

1ª CLASE: INTRODUCCIÓN

DISCURSO DEL SANTO PADRE BENEDICTO XVI

A los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la curia romana.

Jueves 22 de diciembre de 2005

(...) El último acontecimiento de este año sobre el que quisiera reflexionar en esta ocasión es la celebración de la clausura del concilio Vaticano II hace cuarenta años. Ese recuerdo suscita la pregunta: ¿cuál ha sido el resultado del Concilio? ¿Ha sido recibido de modo correcto? En la recepción del Concilio, ¿qué se ha hecho bien?, ¿qué ha sido insuficiente o equivocado?, ¿qué queda aún por hacer?

Nadie puede negar que, en vastas partes de la Iglesia, la recepción del Concilio se ha realizado de un modo más bien difícil, aunque no queremos aplicar a lo que ha sucedido en estos años la descripción que hace san Basilio, el gran doctor de la Iglesia, de la situación de la Iglesia después del concilio de Nicea: la compara con una batalla naval en la oscuridad de la tempestad, diciendo entre otras cosas: "El grito ronco de los que por la discordia se alzan unos contra otros, las charlas incomprensibles, el ruido confuso de los gritos ininterrumpidos ha llenado ya casi toda la Iglesia, tergiversando, por exceso o por defecto, la recta doctrina de la fe..." (De Spiritu Sancto XXX, 77: PG 32, 213 A; Sch 17 bis, p. 524). No queremos aplicar precisamente esta descripción dramática a la situación del posconcilio, pero refleja algo de lo que ha acontecido.

Surge la pregunta: ¿Por qué la recepción del Concilio, en grandes zonas de la Iglesia, se ha realizado hasta ahora de un modo tan difícil? Pues bien, todo depende de la correcta interpretación del Concilio o, como diríamos hoy, de su correcta hermenéutica, de la correcta clave de lectura y aplicación. Los problemas de la recepción han surgido del hecho de que se han confrontado dos hermenéuticas contrarias y se ha entablado una lucha entre ellas. Una ha causado confusión; la otra, de forma silenciosa pero cada vez más visible, ha dado y da frutos.

Por una parte existe una interpretación que podría llamar "hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura"; a menudo ha contado con la simpatía de los medios de comunicación y también de una parte de la teología moderna. Por otra parte, está la "hermenéutica de la reforma", de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino.

La hermenéutica de la discontinuidad corre el riesgo de acabar en una ruptura entre Iglesia preconiliar e Iglesia posconiliar. Afirma que los textos del Concilio como tales no serían aún la verdadera expresión del espíritu del Concilio. Serían el resultado de componendas, en las cuales, para lograr la unanimidad, se tuvo que retroceder aún, reconfirmando muchas cosas antiguas ya inútiles. Pero en estas componendas no se reflejaría el verdadero espíritu del Concilio, sino en los impulsos hacia lo nuevo que subyacen en los textos: sólo esos impulsos representarían el verdadero espíritu del Concilio, y partiendo de ellos y de acuerdo con ellos sería necesario seguir adelante. Precisamente porque los textos sólo reflejarían de modo imperfecto el verdadero espíritu del Concilio y su novedad, sería necesario tener la valentía de ir más allá de los textos, dejando espacio a la novedad en la que se expresaría la intención más profunda, aunque aún indeterminada, del Concilio. En una palabra: sería preciso seguir no los textos del Concilio, sino su espíritu.

De ese modo, como es obvio, queda un amplio margen para la pregunta sobre cómo se define entonces ese espíritu y, en consecuencia, se deja espacio a cualquier arbitrariedad. Pero así se tergiversa en su raíz la naturaleza de un Concilio como tal. De esta manera, se lo considera como una especie de Asamblea Constituyente, que elimina una Constitución antigua y crea una nueva. Pero la Asamblea Constituyente necesita una autoridad que le confiera el mandato y luego una confirmación por parte de esa autoridad, es decir, del pueblo al que la Constitución debe servir.

