICHEL (ed.), Frankfurt/M. 1970, III, 33-34.

⁸ W. PANNENBERG, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Vadenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997.

⁹ Cfr. W. PANNENBERG, *Storia e problema della teologia evangelica contemporanea in Germania. Da Schleiermacher fino a Barth e Tillich*, Queriniana, Brescia 2000, 26-27.

En su libro Pannenberg llama la atención sobre el hecho de que la nueva situación no sólo minó el alcance social de la fe, sino también puso en entredicho una de las características fundamentales de la revelación cristiana, a saber: su pretensión de constituir una verdad universal y vinculante para todos los hombres.¹⁰ Esto hizo que la teología se viese obligada a justificar de nuevo su estatus científico. Los intentos llevados a cabo en esta dirección fueron muchos y muy variados. En la Inglaterra del siglo XVII, el camino más transitado fue el del Deísmo, con su esfuerzo por hacer plausible la autoridad de la revelación a través de una explicación de sus contenidos que estuviese en consonancia con la idea de religión natural entonces en boga.¹¹ En la Alemania del siglo XIX la estrategia que encontró más seguidores fue, en cambio, la del historicismo teológico, el cual intentó justificar la universalidad del cristianismo a través de un estudio comparativo histórico-filosófico de las religiones.¹²

El pionero en este tipo de investigación en campo teológico fue un autor perteneciente a la misma generación que Schelling y Hegel: Friedrich Schleiermacher. El principal interés de este teólogo era recuperar para la reflexión científica sobre la religiosidad humana la aportación de las religiones positivas (especialmente la del Cristianismo) que, como ya se dijo, habían sido suplantadas por la teología natural iluminista.¹³ Para lograrlo, Schleiermacher optó por seguir la vía trazada por Schelling, asumiendo su lectura de la historia como medio de autorevelación del Absoluto y tomando las religiones positivas como momentos o fases de ese proceso de revelación.¹⁴

El otro elemento central del intento de Schleiermacher por recuperar las religiones positivas es su definición de religión. Como es bien sabido, el núcleo de la teoría de la religión de Schleiermacher es la intuición (*Anschauung*)¹⁵ inmediata de lo Infinito que el hombre puede alcanzar en su contemplación de lo finito.¹⁶ Cuando dicha intuición se convierte en el punto de referencia desde el que un hombre valora el resto de sus experiencias, entonces –dice Schleiermacher– se puede decir que estamos ante una religión individual.¹⁷

Schleiermacher usa este mismo procedimiento para explicar el surgimiento de las religiones históricas: «Una religión [...] no puede surgir de otro modo si no

¹⁰ Cfr. *ibidem*, 34.

¹¹ Cfr. *ibidem*, 35-37.

¹² Cfr. ZACHHUBER, *The Historical Turn*, 62 y 58.

¹³ Cfr. PANNENBERG, *Storia e problema*, 53-54.

¹⁴ Cfr. ZACHHUBER, *Theology as Science*, 11; H. SÜSKIND, *Der Einfluss Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System*, Mohr, Tübingen 1909.

¹⁵ Cfr. F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1906, 145, 154, 155, entre otras.

¹⁶ Cfr. *ibidem*, 163.

¹⁷ Cfr. *ibidem*.

en cuanto una intuición particular del Universo es puesta [...] al centro de toda la religión y todo en ella es referido a tal intuición». ¹⁸ Esta idea de “intuición central” de las religiones –intuición que Schleiermacher calificaba de “esencia” de tal religión–, ¹⁹ unida a la idea de que las distintas religiones positivas constituyen diferentes fases del proceso de autorevelación del Absoluto fue lo que permitió a este autor alemán desarrollar su estudio comparativo de las religiones en favor del Cristianismo.

En efecto, para Schleiermacher la esencia del Cristianismo –a saber: «la idea que toda cosa finita tiene necesidad de mediaciones superiores para unirse a la Divinidad» ²⁰– coincidía con la idea misma de religión, y por eso se podía decir que la fe cristiana constituía la realización histórica concreta del concepto mismo de religión. De este modo Schleiermacher daba por probada la validez universal del Cristianismo. ²¹

El camino emprendido por Schleiermacher fue seguido por otros pensadores entre los que destaca Ferdinand Christian Baur, fundador de la Escuela exegética de Tubinga. Debido a las raíces hegelianas de su teología, el intento de justificación del Cristianismo de Bauer subrayó todavía más que el de Schleiermacher la teleología de la historia religiosa de la humanidad. ²²

Para Baur la universalidad del Cristianismo también era consecuencia del hecho de constituir la realización histórica concreta de la idea de religión. Para él dicha realización había tenido lugar con la Encarnación la cual, en su opinión, constituía al mismo tiempo la *idea* de la unión entre Dios y el mundo, y la *realización* de esta unidad en la persona histórica de Jesucristo. ²³ Por esta razón el Cristianismo podía ser considerado como el culmen de la historia religiosa de la humanidad.

Sin embargo, a pesar de su aparente éxito, en el trabajo de Baur muy pronto comenzaron a manifestarse una serie de tensiones que pusieron al descubierto los límites del historicismo teológico en general.

¹⁸ *Ibidem*, 160. Cuando la referencia bibliográfica sea a la edición alemana de la obra, significa que la traducción es nuestra.

¹⁹ Cfr. *ibidem*, 173.

²⁰ *Ibidem*, 185.

²¹ Para Schleiermacher el hecho de que el Cristianismo constituya la realización histórica del concepto mismo de religión es, al mismo tiempo, la “demostración” de su validez universal porque, previamente, en su contraposición a la crítica de la razón kantiana, Schleiermacher ya había justificado la autonomía de la religión respecto de la metafísica y de la moral (sobre esta cuestión cfr. PANNENBERG, *Storia e problema*, 55-58).

