

En memoria del P. Ricardo Franco

El día 7 de febrero fallecía de infarto el P. Ricardo Franco. Había nacido en Sevilla el 19 de junio de 1920. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1936, en Loulé (Portugal), continuando estudios clásicos en el Puerto de Santa María, donde posteriormente dio clases de humanidades. Licenciado en filosofía en la facultad de que los jesuitas tenían por entonces en Chamartín de la Rosa (Madrid), enseñó latín y teodicea en el Seminario menor de Granada. Tras doctorarse en teología en la Universidad Gregoriana en 1955, empezó a enseñar en la Facultad de Teología de Granada, y continuaba haciéndolo en el presente curso 1994-1995, aunque ahora ya como emérito, en sus cursos sobre *Historia de la teología*. Antes había enseñado diversos tratados, como el *De Deo Uno*, *De gratia* y *De paenitentia*. Colaboró en varias revistas científicas y, asiduamente, en la revista «Proyección», de cuyo Consejo de redacción formó parte durante muchos años. Fue rector de la Facultad de Teología en los años 1966-1968. Poseía la encomienda con placa de Alfonso X el Sabio, distinción que le había sido concedida el 1 de octubre de 1974.

Junto al amigo, vamos a echar siempre de menos a un lúcido intelectual, agudo, brillante e inquieto, del que se ha escrito con razón que fue siempre el defensor de una concepción dinámica del pensamiento, de la filosofía, de la cultura y de la teología.

La reflexión teológica de R. Franco

En homenaje póstumo al P. Ricardo Franco, reproducimos a continuación algunos de los últimos párrafos escritos por él que nos han parecido más significativos; todos ellos son de gran interés para nosotros, unos por su carácter autobiográfico, sin duda los más apropiados para estas páginas de

despedida, y otros porque reflejan la evolución del pensamiento de este teólogo desaparecido. En la selección y ordenamiento de estos párrafos, que es convencional, he intentado reunir aquellos que se refieren a las cosas de las que nos hablaba últimamente con mayor frecuencia o que se encuentran entre sus papeles.

Apunte autobiográfico

«El despertar de la conciencia crítica creo que se lo debo al P. Hellín, a pesar de su orientación estrictamente escolástica y suareciana¹». «...Una vez pregunté en privado qué era la «filosofía perenne» y me contestó: "Hijo, que existe Dios y que el alma es inmortal y eso es todo". En filosofía no salíamos del campo de la razón analítica y por supuesto todas las críticas a la razón que ya habían tenido lugar, estaban ausentes de nuestra formación y la filosofía que estudiábamos estaba completamente descontextualizada, como si no existiera otra y como si no tuviera padre ni madre. Kant era despachado, en una tesis de diez páginas, como absurdo y contradictorio y no leíamos de él ni una página, ni se le ocurrió a nadie que el Prof. Morente, ya sacerdote, que estuvo algún tiempo en la casa, nos diera algunas conferencias sobre Kant, al que tan bien conocía».

«En teología empezaba a despertar el sentido de la interpretación crítica de los textos, aunque la hermenéutica tardaría en llegar. El P. José A. de Aldama era, entonces, defensor de una escolástica moderada, en la que los textos de la Escritura y de la tradición no eran "argumentos", sino "fuentes", que expresaban, de forma distinta, lo que después definirían los dogmas. Esto abría, sin duda, nuevas perspectivas a la lectura de los Padres, aunque no se aplicaba de forma consecuyente a la interpretación de los dogmas, ni tampoco a la Escritura, porque los profesores de esta asignatura era enemigos de los métodos histórico-críticos. Los textos escolares eran representación de la teología más formalista y absolutamente decepcionantes (p. e. la definición de la gracia como un accidente «*de genere qualitatis*»). Sólo el Magisterio era fuente heurística.

»La tesis doctoral en patología con el P. Orbe me abre a un mundo nuevo de la Iglesia antigua y a una lectura de los Padres, sin complejos dogmáticos. El que la Trinidad prenicena fuese concebida como una degradación de la substancia divina, me parecía perfectamente claro y, al mismo tiempo, los límites entre ortodoxia y herejía se me hacían más problemáticos. Esta

¹ J. Hellín enseñó filosofía y teología en Portugal, Bélgica y finalmente en España (en la facultad de filosofía de Chamartín de la Rosa y Alcalá de Henares, que hoy forma parte de la Universidad Pontificia Comillas), de 1938 a 1968. Fue cofundador de la revista *Pensamiento* y uno de los últimos representantes del escolasticismo suareciano.

conciencia se haría después más clara y tendría importantes repercusiones en mi comprensión del ecumenismo de las confesiones y, sobre todo, de las religiones.