Los padres no tenían ese mandato y nadie se lo había dado; por lo demás, nadie podía dárselo, porque la Constitución esencial de la Iglesia viene del Señor y nos ha sido dada para que nosotros podamos alcanzar la vida eterna y, partiendo de esta perspectiva, podamos iluminar también la vida en el tiempo y el tiempo mismo.

Los obispos, mediante el sacramento que han recibido, son fiduciarios del don del Señor. Son "administradores de los misterios de Dios" (1Co 4, 1), y como tales deben ser "fieles y prudentes" (cf. Lc 12, 41-48). Eso significa que deben administrar el don del Señor de modo correcto, para que no quede oculto en algún escondrijo, sino que dé fruto y el Señor, al final, pueda decir al administrador: "Puesto que has sido fiel en lo poco, te pondré al frente de lo mucho" (cf. Mt 25, 14-30; Lc 19, 11-27). En estas parábolas evangélicas se manifiesta la dinámica de la fidelidad, que afecta al servicio del Señor, y en ellas también resulta evidente que en un Concilio la dinámica y la fidelidad deben ser una sola cosa.

A la hermenéutica de la discontinuidad se opone la hermenéutica de la reforma, como la presentaron primero el Papa Juan XXIII en su discurso de apertura del Concilio el 11 de octubre de 1962 y luego el Papa Pablo VI en el discurso de clausura el 7 de diciembre de 1965. Aquí quisiera citar solamente las palabras, muy conocidas, del Papa Juan XXIII, en las que esta hermenéutica se expresa de una forma inequívoca cuando dice que el Concilio "quiere transmitir la doctrina en su pureza e integridad, sin atenuaciones ni deformaciones", y prosigue: "Nuestra tarea no es únicamente guardar este tesoro precioso, como si nos preocupáramos tan sólo de la antigüedad, sino también dedicarnos con voluntad diligente, sin temor, a estudiar lo que exige nuestra época (...). Es necesario que esta doctrina, verdadera e inmutable, a la que se debe prestar fielmente obediencia, se profundice y exponga según las exigencias de nuestro tiempo. En efecto, una cosa es el depósito de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerable doctrina, y otra distinta el modo como se enuncian estas verdades, conservando sin embargo el mismo sentido y significado" (Concilio ecuménico Vaticano II, Constituciones. Decretos. Declaraciones, BAC, Madrid 1993, pp. 1094-1095).

Es claro que este esfuerzo por expresar de un modo nuevo una determinada verdad exige una nueva reflexión sobre ella y una nueva relación vital con ella; asimismo, es claro que la nueva palabra sólo puede madurar si nace de una comprensión consciente de la verdad expresada y que, por otra parte, la reflexión sobre la fe exige también que se viva esta fe. En este sentido, el programa propuesto por el Papa Juan XXIII era sumamente exigente, como es exigente la síntesis de fidelidad y dinamismo. Pero donde esta interpretación ha sido la orientación que ha guiado la recepción del Concilio, ha crecido una nueva vida y han madurado nuevos frutos. Cuarenta años después del Concilio podemos constatar que lo positivo es más grande y más vivo de lo que pudiera parecer en la agitación de los años cercanos al 1968. Hoy vemos que la semilla buena, a pesar de desarrollarse lentamente, crece, y así crece también nuestra profunda gratitud por la obra realizada por el Concilio.

Pablo VI, en su discurso durante la clausura del Concilio, indicó también una motivación específica por la cual una hermenéutica de la discontinuidad podría parecer convincente. En el gran debate sobre el hombre, que caracteriza el tiempo moderno, el Concilio debía dedicarse de modo

especial al tema de la antropología. Debía interrogarse sobre la relación entre la Iglesia y su fe, por una parte, y el hombre y el mundo actual, por otra (cf. *ib.*, pp. 1173-1181). La cuestión resulta mucho más clara si en lugar del término genérico "mundo actual" elegimos otro más preciso: el Concilio debía determinar de modo nuevo la relación entre la Iglesia y la edad moderna.