²² Ofrecemos un ejemplo: «La vida espiritual de las gentes es reconocida en su gran interconexión como un gran todo, conduciendo de este modo a una conciencia más alta de lo divino [...] No tengo miedo del manido cargo de mezclar filosofía e historia. Sin filosofía, para mí la historia permanece para siempre muerta y muda» (F.C. BAUR, *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums*, J. B. Metzler, Stuttgart 1824, vol. 1, XI).

²³ Cfr. ZACHHUBER, *The Historical Turn*, 62.

La primera en aflorar fue la tensión entre el idealismo y el positivismo. Como hemos tenido ocasión de ver, el historicismo alemán surgió al amparo de una filosofía de la historia de corte idealista que parecía resolver exitosamente la dicotomía entre investigación histórica y reflexión filosófica. Sin embargo, muy pronto se hizo evidente –incluso entre los integrantes de la escuela de Tubinga, que se habían formado bajo la guía de Baur– que, en realidad, esta aproximación al problema constituía una apuesta por la filosofía en detrimento de la historia. Ante esta constatación las nuevas generaciones de teólogos abandonaron el idealismo y adoptaron una lectura más positivista de la historia.²⁴

Este giro interpretativo hizo emerger con mayor fuerza otro de los aspectos problemáticos del historicismo teológico: la tensión entre la crítica histórica y la fe religiosa. Mientras había durado la hegemonía del idealismo, el empuje crítico de la exégesis bíblica se había visto frenado por una lectura teleológica de la historia que se ponía al servicio de la justificación racional de la fe. En cambio, a partir de la crisis del idealismo y gracias al surgimiento del nuevo paradigma positivista, la historia pasó a ser percibida como una realidad puramente fáctica y empírica, lo cual le proporcionó a la crítica histórica total libertad de movimientos.²⁵

La última tensión inherente al historicismo teológico en hacer aparición fue la tensión entre dos lecturas contrapuestas de la historia que Zachhuber denomina en su artículo “historia como proceso” e “historia de individuos”. Con estos términos el autor se refiere, por una parte, a la idea de quienes entienden la historia como un proceso evolutivo unitario guiado por una lógica necesaria; y, por otra, a quienes entienden la historia como la suma de una multitud de eventos originados por sujetos históricos individuales sin una meta común.²⁶ En el primer grupo, Zachhuber coloca a Schleiermacher y, sobre todo, a Baur. Sin embargo, contrariamente a lo que se podría pensar, Zachhuber también coloca en este grupo al historicismo positivista de la escuela de Tubinga. Apoyándose en la crítica que Albrecht Ritschl hizo a esta escuela exegética, Zachhuber explica que, a pesar de su rechazo del hegelianismo, la escuela de Tubinga no logró superar la concepción procesual de la historia a la que se oponía. Al excluir categóricamente la posibilidad de que en la historia pudiesen emerger auténticas novedades (como, por ejemplo, los milagros), y al mantenerse firmes en su idea de que todo puede ser explicado sobre la base de lo anteriormente sucedido, los exégetas de Tubinga demostraron seguir entendiendo la historia como un proceso cuasi-natural.²⁷

Al inicio de nuestro artículo dijimos que la pregunta central del historicismo es la pregunta acerca de cuál es la verdad que da unidad a la multiplicidad de

²⁴ Cfr. *ibidem*, 62-63.

²⁵ Cfr. *ibidem*, 63-65.

²⁶ Cfr. *ibidem*, 66.

²⁷ Cfr. *ibidem*, 65-67.

hechos particulares que constituyen la historia. Tras esta breve presentación de los primeros y, en cierto modo, paradigmáticos tentativos por aportar una solución a la cuestión, podríamos afirmar que, tanto en su versión idealista como en su versión positivista, el historicismo responde a la cuestión interpretando los eventos particulares de la historia como momentos de un proceso unitario. En el caso del idealismo, se trataría de un proceso consciente (o, dicho de modo más preciso, de un proceso de adquisición de consciencia). En el caso del positivismo, se trataría de un proceso inconsciente. Pero en ambos casos se trataría de un proceso guiado por una lógica necesaria en la que no habría espacio para la libertad de individuos históricos particulares.

En este sentido la gran pregunta que el historicismo alemán –lo mismo que otras corrientes de pensamiento derivadas de él como, por ejemplo, el materialismo histórico– dejó sin responder podría ser formulada del siguiente modo: ¿cuáles tendrían que ser las bases de la teología de la historia para que la afirmación de la existencia de una finalidad intrínseca a la historia no implicase necesariamente la eliminación de la singularidad de los sujetos históricos? O, dicho de otro modo, ¿de qué presupuestos habría que partir para que la afirmación de que la historia está orientada hacia un fin determinado no fuese incompatible con la afirmación de que los sujetos históricos particulares son verdaderamente libres?

A continuación procuraremos responder esta pregunta bajo la guía de otro teólogo alemán ampliamente conocido por su interés en el tema: Joseph Ratzinger.²⁸

II. LA TELEOLOGÍA DE LA HISTORIA

Siguiendo a Aristóteles,²⁹ para Ratzinger el tiempo –lo mismo que ese tipo peculiar de temporalidad al que llamamos historia– es, ante todo, medida del cambio, pero de un cambio que no es sólo accidental sino, fundamentalmente, esencial.