»Un descubrimiento más profundo de la relatividad que trae consigo la historia lo debo al tratado de penitencia que tuve que enseñar al principio de mi magisterio teológico. La teoría de la existencia de una penitencia privada en la Iglesia primitiva, que defendía el P. Galtier, profesor mío en la Gregoriana, me pareció desde el principio absolutamente gratuita y apologética. Me pareció más coherente admitir que la Iglesia, al principio, tuvo dificultades en perdonar ciertos pecados, a pesar de la claridad de los textos evangélicos. Que, después, los perdonó, pero el tipo de pecados y las formas del perdón cambiaron de forma clara hasta su fijación por la escolástica y el Tridentino. El descubrimiento de la relatividad histórica tendría graves consecuencias en mi posterior interpretación de la misma fe.

»Otra experiencia es la que me proporcionó la lectura de tres artículos protestantes sobre el tema de la justificación en Trento. Estudiando esos artículos y comparándolos con la concepción de la justificación que habíamos estudiado en teología, y que ciertamente coincidía con la mentalidad de Trento, llegué a la conclusión de que la diferencia de comprensión se debía en realidad al modelo previo de pensar que condicionaba las interpretaciones y que se podía describir como substancialista, en Trento y en nuestra teología, y personalista, en la interpretación de la teología protestante. Más adelante aplicaría yo a esas diferencias el concepto de paradigma, que entonces no conocía y que, después, a pesar de su ambigüedad, me sería tan útil para explicar la división en la Iglesia y la legitimidad de las diferencias de interpretación».

La cuestión del lenguaje y la división en la Iglesia

«Algo que, en principio, era para mí difuso e impreciso, es el tema de los límites del lenguaje y de la razón, la razón que yo llamo preferentemente analítica, aunque se puede llamar también, siguiendo una línea conocida, instrumental. Descubro en mis lecturas, obligadas por la enseñanza de la historia de la teología en el siglo XIX, la orientación romántica de la primera escuela de Tubinga, con su aportación del concepto de organismo, tanto en la concepción de la Iglesia, como en la concepción de la revelación. Esto me obliga a revisar mis ideas sobre la Iglesia y las iglesias, la religión y las religiones y las dos concepciones de la revelación: como comunicación de Dios, como una marcha incansable en busca de una expresión de lo inexpresable y que no retrocede ni siquiera ante las expresiones contradictorias, por una parte, y la revelación como revelación infalible e inmutable de un conjunto de enunciados definitivamente verdaderos, por otra. Estas dos concepciones me llevarían inevitablemente a revisar los conceptos de revelación en el Vaticano I y en el

Vaticano II. La lectura detenida de las actas de este segundo concilio me llevaría, de una manera cada vez más consciente, a las causas de la división en la Iglesia, que se ha hecho cada vez más perceptible en la Iglesia postconciliar, pero que aparece ya claramente en las discusiones mismas del Concilio, en las que se ve la nueva orientación aportada, sobre todo, por los Cardenales, que procedían del área de la Sagrada Escritura y, por lo tanto, de la conciencia histórico-crítica, y la incapacidad de comprenderla por los Padres que procedían de ambientes teológicos puramente escolásticos».

«El descubrimiento de la crítica de la filosofía romántica a la insuficiencia de la razón analítica y la necesidad de completarla con la imaginación y de completar y enriquecer el lenguaje con la aportación de los símbolos, mitos, etc., fue simplemente una consecuencia de la reflexión sobre las aportaciones de la teología en la primera mitad del siglo XIX».

Una de sus preocupaciones más notables en estos últimos años fue el aferramiento de algunos sectores más conservadores de la Iglesia a un lenguaje fixista. Sobre el tema publicó recientemente un artículo crítico². A este respecto seleccionamos el siguiente párrafo extraído, como la mayoría de los aquí aducidos, de unas páginas no destinadas a la imprenta:

«Este lenguaje no tiene en cuenta en absoluto la cantidad de mediaciones que hay entre una proposición y la experiencia a la que se refiere y entre ésta y la realidad. Este es un tema que me preocupa, porque realmente no acabo de comprender cómo algo que para mí es claro no lo sea de ninguna manera para otros; sobre todo, el que no lo sea en la práctica de la Iglesia durante los últimos siglos. Durante mucho tiempo se pudo ignorar todo lo que la moderna crítica de la razón, del lenguaje, de la historia, de la interpretación, etc. aportaba a nuestra experiencia de la realidad. Esta crítica no ha empezado ayer pero se continuará, no digo negando, sino simplemente ignorando, lo cual me resulta increíble».