Esta relación tuvo un inicio muy problemático con el proceso a Galileo. Luego se rompió totalmente cuando Kant definió la "religión dentro de la razón pura" y cuando, en la fase radical de la revolución francesa, se difundió una imagen del Estado y del hombre que prácticamente no quería conceder espacio alguno a la Iglesia y a la fe. El enfrentamiento de la fe de la Iglesia con un liberalismo radical y también con unas ciencias naturales que pretendían abarcar con sus conocimientos toda la realidad hasta sus confines, proponiéndose tercamente hacer superflua la "hipótesis Dios", había provocado en el siglo XIX, bajo Pío IX, por parte de la Iglesia, ásperas y radicales condenas de ese espíritu de la edad moderna. Así pues, aparentemente no había ningún ámbito abierto a un entendimiento positivo y fructuoso, y también eran drásticos los rechazos por parte de los que se sentían representantes de la edad moderna.

Sin embargo, mientras tanto, incluso la edad moderna había evolucionado. La gente se daba cuenta de que la revolución americana había ofrecido un modelo de Estado moderno diverso del que fomentaban las tendencias radicales surgidas en la segunda fase de la revolución francesa. Las ciencias naturales comenzaban a reflexionar, cada vez más claramente, sobre su propio límite, impuesto por su mismo método que, aunque realizaba cosas grandiosas, no era capaz de comprender la totalidad de la realidad.

Así, ambas partes comenzaron a abrirse progresivamente la una a la otra. En el período entre las dos guerras mundiales, y más aún después de la segunda guerra mundial, hombres de Estado católicos habían demostrado que puede existir un Estado moderno laico, que no es neutro con respecto a los valores, sino que vive tomando de las grandes fuentes éticas abiertas por el cristianismo.

La doctrina social católica, que se fue desarrollando progresivamente, se había convertido en un modelo importante entre el liberalismo radical y la teoría marxista del Estado. Las ciencias naturales, que sin reservas hacían profesión de su método, en el que Dios no tenía acceso, se daban cuenta cada vez con mayor claridad de que este método no abarcaba la totalidad de la realidad y, por tanto, abrían de nuevo las puertas a Dios, sabiendo que la realidad es más grande que el método naturalista y que lo que ese método puede abarcar.

Se podría decir que ahora, en la hora del Vaticano II, se habían formado tres círculos de preguntas, que esperaban una respuesta. Ante todo, era necesario definir de modo nuevo la relación entre la fe y las ciencias modernas; por lo demás, eso no sólo afectaba a las ciencias naturales, sino también a la ciencia histórica, porque, en cierta escuela, el método histórico-crítico reclamaba para sí la última palabra en la interpretación de la Biblia y, pretendiendo la plena exclusividad para su comprensión de las sagradas Escrituras, se oponía en puntos importantes a la interpretación que la fe de la Iglesia había elaborado.

En segundo lugar, había que definir de modo nuevo la relación entre la Iglesia y el Estado moderno, que concedía espacio a ciudadanos de varias religiones e ideologías, comportándose con estas religiones de modo imparcial y asumiendo simplemente la responsabilidad de una convivencia ordenada y tolerante entre los ciudadanos y de su libertad de practicar su religión.

En tercer lugar, con eso estaba relacionado de modo más general el problema de la tolerancia religiosa, una cuestión que exigía una nueva definición de la relación entre la fe cristiana y las

religiones del mundo. En particular, ante los recientes crímenes del régimen nacionalsocialista y, en general, con una mirada retrospectiva sobre una larga historia difícil, resultaba necesario valorar y definir de modo nuevo la relación entre la Iglesia y la fe de Israel.

Todos estos temas tienen un gran alcance —eran los grandes temas de la segunda parte del Concilio— y no nos es posible reflexionar más ampliamente sobre ellos en este contexto. Es claro que en todos estos sectores, que en su conjunto forman un único problema, podría emerger una cierta forma de discontinuidad y que, en cierto sentido, de hecho se había manifestado una discontinuidad, en la cual, sin embargo, hechas las debidas distinciones entre las situaciones históricas concretas y sus exigencias, resultaba que no se había abandonado la continuidad en los principios; este hecho fácilmente escapa a la primera percepción.