²⁸ Los autores que han hablado acerca del interés de Joseph Ratzinger por la relación entre la verdad y la historia son muchos. Sirva de muestra esta cita: “La difesa del legame inscindibile tra fede cristiana e verità, tra dimensione storico-salvifica del messaggio cristiano e livello ontologico rappresenta uno dei cardini dell’intera riflessione teologica di Ratzinger, presente fin dalle prime opere (cfr. *Der Gott des Glaubens*), ripreso in Introduzione al cristianesimo e affrontato poi dettagliatamente in diversi articoli riuniti successivamente nella *Theologische Prinzipienlehre*” (A. BELLANDI, *Fede cristiana come “stare e comprendere”. La giustificazione dei fondamenti della fede in Joseph Ratzinger*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996, 105-106, nota 17). Para un elenco de otros autores que también se han pronunciado al respecto, cfr. I. TROCONIS, *Dimensión histórica y dimensión ontológica del cumplimiento del hombre. La salvación cristiana según Joseph Ratzinger* (tesis de doctorado), Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma 2017, 13, nota 3.

²⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, libro IV, 221 a 1.

En otras palabras: para el autor alemán la temporalidad y la historia son, ante todo, movimiento de autocompletamiento del ser creado.³⁰

Por eso, con el fin de entender con profundidad la teología de la historia de Joseph Ratzinger, comenzaremos estudiando su ontología y su idea de Creación.

La comprensión ratzingeriana de la Creación y del ser creado dependen, en gran parte, del pensamiento del teólogo medieval al que Ratzinger dedicó su trabajo de habilitación para la libre docencia: san Buenaventura de *Bagnoreggio*.³¹

La cosmovisión de san Buenaventura se caracteriza por ser marcadamente dinámica. En su *Habilitationsschrift* Ratzinger explica que dicha dinamicidad es consecuencia de la relectura que el santo franciscano hizo del esquema patrístico del *exitus-reditus* a la luz de una comprensión “lógica” de Dios. Por comprensión “lógica” de Dios nos referimos aquí al intento bonaventuriano de explicar el Logos divino en analogía con la palabra humana. Esta comparación es común entre los Padres de la Iglesia. Se encuentra, por ejemplo, en la teología trinitaria pre-nicena y también en la de san Agustín de Hipona, que es de quien probablemente la tomó Buenaventura.³²

Sin embargo, Ratzinger sostiene que la propuesta del teólogo franciscano resulta novedosa respecto a las precedentes versiones griega y agustiniana de la misma. Para él la originalidad de san Buenaventura está en haber puesto como eje central de la analogía entre palabra humana y palabra divina no al *verbum intelligibile* (o palabra interior) –equiparable al Hijo en su procesión eterna del Padre *per viam rationem*– como hacía san Agustín, sino al *verbum medium* y al *verbum sensibile*, es decir, al Logos eterno en su predisposición o tendencia a expresarse hacia fuera; en otras palabras: tanto al Logos como arquetipo de la creación, como al Logos que ha asumido una naturaleza humana.³³

³⁰ «Geschöpflichkeit bedeutet dann im Unterschied zur griechischen Wesenhaftigkeit das Herkommen nicht von einer ruhenden Idee, sondern von einer schöpferischen Freiheit und schließt damit *Zeitlichkeit des Seins positiv als die Weise seines Sich-Völlziehens, Geschichte als Wesentlichkeit* und nicht bloß als Akzidentalität mit ein, aber doch so, daß Zeit im Creator Spiritus ihre Einheit hat und als Abfolge im Nacheinander dennoch Kontinuität des Seins ist» (J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamental-Theologie*, Erich Wewel Verlag, München 1982, 169). El subrayado es mío. Recogemos el texto de la edición alemana porque en la castellana la idea de la temporalidad como forma del autocompletamiento del ser queda algo diluida.

³¹ Me refero al trabajo de 1959 *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras* (cfr. J. RATZINGER, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras* en IDEM, *Gesammelte Schriften II. Band: Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*, Herder, Freiburg im Breisgau - Basel - Wien 2009).

³² Cfr. J. RATZINGER, *El concepto de revelación y la teología de la historia de Buenaventura* en IDEM, *Obras Completas II. Comprensión de la Revelación y la Teología de la Historia de san Buenaventura*, Bac, Madrid 2013, 76.

³³ Cfr. *ibidem*, 78-79.

Este traslado del significado del término Logos del ámbito de la razón al ámbito de la palabra –a la cual le es esencial la dimensión comunicativa– resulta de gran importancia para nuestra cuestión pues, además de acentuar la función expresiva del Logos divino (su tendencia al *exitus* o, en terminología bonaventuriana, a la *expressio*), también hace que la tendencia hacia Dios (el *reditus* o *reductio*) se convierta en una característica esencial del mundo. Es decir, san Buenaventura pudo presentar el ser creado como una realidad que posee una tendencia dinámica a salir de sí mismo para dirigirse a Dios gracias a que antes lo había caracterizado como obra (*expressio*) de un arquetipo (el Logos divino) que posee como característica propia el ser “*ut alias exprimentem*”,³⁴ el poseer una apertura esencial hacia fuera:

La tendencia a hacerse sonido y manifestarse que es propia de la palabra humana se convierte en fundamento de la analogía con la Palabra eterna. Con ello está dada una nueva especulación sobre la palabra que sin duda es fundamentalmente distinta tanto del pensamiento agustiniano sobre el Logos como del griego. (...) Según esto, la Verdad eterna, Dios, posee de antemano una cierta apertura esencial hacia fuera. Tiende a expresarse, a «hacerse sonido» –ésta es sobre todo una de las ideas fundamentales del precioso librito *De reductione artium ad theologiam*–. Al mencionar este título (...) se roza a la vez la convicción que guiaba a Buenaventura al desarrollar la teología de la palabra que se acaba de bosquejar: la tendencia de toda verdad a manifestarse no es todavía el último estadio de este complejo de ideas (...), sino que el *télos* hacia el que él apunta se expresa en una sola palabra, “*reductio*”.³⁵

De este modo hemos venido a dar también con lo que Ratzinger considera el fin de la historia universal según el doctor franciscano:³⁶ la *reductio* o retorno a Dios.