En este sentido R. Franco era extremadamente sensible. Veía la irreconciliable división de los teólogos y la situación de favor de que gozaba el sector fixista como un daño para la Iglesia: «El miedo a la modernidad no ha sido superado nunca y la postmodernidad ha sido interpretada por muchos como un rechazo de la modernidad y una restauración de la premodernidad y, en ese sentido, la llamada restauración religiosa ha sido falsamente interpretada». Para él la cuestión consistía en asumir o no una conciencia de historicidad, a pesar de un cierto peligro de relativismo: «Sobre la causa de la división en la Iglesia,

² R. FRANCO, *Splendor Veritatis. El retorno de la Escolástica*: Iglesia Viva 171 (1994) 269-286.

sobre todo en la Iglesia europea, he llegado a la conclusión de que es fundamentalmente la aceptación o no aceptación de la conciencia de historicidad, con toda la relativización que ésta trae consigo. El miedo a la inseguridad o la búsqueda de la seguridad a toda costa me parece que están a la base de esta opción en contra de la conciencia de historicidad. Si esta opción es intelectual o es meramente afectiva y temperamental, es algo que no he podido aclarar. No puedo negar que yo tengo una atracción indiscutible por el riesgo y lo desconocido, pero prefiero también fundamentar mi manera de pensar. Sin embargo, el riesgo del relativismo absoluto no lo considero superado y en ese terreno confieso que me queda mucho por hacer y que, tal vez, no se pueda superar por el camino de la mera razón, analítica sobre todo, sino que haya que recurrir a la opción razonable (aunque sin olvidar el pragmatismo trascendental de K. O. Apel, por ejemplo, o el camino de vuelta a la experiencia mística)».

Dentro de un relativo pesimismo desde el que miraba la situación presente del pensamiento teológico, se abría alguna esperanza en el posible diálogo de aproximación de lenguajes y experiencias: «Sobre la posibilidad o imposibilidad de superar la división en la Iglesia me iluminó mucho el tema de la inconmensurabilidad de los paradigmas, de la que habla Thomas Kuhn. La verdad es que esta idea no anima a la discusión, pero al menos deja ver dónde hay que colocar el problema y desistir de intentar caminos que no llevan a ninguna parte. El mismo Thomas Kuhn, para hablar de cambio de paradigma en la historia de la ciencia, recurre a una terminología quasi religiosa y habla de conversión, de intuición, de iluminación, etc. En cualquier discusión que pretenda conseguir un acercamiento hay que obligarse a empezar por las cuestiones que están a la base de las diferencias de opinión y no comenzar con argumentos que, de entrada, no van a ser comprendidos. Intentar hacer comprender el porqué de un cambio de experiencia de la realidad en la moderna sociedad, incluida la Iglesia, tiene que tener una repercusión en la misma experiencia e interpretación del cristianismo. De todas formas, el diálogo sigue siendo el único camino para llegar a una aproximación».

El problema de la teodicea. Razón y mito

Durante su último tiempo de reflexión teológica, R. Franco pensaba en la importancia que hoy vuelve a tener el problema del mal en orden a construir una teodicea. Influidado por sus lecturas, pensaba en la oportunidad de ceder un tanto de rigor teológico, al que había obedecido siempre, en favor de una aproximación poética, e incluso mística, a la idea del Dios de la Revelación. Ha dejado una serie de textos, de los que entresacamos los siguientes, más fáciles de ser entendidos sin necesidad de más amplios contextos y, por otra parte, bastante sugerentes:

«Lo que plantea en toda su gravedad el problema de la teodicea es, naturalmente, el monoteísmo radical. Las religiones dualistas parecen creadas de intento para obviar el problema. El politeísmo parece más bien partir de la complejidad de la experiencia humana, sin excluir, naturalmente, la experiencia del mal, tanto del mal creado por el hombre, como de las catástrofes naturales y de la crueldad de la naturaleza, de la que alguien ha dicho que no es más que un gran tubo digestivo. Una expresión brutal, pero que no deja de tener cierta razón³. Max Weber dice que si se desencantan los viejos dioses, vuelven a salir de sus tumbas como fuerzas impersonales, luchan por el poder sobre nuestras vidas y empiezan de nuevo su guerra interminable⁴».