Precisamente en este conjunto de continuidad y discontinuidad en diferentes niveles consiste la naturaleza de la verdadera reforma. En este proceso de novedad en la continuidad debíamos aprender a captar más concretamente que antes que las decisiones de la Iglesia relativas a cosas contingentes —por ejemplo, ciertas formas concretas de liberalismo o de interpretación liberal de la Biblia— necesariamente debían ser contingentes también ellas, precisamente porque se referían a una realidad determinada en sí misma mutable. Era necesario aprender a reconocer que, en esas decisiones, sólo los principios expresan el aspecto duradero, permaneciendo en el fondo y motivando la decisión desde dentro.

En cambio, no son igualmente permanentes las formas concretas, que dependen de la situación histórica y, por tanto, pueden sufrir cambios. Así, las decisiones de fondo pueden seguir siendo válidas, mientras que las formas de su aplicación a contextos nuevos pueden cambiar. Por ejemplo, si la libertad de religión se considera como expresión de la incapacidad del hombre de encontrar la verdad y, por consiguiente, se transforma en canonización del relativismo, entonces pasa impropriamente de necesidad social e histórica al nivel metafísico, y así se la priva de su verdadero sentido, con la consecuencia de que no la puede aceptar quien cree que el hombre es capaz de conocer la verdad de Dios y está vinculado a ese conocimiento basándose en la dignidad interior de la verdad.

Por el contrario, algo totalmente diferente es considerar la libertad de religión como una necesidad que deriva de la convivencia humana, más aún, como una consecuencia intrínseca de la verdad que no se puede imponer desde fuera, sino que el hombre la debe hacer suya sólo mediante un proceso de convicción.

El concilio Vaticano II, reconociendo y haciendo suyo, con el decreto sobre la libertad religiosa, un principio esencial del Estado moderno, recogió de nuevo el patrimonio más profundo de la Iglesia. Esta puede ser consciente de que con ello se encuentra en plena sintonía con la enseñanza de Jesús mismo (cf. Mt 22, 21), así como con la Iglesia de los mártires, con los mártires de todos los tiempos.

La Iglesia antigua, con naturalidad, oraba por los emperadores y por los responsables políticos, considerando esto como un deber suyo (cf. 1Tm 2, 2); pero, en cambio, a la vez que oraba por los emperadores, se negaba a adorarlos, y así rechazaba claramente la religión del Estado. Los mártires de la Iglesia primitiva murieron por su fe en el Dios que se había revelado en Jesucristo, y precisamente así murieron también por la libertad de conciencia y por la libertad de profesar la propia fe, una profesión que ningún Estado puede imponer, sino que sólo puede hacerse propia con la gracia de Dios, en libertad de conciencia.

Una Iglesia misionera, consciente de que tiene el deber de anunciar su mensaje a todos los pueblos, necesariamente debe comprometerse en favor de la libertad de la fe. Quiere transmitir el don de la verdad que existe para todos y, al mismo tiempo, asegura a los pueblos y a sus gobiernos que con ello no quiere destruir su identidad y sus culturas, sino que, al contrario, les lleva una respuesta que esperan en lo más íntimo de su ser, una respuesta con la que no se pierde la multiplicidad de las culturas, sino que se promueve la unidad entre los hombres y también la paz entre los pueblos.

El concilio Vaticano II, con la nueva definición de la relación entre la fe de la Iglesia y ciertos elementos esenciales del pensamiento moderno, revisó o incluso corrigió algunas decisiones históricas, pero en esta aparente discontinuidad mantuvo y profundizó su íntima naturaleza y su verdadera identidad. La Iglesia, tanto antes como después del Concilio, es la misma Iglesia una, santa, católica y apostólica en camino a través de los tiempos; prosigue "su peregrinación entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios", anunciando la muerte del Señor hasta que vuelva (cf. *Lumen gentium*, 8).

Quienes esperaban que con este "sí" fundamental a la edad moderna todas las tensiones desaparecieran y la "apertura al mundo" así realizada lo transformaría todo en pura armonía, habían subestimado las tensiones interiores y también las contradicciones de la misma edad moderna; habían subestimado la peligrosa fragilidad de la naturaleza humana, que en todos los períodos de la historia y en toda situación histórica es una amenaza para el camino del hombre.