La cosmovisión dinámica de san Buenaventura fue ampliamente asumida por Joseph Ratzinger. Esta influencia se nota, sobre todo, en la idea ratzingeriana del cosmos como historia, explícitamente afirmada tanto en obras de los primeros años de su vida académica (por ejemplo, *Introducción al Cristianismo*) como en las que escribió pocos años antes de ser elegido Romano Pontífice (por ejemplo, *El espíritu de la Liturgia*). Veamos un ejemplo:

El cosmos no es una especie de edificio ya completo, no es un recipiente apoyado en sí mismo, en el que, en el mejor de los casos, puede desarrollarse la historia. Es en sí mismo movimiento [*Er ist selbst Bewegung*] que transcurre desde un origen hacia

³⁴ BUENAVENTURA *I Sent d.27 p.2 dub.2 resp* en IDEM, *Opera Omnia*, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Firenze 1883, I, 491; en RATZINGER, *El concepto de revelación*, 79.

³⁵ RATZINGER, *El concepto de revelación*, 79.

³⁶ En este pasaje Ratzinger habla de historia *universal* en sentido amplio, para referirse al movimiento de autocompletamiento del cosmos en su totalidad (cfr. *ibidem*, 80).

una meta final. En cierta manera es en sí mismo historia [*Er ist in gewisser Weise selbst Geschichte*].³⁷

Pero la huella que el pensador medieval dejó en Joseph Ratzinger también se manifiesta en otro tema recurrente de su teología que se halla estrechamente vinculado al anterior: el de la tendencia innata del ser finito a la unión con Dios, tendencia que significa que las criaturas sólo hallan su cumplimiento entrando en comunión con su Creador. Veamos un ejemplo: «un ser que se entiende verdaderamente, comprende que en su ser mismo no se pertenece, que llega a sí mismo cuando sale de sí mismo y vuelve a orientarse como referibilidad en su verdadera originalidad».³⁸

A la luz de estas ideas podemos concluir que el primer pilar de la comprensión ratzingeriana de la historia es el hecho de que el ser finito no es estático sino dinámico, y que dicha dinamicidad tiene una dirección concreta –la salida de sí mismo hacia Dios–, la cual es consecuencia del hecho de ser obra de una Palabra que también se caracteriza por su apertura hacia al otro y por la donación total al Padre.

III. LA SINGULARIDAD DEL SER FINITO

Lo dicho sobre la noción ratzingeriana de la historia como “movimiento de autocompletamiento del ser” nos sirve para introducir el que hemos identificado como segundo elemento de la problemática historicista, a saber: la cuestión de la singularidad de los sujetos históricos particulares.

En efecto, tanto la caracterización del Logos divino como un “*ut alias experimentem*”, como la caracterización de la Creación como una realidad que halla su cumplimiento en un movimiento de autotranscendencia, postulan la existencia de una alteridad real entre el ser finito y Dios, pues allí donde no existe tal alteridad no puede haber ni comunicación ni relación.

Ratzinger afronta esta cuestión de un modo más explícito en un conocido pasaje de *Introducción al Cristianismo* titulado “La primacía del Logos”, que contiene una interesante comparación de la cosmovisión cristiana con la idealista. El autor alemán explica que una de las primeras cosas que la fe en la creación, lo

³⁷ J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, en IDEM, *Obras Completas XI. Teología de la liturgia*, Bac, Madrid 2012, 16 [RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, en IDEM, *Gesammelte Schriften XI. Band: Theologie der Liturgie*, Herder, Freiburg im Breisgau - Basel - Wien 2008, 44]. El texto de *Introducción al Cristianismo* al que nos referimos es el siguiente: «Afirmamos positivamente que el cosmos es movimiento; que no sólo se da en él una historia, sino que él mismo es historia: no sólo forma el escenario de la historia humana, sino que es también antes de ella y con ella “historia”» (J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1987, 280).

³⁸ RATZINGER, *Introducción*, 158-159.

mismo que la observación científica, descubren en el mundo es su inteligibilidad, la cual es indicio del hecho que éste procede de un Espíritu subjetivo: «La fe en la creación significa que estamos convencidos de que ese espíritu objetivo [que es cada criatura] es imagen [*Abdruck*] y expresión [*Ausdruck*] del espíritu subjetivo, y de que la estructura conceptual del ser en la que nosotros pensamos después [*nachdenken*], es expresión de la idea creadora anterior [*Vordenkens*] por la que existen las cosas». ³⁹ Hasta aquí la *Weltanschauung* cristiana parece coincidir de lleno con la idealista.