«El problema de la teodicea se crea con el monoteísmo, pero de forma especial con la imagen de Dios que nos ofrece Jesús: El Dios padre y amante. Esa imagen de Dios es, al parecer, difícil de conciliar con la del Dios creador del universo, cuya inmensidad producía vértigo a Pascal y que ahora podemos sospechar con más fundamento aún de lo que lo hacía él. El Dios cósmico y el Dios preocupado del pequeño, del pobre, del enfermo, del indigente, del que nos hablan las parábolas de Jesús. Este Dios de Jesús, que también responde a nuestras aspiraciones más íntimas, difícilmente cubre la totalidad de nuestra experiencia, concretamente la experiencia de la crueldad de la naturaleza, esa naturaleza irracional y violenta, que destroza sin compasión lo más delicado que hay en ella: la vida. ¿Es posible una imagen dialéctica de Dios?»

«Es claro que una síntesis entre politeísmo y monoteísmo a nivel racional es imposible. ¿Lo es también a nivel de la imaginación? Cuando la razón analiza el "sistema" elaborado por la imaginación, éste deja de ser plausible. Pero la razón analítica tiene que presuponer la síntesis, que para los románticos es obra de la imaginación. Para analizar la síntesis tiene que descomponerla en sus elementos y con eso se pierde de vista la totalidad. No puede, por tanto, dar una visión de la complejidad de una realidad en la que la totalidad no es la mera suma de sus componentes. Es precisamente el concepto de "organismo" con el que los románticos sustituyen el mero maquinismo de la razón ilustrada y que

³ Tal vez esto explica la tendencia en la actualidad a volver a alguna forma de politeísmo. Véase como ejemplo el breve artículo de ODO MARQUARD, *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*. en: *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, 91-116. Él cree que un mínimo de caos es la condición de posibilidad de la individualidad (p.108). Cree que hay una cierta razón en la crítica ilustrada de los mitos, porque, como en las setas, hay que distinguir entre los comestibles y los venenosos. (p. 97), pero se cree también obligado a escribir sobre el malestar de la *monomythia* y a apologizar por una *polimythia* ilustrada (nota de R. Franco).

⁴ Citado por O. Marquard, *o.c.*, 108 = M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf*, Berlin 1967, 28 (nota de R. Franco).

es su gran aportación tanto en el campo de la física como en el de la sociología⁵».

«Una constelación de problemas que se me han planteado siempre ha sido, naturalmente, el llamado problema de la teodicea. La experiencia del mal en el mundo -no solamente el originado por los hombres, que ya es bastante- sino el debido a la crueldad y la indiferencia indiscutible de la naturaleza ha ido aumentando con el tiempo. Las fotografías de niños violentamente muertos en un terremoto, por ejemplo, no pueden dejar de plantear de nuevo el problema de la imagen bíblica de Dios. Me pregunto si no hemos banalizado demasiado la imagen de Dios al reducirla, sin correctivos, al "Padre amante" y olvidar el aspecto "tremendum" de la experiencia religiosa, que quizá aparece con más claridad en los mitos y en el lenguaje fuertemente mitológico de los salmos sobre la creación en el Antiguo Testamento y la lucha con el dragón marino que no terminará hasta el fin del mundo y las expresiones, casi blasfemas, de Job sobre la crueldad de Dios con los inocentes. El mismo Jesús, con toda su confianza ilimitada en la bondad del Padre, sintió profundamente el abandono en la muerte en la cruz. De todas formas, en la alternativa de reducir algo de la bondad o algo de la omnipotencia en nuestra imagen de Dios, me inclino por reducir la omnipotencia. Ahí están las imágenes mitológicas de los salmos respecto a las fuerzas caóticas que actúan en la creación, las duras expresiones de Job, por parte de la Biblia, y la fenomenología (no metafísica) de la creación de Teilhard de Chardin con esa fuerza inmanente de dispersión (y de tendencia al caos) que observa en una realidad indiscutiblemente evolutiva. Hoy, sin embargo, es difícil participar del optimismo de Teilhard de Chardin sobre el mundo como evolución. No queda por tanto ese entusiasmo como consuelo. Esperar una solución escatológica parece que es la única salida, aunque sea difícil llevar con esto consuelo a las víctimas inocentes. La búsqueda de una solución teórica creo que no nos abandonará nunca y que cualquier solución nos resultará insuficiente. El «Systemprogramm» del idealismo alemán⁶ propone en general para el problema de Dios una solución interesante, pero difícil de integrar: "monoteísmo de la razón y del corazón y politeísmo de la imaginación y del arte". Si no recuerdo mal, es una referencia a la necesidad de los mitos, de las narraciones míticas, para la legitimación (del poder) en los nuevos