Sin embargo, tal semejanza es sólo parcial. Como Ratzinger explica a continuación, si bien es cierto que para ambas cosmovisiones los seres finitos son pensamiento objetivado, para el Idealismo lo son a la manera de momentos o contenidos de la Conciencia que los piensa, mientras que en el Cristianismo son «ser-pensado» que ha sido liberado en la autonomía de su propio ser, gracias a lo cual constituyen «verdadero ser-en-sí-mismo». Ésta es la no pequeña diferencia que separa a ambas cosmovisiones:

La fe cristiana en Dios no coincide ni con una ni con otra solución [Materialismo e Idealismo]. También ella afirma que el ser es ser-pensado [*Gedachtsein*]. La misma materia apunta [*verweist*] al Pensamiento [*Denken*]⁴⁰ que está por encima de ella como a lo precedente y más original. Pero la fe cristiana en Dios se levanta también en contra de una conciencia [*Bewusstseins*] que todo lo abarca. El ser es ser-pensado, dice la fe, pero no de modo que la idea permanezca sólo idea, que la apariencia de autonomía se muestre al atento observador como pura apariencia. La fe cristiana afirma que las cosas son seres-pensados por una conciencia creadora, por una libertad creadora, y que esa conciencia creadora que lleva todas las cosas libera lo pensado en la libertad de su propio y autónomo ser. Por eso supera todo idealismo puro. Mientras que éste, como hemos visto, considera lo real como contenido de una única conciencia, para la fe cristiana lo que lleva a todas las cosas es una libertad creadora que coloca lo pensado en la libertad de su propio ser, de modo que éste es, por una parte, ser pensado y por la otra verdadero ser-en-sí-mismo [*wahres Selbersein*].⁴¹

Un poco más adelante dentro del mismo texto Ratzinger explica el fundamento de esta diferencia, el cual tiene que ver con la concepción de lo divino que subyace a cada una de estas posturas. A diferencia del Idealismo, para el Cristianismo Dios no sólo es Logos o Conciencia (*Bewusstsein*), sino que también es Libertad y

³⁹ *Ibidem*, 124 [RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, 149]. En otro pasaje de la misma obra Ratzinger vuelve a referirse a esta idea hablando de la «diafanidad del ser, que como ser pensado alude a un pensar» (*Introducción*, 125).

⁴⁰ Aquí hemos prescindido del término empleado por la edición española de *Einführung* (la cual traduce «Denken» por «Ser»), para mantener el significado del original alemán.

⁴¹ RATZINGER, *Introducción*, 129 [*Einführung*, 153].

Amor. Dios puede dar origen a cosas distintas de sí mismo porque no sólo piensa sino que también ama:

Ese pensar creador que para nosotros es supuesto y fundamento de todo ser, es en realidad consciente pensar de sí mismo, y que no sólo se conoce a sí mismo, sino a todo su pensamiento. Además este pensar no solo conoce, sino que ama; *es creador porque es amor, y porque no sólo piensa, sino que ama, coloca su pensamiento en la libertad de su propio ser, lo objetiviza, lo hace ser*. Todo esto significa que ese pensar sabe su pensamiento en su ser mismo, que ama y que amablemente lo lleva.⁴²

Con esto queda de manifiesto la base teológica sobre la que Ratzinger fundamenta la existencia de individualidades reales en el ámbito del ser finito. Ahora bien, ¿cómo explica el autor alemán que estos seres finitos puedan ser principio de su propio obrar? Es decir, ¿cómo explica que sean seres libres y, en cuanto tales, verdaderos agentes históricos?

IV. LA LIBERTAD DEL SER FINITO

Para Joseph Ratzinger la existencia de seres finitos libres no es algo que deba ser demostrado, se trata de un dato de hecho. Siguiendo a san Buenaventura, en un artículo de 1962 escrito con ocasión del setenta cumpleaños de su *Doktorvater* Gottlieb Söhngen,⁴³ Ratzinger habla de la existencia de tres tipos de decursos o eventos que tienen lugar en el mundo: los que responden al “curso natural” de la realidad (es decir, los que ocurren a partir de las leyes ordinarias de la naturaleza), los que responden a un “curso o proceso maravilloso” (es decir, los que tienen su origen en intervenciones extraordinarias de Dios en la historia) y los que responden a un “curso voluntario” (es decir, los que se derivan del querer libre del hombre).⁴⁴ Esta clasificación tripartita significa que para Ratzinger, lo mismo que para el doctor franciscano, la acción humana no puede ser explicada solamente a partir de la categoría de lo natural, sino que también pertenece a la categoría del espíritu, que es la categoría de lo libre.⁴⁵ Es decir, el autor alemán da por hecho que el hombre no sólo es un ser-en-sí mismo realmente distinto de Dios, sino que

⁴² *Ibidem*, 130-131 [*Einführung*, 154-155]. El subrayado es nuestro. Por esta razón, a Ratzinger le gusta repetir que el amor de Dios es el «verdadero “terreno” sobre el que se asienta toda la realidad» (cfr., por ejemplo, J. RATZINGER, *Creación y pecado*, Eunsa, Pamplona 1992, 94).

⁴³ Nos referimos al texto *Gratia praesupponit naturam*, que más tarde fue recogido en el volumen: *Dogma und Verkündigung*, Kösel, München 1973 (traducción castellana: *Palabra en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1976).

⁴⁴ Cfr. RATZINGER, *Palabra en la Iglesia*, 138-139.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*.

además tiene la capacidad de ser principio de su propio obrar y, por lo tanto, de ser un verdadero agente histórico.

En este sentido, la aportación de Ratzinger a nuestra cuestión no está tanto en haber demostrado la existencia de seres finitos verdaderamente libres (cosa que de hecho no hace), sino en haber dado razón de la fuente y del sentido de dicha libertad.

Otro texto en el que Ratzinger habla de la capacidad humana de ser principio de su propio obrar es su ya citada *Habilitationsschrift* sobre el concepto de revelación de san Buenaventura. Allí Ratzinger explica que para el autor medieval, lo mismo que para san Agustín,⁴⁶ la característica principal del hombre es el hecho de ser “imagen de Dios”, lo cual significa que, a diferencia de los seres irracionales, que sólo son *umbra* o *vestigium* de Dios (es decir, seres para los que Dios es tan sólo la causa de su ser), el hombre es *imago Dei* porque no sólo tiene a Dios como causa (relación descendente), sino que para el hombre Dios también puede ser objeto de sus actos de conocimiento y amor (relación ascendente):⁴⁷

Para “vestigio” y “sombra” Dios es sólo “causa”, mientras que para imagen es también “objeto de conocimiento” (*obiectum*).⁴⁸ De modo que la semejanza con Dios significa estar vuelto a Dios, conocimiento de Dios. No significa un estado o un rango de un ser cerrado en sí mismo, sino que significa la apertura [*die Offenheit*] de un ser para con Dios, significa una relación [*eine Beziehung*] de conocimiento y amor de Dios. Esto se expresa en la definición agustiniana de “imagen”, repetida una y otra vez de las formas más diversas: el ser-imagen-de-Dios del hombre consiste en que es capaz de captar a Dios en conocimiento y amor.⁴⁹ De aquí se sigue de suyo la poderosa dinámica que alienta en el concepto bonaventuriano de *imago*: “imagen” no sólo designa una relación, sino –en la medida en que aquí abajo (y ya en el Paraíso) esta relación está rota y es incompleta⁵⁰– un movimiento, un anhelo de unidad plena con Dios. En esta medida, la doctrina de la semejanza divina del hombre es idéntica a la doctrina del anhelo natural [*natürlichen Sehnsucht*] del hombre hacia Dios.⁵¹

⁴⁶ Acerca de la relación entre la doctrina agustiniana del hombre como *imago Dei* y su versión bonaventuriana, cfr. *Luz e iluminación. Consideraciones sobre el puesto y el desarrollo del tema en la historia de las ideas de Occidente* en: J. RATZINGER, *Obras Completas II. Comprensión de la Revelación y la Teología de la Historia de san Buenaventura*, BAC, Madrid 2013, 654-656. Allí Ratzinger pone además de relieve la dependencia de la propuesta antropológica de estos dos santos respecto de la doctrina de la iluminación.

⁴⁷ Otra obra en la que Ratzinger emplea ampliamente esta categoría es *Creación y pecado* (Eunsa, Pamplona 199). Cfr., por ejemplo, las páginas 72-73.

⁴⁸ Cfr. BUENAVENTURA, *De scientia Christi*, q.4 c (en IDEM, *Opera Omnia*, vol. V, 24a).

⁴⁹ Cfr., entre otros: AGUSTÍN, *De Trinitate* XIV, 8, 11.

⁵⁰ Cfr. BUENAVENTURA, *In II Libros Sententiarum* d.23 a.2 q.3 c.

⁵¹ RATZINGER, *El concepto de revelación*, 261-262 [*Offenbarungsverständnis*, 320-321]

Como se puede ver en este texto, la condición de *imago Dei* pertenece estrictamente al ámbito del conocimiento y del amor, pues se refiere a la capacidad humana de ascender hasta Dios, así como a la apertura del hombre para con Dios y a la orientación o «anhelo» innatos que la inteligencia y la voluntad humanas tienen hacia la unión plena con Dios. Esto significa que el hombre no sólo es el único ser finito que, en cuanto dotado de libre albedrío, es auténtico sujeto histórico, sino que significa que el hombre es también el “lugar” en el que el universo creado tiende hacia Dios.

Este conjunto de ideas está ampliamente presente en las restantes obras de Joseph Ratzinger bajo los conceptos de “espíritu” y de “persona”. En efecto, el autor alemán emplea ambos términos para referirse a la capacidad del hombre para la relación,⁵² para indicar su apertura existencial al todo y al infinito,⁵³ para señalar su radical referencia hacia lo que está más allá de sí mismo,⁵⁴ y para referirse a su condición intermedia entre lo natural y lo sobrenatural.⁵⁵ Un ejemplo:

La apertura [*die Offenheit*], la relación [*die Bezogenheit*] a la totalidad, pertenecen a la esencia del espíritu, que llega a ser él mismo precisamente no por ser simplemente, sino por extender su brazo más allá de sí. Es en la propia superación como se posee; sólo estando con y en el otro llega a sí. O, por decirlo de otra forma, el estar-en-y-con-el-otro [*Das Beim-Andern-Sein*] es su forma de estar en y consigo mismo [*sich selbst zu sein*].⁵⁶

Para Ratzinger esta apertura existencial y esta capacidad humana de tener a Dios como objeto de sus actos de conocimiento y de amor –en lo cual se manifiesta su libre albedrío– son fruto de lo que nuestro autor, tomando prestada la expresión de Pieter Frans Smulders,⁵⁷ ha denominado en uno de sus escritos “creación especial”. El texto al que nos referimos aparece en un artículo suyo de 1968 titulado *La fe en la creación y la teoría de la evolución*:

Si hay algo que no podemos representarnos como una actividad artesanal por parte de Dios es la creación del espíritu. Si creación es equivalente a dependencia del ser, creación especial es dependencia especial (P. F. Smulders, *Theologie und Evolution, Versuch über Teilhard de Chardin*, Driewer, Essen 1963, 96). La consideración de que el hom-

⁵² Cfr., entre otros: IDEM, *Palabra en la Iglesia*, 171; IDEM, *Fe, verdad y tolerancia*, Sígueme, Salamanca 2005², 212-213.