⁵ Sobre el concepto de organismo y su diferencia con la máquina se puede ver en MANFRED FRANK, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie, Suhrkamp sv 1142*, Frankfurt a. M. 1982, 6 Vorlesung, p. 171 (not. de R.F.).

⁶ *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, cuyo autor es desconocido, pero que contiene en su brevedad interesantes sugerencias. Parece que está redactado en 1796 o 97, tal vez por Schelling. Se puede encontrar en C.W.F. HEGEL, *Frühe Schriften, Werke I, Stw 601*, Frankfurt a.M. 1986, pp. 234-236.

estados laicos. El recurso de la misma Biblia a las narraciones míticas nos debería, sin embargo, dar que pensar. Aunque nuestra tendencia, quizá insuperable, a someter a revisión racional también lo mítico terminaría con lo que pretende ser nuevo en el mito. ¿Es posible compaginar la tendencia a la unidad de la razón y el pluralismo de la imaginación en una cuestión tan central como es el de la imagen de Dios?»

Una teología como reflexión científica

El teólogo se va haciendo progresivamente consciente de su misión meramente reflexiva y analítica, una misión de coordinación entre la unidad del texto canónico y las diversas lecturas que puedan suscitarse en la experiencia religiosa de la comunidad. Esta tarea le parece más honrada que la pretensión de una objetividad absoluta; obviamente, esta actitud necesita la previa adopción de una conciencia de historicidad, según hemos visto más arriba: «Lo mismo que la ciencia, la teología es una reflexión racional sobre la experiencia. La teología cristiana es la reflexión sobre una experiencia concreta: la que está expresada en los libros canónicos, inspirados, y en la tradición apostólica. En este sentido sería reflexión sobre una experiencia vivida por otros o por Otro (cuando se trata de Cristo) y, por lo tanto, esencialmente textual. Naturalmente cabe preguntarse si se trata de analizar meramente la experiencia de otros, conservada en una determinada expresión textual, o más bien de la experiencia que esa lectura despierta en el creyente. Recuerdo vagamente, como casi todo lo que recuerdo, que han sido teólogos franceses los que han defendido que el objeto de la reflexión teológica es la experiencia de una comunidad concreta. (Otros se han dedicado al análisis de la experiencia concreta de las comunidades, sin plantearse siquiera el problema). Para mí el problema estaría en el carácter de alguna manera universal que se requiere para que una proposición se pueda llamar científica. Pero tampoco podemos olvidar que el texto como tal no existe, sino en una lectura determinada y que, en ese sentido, el lector es también autor del texto por lo que la distinción entre la experiencia de otros y la propia no es tan clara. Coordinar la unidad del texto y la pluralidad de posibles lecturas, sería una misión de la teología hoy, ni fácil ni agradecida. Pero creo que sería intelectualmente más honrada que la ilusión de una objetividad absoluta y un sentido único e inmutable. Prescindo de lo que sería dedicarse a examinar esa experiencia religiosa básica y fundamental, común a toda experiencia religiosa. Creo que esto pertenece más bien a la filosofía de la religión, aunque naturalmente tiene que ser tenido en cuenta por la teología y constituye el gran punto de partida para un ecumenismo religioso.

»En resumen, realizar una teología fragmentaria, provisional, un intento de acercamiento a la verdad, con todos los medios al alcance, más que la posesión de la verdad absoluta (trato de la teología como reflexión racional y no de la fe

como posesión sobrenatural e inefable). Esta teología ni agrada ni satisface a muchos. A unos por su falta de seguridad, a otros por el esfuerzo que supone esta tendencia asintótica hacia una verdad, entrevista quizá, pero nunca poseída. Hoy, en una época que Peter Berger llama de "credulidad", creo que se prefiere aceptar lo que gusta, «lo que me va», más que dedicarse intensamente y con todos los medios de la investigación histórico-crítica, textual, literaria, etc., de los textos que pueden llevar a ese acercamiento a la verdad, o se puede optar simplemente por "iurare in verba magistri", que es quizá todavía más cómodo».