⁵³ Cfr., entre otros: IDEM, *Introducción*, 201-202, IDEM, *Escatología: la muerte y la vida eterna*, en IDEM, *Obras Completas X. Resurrección y vida eterna*, Bac, Madrid 2017, 140;

⁵⁴ Cfr., entre otros: IDEM, *Palabra en la Iglesia*, 176-177; IDEM, *Escatología*, 140;

⁵⁵ Cfr., entre otros: IDEM, *Palabra en la Iglesia*, 139.

⁵⁶ *Ibidem*, 176-177 [IDEM, *Dogma und Verkündigung*, 219-220].

⁵⁷ Cfr. P. F. SMULDERS, *Theologie und Evolution, Versuch über Teilhard de Chardin*, Driewer, Essen 1963, 96.

bre ha sido creado por Dios de una manera más específica y más directa que el resto de las cosas significa, expresado de una forma menos plástica, simplemente que el hombre ha sido querido por Dios de una manera especial: no solamente como un ser que «existe», sino como un ser que le conoce; no sólo como figura en la que él ha pensado, sino como existencia que puede a su vez pensar en él. A esta manera especial del ser conocido y querido el hombre por parte de Dios la llamamos nosotros creación especial.⁵⁸

Lo primero que encontramos en este texto es lo que hemos venido diciendo hasta ahora: que la característica que distingue al hombre de los demás seres finitos es su capacidad para dirigirse a Dios. El hombre no sólo es un ser que “existe”, sino que también es un ser que conoce a Dios, es una “existencia” que puede pensar en Él.

Pero aquí Ratzinger nos indica también algo más. Por una parte, nos dice que esa capacidad del hombre es fruto de un querer explícito de Dios, que es de quien procede el peculiar modo de ser de cada criatura. Dios, que crea con su conocimiento y con su amor, ha conocido y querido al hombre de esta “manera especial”. Por otra parte, Ratzinger nos hace ver que ser querido y conocido de este modo por parte de Dios equivale a ser querido «de una manera más específica y más directa que el resto de las cosas». En efecto, por parte Dios el dotar a una criatura de la capacidad de dirigirse a Él con su conocimiento y su amor equivale a querer ser amado y conocido por esa criatura en particular y, por lo tanto, a querer a dicha criatura en su propia singularidad.

Esta idea se repite en otras obras en las que Ratzinger habla sobre la peculiaridad del ser del hombre. Un ejemplo de *Jesús de Nazaret*: «La idea de que Dios ha creado a *cada hombre en particular*, forma parte de la imagen bíblica del hombre. *Todo hombre* es singular y como tal *expresamente querido* por Dios. Él conoce a *cada individuo*».⁵⁹

En *Introducción al Cristianismo* Ratzinger explica que se trata de dos caras de una misma moneda: el ser *capax Dei* y el ser conocido y querido de modo especial por parte de Dios no son dos cosas distintas, sino que constituyen un único hecho, contemplado desde puntos de vista distintos:

Lo que diferencia al hombre, considerado desde arriba, es el ser interpelado y llamado por Dios, el ser interlocutor de Dios. Visto desde abajo, consiste en que el hombre es el ser que puede pensar en Dios, el ser abierto a la trascendencia (...) “Tener un alma espiritual” significa ser querido, conocido y amado especialmente por Dios; tener un alma espiritual es ser llamado por Dios a un diálogo eterno, ser capaz de conocer a Dios y de responderle.⁶⁰

⁵⁸ RATZINGER, *Palabra en la Iglesia*, 129.

⁵⁹ J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret: Desde el Bautismo a la Transfiguración*, en IDEM, *Obras Completas VI/1. Jesús de Nazaret*, Bac, Madrid 2015, 212-213. El subrayado es nuestro.

⁶⁰ RATZINGER, *Introducción*, 314.

A la luz de estos hechos podríamos concluir que para Ratzinger el libre albedrío del hombre es fruto del hecho de que Dios lo haya creado con el objetivo de que pueda entrar en comunión personal con Él. Por eso lo ha dotado de un alma espiritual que no es otra cosa que la apertura de su existencia, apertura que le da la capacidad de ir más allá de sí mismo y de trascenderse, pero no en una dirección cualquiera, sino en la dirección concreta a la que tienden su inteligencia y su voluntad: hacia la Verdad y el Bien que Dios es.

Con esto queda dicho cuáles son para Joseph Ratzinger el origen y el fin de la libertad humana y, con ello, cuáles son los presupuestos teológicos de los que habría que partir para que la afirmación de que la historia posee una orientación determinada no resulte incompatible con la afirmación de la existencia de seres finitos verdaderamente libres.

Sin embargo, antes de presentar las conclusiones del artículo nos gustaría señalar una última característica de la teología ratzingeriana de la historia.

Nos referimos al hecho de que para Ratzinger el hombre es causa no sólo de su propio cumplimiento ontológico individual. Para el autor alemán, la libertad humana también constituye el motor que hace avanzar *la totalidad del cosmos* hacia su plenitud.

Al hablar de la doctrina bonaventuriana de la Creación como *expressio* divina vimos que el cosmos alcanza su cumplimiento en la comunión con Dios. Al examinar, en cambio, la doctrina de la semejanza divina del hombre, vimos que él es la única criatura capacitada para tener una relación ascendente con Dios. Si esto es así, entonces ¿cómo explica Ratzinger el modo en el que el resto del cosmos alcanza su cumplimiento?