Una filosofía como soporte teológico

Con el tiempo, R. Franco fue sintetizando un soporte filosófico, fruto de sus continuas lecturas y de su preocupación por lo que él llamaba «la totalidad de la realidad».

«Todo el cambio de orientación depende en realidad de una nueva manera de experimentar el mundo. Yo no creo que esta nueva manera de experimentar o esta nueva experiencia del mundo haya sido, para mí, ni rápida ni lenta, sino más bien como «*flashes*» independientes, que, poco a poco, se han ido integrando en una nueva totalidad o se han ido organizando en algo, no sistemáticamente, sino más bien de una manera convergente, que constituye de hecho una nueva experiencia del mundo en su totalidad, de los hombres, de las sociedades, incluyendo naturalmente la Iglesia y, con ello, una experiencia de la teología y del modo de hacerla, y del mismo Dios, que se refleja en su creación. Naturalmente, no defiendo que esta manera de ver el mundo sea mejor que otras o que la que tenía antes, sino simplemente, que es la que de momento y a la luz de las experiencias que se han ido sucediendo, es para mí la única posible. El que se acerque más a la realidad misma del mundo, creo que es algo que nadie puede saber y, en este sentido, no se puede decir que se trate de un progreso en el conocimiento del mundo o de una mejor experiencia del mundo que se acerca más a su realidad. Pero al menos es una posible experiencia del mundo y, por lo tanto, una posible interpretación de su realidad».

Se refiere ahora a la tesis que iba definiéndose poco a poco en su mente, aunque nunca se preocupó formalmente de precisarla; esperaba que el conjunto de ideas y experiencias que la formaban se irían sintetizando de una forma natural y la tesis maduraría por sí misma. En nuestras frecuentes conversaciones filosóficas afloraba ésta una y otra vez, apuntando siempre a una nueva simplicidad.

«Todo este disperso conjunto de experiencias me ha llevado a una nueva experiencia de la totalidad de la realidad. Yo no la percibo como, al parecer, la percibían los pintores flamencos primitivos (y seguramente el mismo Descartes), como algo perfectamente claro y distinto en lo que cada cosa tenía su sitio

definido y perfectamente separado de las demás. Más bien como una especie de continuo, algo así como un campo magnético con diversos núcleos de condensación, pero sin perder la continuidad y la profunda interrelación. Esta experiencia de la realidad ha tenido una gran repercusión en mi manera de comprender la religión y las religiones. No puedo negar, sin embargo, el peligro que puede tener de un "indiferentismo", en el sentido más estricto de la palabra, sobre las religiones particulares».

La reflexión final

«...quisiera decir que mi actitud actual, quizá condicionada más por la edad que por consideraciones intelectuales, es la tendencia reductiva hacia lo esencial, que es realmente muy poco. Cada vez me resulta más difícil de aceptar que para ser un buen cristiano haga falta admitir toda esa cantidad de definiciones, condenaciones, etc., que se van acumulando sin remedio a lo largo de los siglos». Quisiera terminar con las palabras de un teólogo austriaco, muerto no hace mucho tiempo, que describía su situación espiritual cuatro días antes de su muerte⁷ y que son una buena expresión de lo que yo llamo "reducción a lo esencial":

"He sabido que tengo que morir ahora. He sentido que me hundo más y más profundamente. No he pensado en nada; nada del Evangelio o de la teología se me ha ocurrido, ningún pensamiento en Dios o en Cristo, en una oración o en un sacramento. He sentido únicamente que caigo, pero no en un abismo sin fondo. Estaba completamente seguro: cuando esté en lo más bajo seré sostenido, seré protegido. Si toda la teología que he recibido o elaborado, si todos los sacramentos que he celebrado, si la totalidad del mensaje evangélico que he creído no han producido en mí más que esto, merecía la pena".».

(Selección y comentarios de E. Borrego)

⁷ Se refiere a Ferdinand Klostermann y la cita la encontramos en F. G. FRIEMEL, *Pastorale «Sicherheitsprobleme»*: Diaconia 21 (1990) 95, de donde parece que la extrajo.