La respuesta tiene que ver con la constitución de lo humano. En *El espíritu de la Liturgia* Ratzinger nos recuerda que el hombre es esa criatura en la que lo material y lo orgánico se encuentran unidos a lo espiritual.⁶¹ Apoyándose en la noción de alma elaborada por santo Tomás de Aquino,⁶² Ratzinger explica que, en cuanto *forma corporis* o entelequia, el alma se encuentra totalmente unida al elemento material al que informa; pero que, en la medida en que es espiritual (es decir, en la medida en que posee una apertura existencial hacia Dios), el alma trasciende a ese elemento material. Esta doble condición del alma humana –por una parte, su condición de forma del cuerpo, y por otra, su condición espiritual– es la que determina que esté en condiciones de hacer que el mundo se sobrepase a sí mismo y se oriente en la dirección que ella le marque.⁶³

⁶¹ Cfr. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, 53.

⁶² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I q.76 a.1 in c.

⁶³ «Según Tomás es en esa *anima* donde el mundo material encuentra su sentido, precisamente gracias a que en el hombre tiende hacia Dios» (RATZINGER, *Escatología*, 139). Sobre el espíritu

A la luz de estas ideas se entienden mejor las palabras de Ratzinger antes citadas en las que afirma que el cosmos mismo es historia: «Afirmamos positivamente que el cosmos es movimiento; que no sólo se da en él una historia, sino que él mismo es historia: no sólo forma el escenario de la historia humana, sino que es también antes de ella y con ella “historia”». ⁶⁴

V. CONCLUSIONES

Durante el siglo XIX y con el objetivo de justificar la validez universal del cristianismo, el historicismo teológico alemán elaboró una comprensión de la historia religiosa de la humanidad de matriz idealista que al inicio pareció proporcionar la solución que se buscaba, pero que posteriormente dio origen a una serie de tensiones difíciles de solucionar dentro de ese marco conceptual: en primer lugar, la tensión entre la lectura idealista y la lectura positivista de la historia; en segundo lugar, la tensión entre la fe religiosa que se buscaba proteger y la crítica histórica con la que se la acabó atacando; y, por último, la tensión entre la noción de proceso con la que pretendía dar una unidad teológica a la historia y la libertad real de los sujetos históricos contra la que esta lectura atentaba.

Con el fin de encontrar algunas claves teológicas que nos permitieran conjugar una visión unitaria de la historia con la existencia de sujetos particulares verdaderamente libres, examinamos la teología de la historia de Joseph Ratzinger. Estudiando su pensamiento encontramos las siguientes claves:

Vimos que el entender a Dios no sólo como Pensamiento o Conciencia, sino también como Amor y Libertad, permite defender la existencia de seres individuales finitos.

Vimos también que el subrayar la dimensión relacional y de autodonación de las Personas trinitarias (concretamente del Logos divino) permite a Ratzinger proponer una concepción dinámica del mundo creado según la cual el cosmos alcanza su plenitud en una superación de sí mismo orientada a la relación con Dios.

Comprobamos que sostener que Dios ha querido de modo particular y personal la existencia de algunas criaturas que puedan entrar en comunión con Él (criaturas para las que, por lo tanto, Dios constituye el objeto de sus potencias espirituales) permite defender la existencia de sujetos particulares verdaderamente libres, cuya libertad posee un sentido determinado.

Constatamos que definir la dimensión espiritual del hombre como forma sustancial de su cuerpo (*anima forma corporis*) permite explicar cómo es posible que el cosmos material alcance la unión con Dios en la que éste halla cumplimiento.

humano como “lugar” en el que lo cósmico es asumido por el movimiento de la libertad, cfr. también *ibidem*, 164-165.

⁶⁴ RATZINGER, *Introducción*, 280.

Estas son algunas de las claves que Joseph Ratzinger nos ofrece para entender cómo la historia puede ser “historia de individuos” y, al mismo tiempo, poseer una dirección determinada. Resumiendo estas claves en una frase podríamos decir que para el autor alemán esto es posible porque el Dios de la libertad es capaz de crear libertades finitas que asuman libremente la tendencia natural de su ser y que, sin embargo, no tengan la capacidad de disponer de dicha tendencia.

Evidentemente, estas ideas no agotan todo el pensamiento de Ratzinger sobre el tema. Lo que hemos dicho no quiere significar que el autor alemán considere que el hombre pueda alcanzar a Dios con sus solas fuerzas. Como toda relación interpersonal, también la relación del hombre con Dios requiere de la confluencia de *dos* libertades –la del hombre y la de Dios–, no sólo de una. Además, en la teología de Ratzinger también está ampliamente presente la idea de que, tras el pecado original, las capacidades espirituales del hombre han quedado debilitadas; por lo que ahora la ayuda de Dios es, si cabe, todavía más necesaria para el hombre. Sin embargo, la riqueza y complejidad de esta temática es tal que requeriría de un estudio aparte. Por esta razón no la afrontaremos en esta sede. En esta oportunidad baste con lo dicho para ofrecer una visión de conjunto sobre la comprensión ratzingeriana de la verdad de la historia.

ABSTRACT

Con el objetivo de defender la universalidad de la Revelación cristiana, el historicismo teológico adquirió una gran importancia en Alemania durante el siglo XIX. Tras explicar a grandes rasgos en qué consistió esta corriente y tras señalar algunas tensiones difíciles de resolver al interno de su marco conceptual, en el presente artículo exploramos algunos elementos de la cosmovisión y de la antropología de Joseph Ratzinger que podrían resultar especialmente útiles para resolver dichas tensiones.

During the nineteenth-century, Theological historicism appeared in Germany with the aim of defending the universal validity of Christian Revelation. After examining the principal traits and internal tensions of this theological movement, in this paper we will examine some elements of Joseph Ratzinger's understanding of human being and Creation that could shed light on the problematic aspects of Theological historicism.