Estos peligros, con las nuevas posibilidades y con el nuevo poder del hombre sobre la materia y sobre sí mismo, no han desaparecido; al contrario, asumen nuevas dimensiones: una mirada a la historia actual lo demuestra claramente. También en nuestro tiempo la Iglesia sigue siendo un "signo de contradicción" (Lc 2, 34). No sin motivo el Papa Juan Pablo II, siendo aún cardenal, puso este título a los ejercicios espirituales que predicó en 1976 al Papa Pablo VI y a la Curia romana.

El Concilio no podía tener la intención de abolir esta contradicción del Evangelio con respecto a los peligros y los errores del hombre. En cambio, no cabe duda de que quería eliminar contradicciones erróneas o superfluas, para presentar al mundo actual la exigencia del Evangelio en toda su grandeza y pureza. El paso dado por el Concilio hacia la edad moderna, que de un modo muy impreciso se ha presentado como "apertura al mundo", pertenece en último término al problema perenne de la relación entre la fe y la razón, que se vuelve a presentar de formas siempre nuevas.

La situación que el Concilio debía afrontar se puede equiparar, sin duda, a acontecimientos de épocas anteriores. San Pedro, en su primera carta, exhortó a los cristianos a estar siempre dispuestos a dar respuesta (apo-logía) a quien le pidiera el logos (la razón) de su fe (cf. 1P 3, 15). Esto significaba que la fe bíblica debía entrar en discusión y en relación con la cultura griega y aprender a reconocer mediante la interpretación la línea de distinción, pero también el contacto y la afinidad entre ellos en la única razón dada por Dios.

Cuando, en el siglo XIII, mediante filósofos judíos y árabes, el pensamiento aristotélico entró en contacto con la cristiandad medieval formada en la tradición platónica, y la fe y la razón corrían el peligro de entrar en una contradicción inconciliable, fue sobre todo santo Tomás de Aquino quien medió el nuevo encuentro entre la fe y la filosofía aristotélica, poniendo así la fe en una relación positiva con la forma de razón dominante en su tiempo.

La ardua disputa entre la razón moderna y la fe cristiana que en un primer momento, con el proceso a Galileo, había comenzado de modo negativo, ciertamente atravesó muchas fases, pero con

el concilio Vaticano II llegó la hora en que se requería una profunda reflexión. Desde luego, en los textos conciliares su contenido sólo está trazado en grandes líneas, pero así se determinó la dirección esencial, de forma que el diálogo entre la razón y la fe, hoy particularmente importante, ha encontrado su orientación sobre la base del Vaticano II.

Ahora, este diálogo se debe desarrollar con gran apertura mental, pero también con la claridad en el discernimiento de espíritus que el mundo, con razón, espera de nosotros precisamente en este momento. Así hoy podemos volver con gratitud nuestra mirada al concilio Vaticano II: si lo leemos y acogemos guiados por una hermenéutica correcta, puede ser y llegar a ser cada vez más una gran fuerza para la renovación siempre necesaria de la Iglesia.

Por último, ¿debo recordar una vez más aquel 19 de abril de este año, en que el Colegio cardenalicio, con susto mío no pequeño, me eligió como sucesor del Papa Juan Pablo II, como sucesor de san Pedro en la cátedra del Obispo de Roma? Esa tarea estaba totalmente fuera de lo que yo hubiera podido imaginar como vocación mía. Así, sólo gracias a un gran acto de confianza en Dios pude pronunciar con obediencia mi "sí" a esta elección. Como entonces, también hoy os pido a todos vuestra oración, con cuya fuerza y apoyo cuento. Al mismo tiempo, deseo dar las gracias de corazón en este momento a todos los que me han acogido y me siguen acogiendo con tanta confianza, bondad y comprensión, acompañándome día tras día con su oración.

La Navidad está ya muy cercana. El Señor Dios no se ha opuesto a las amenazas de la historia con el poder exterior, como hubiéramos esperado nosotros los hombres, según las perspectivas de nuestro mundo. Su arma ha sido la bondad. Se ha revelado como niño, nacido en un establo. Es precisamente así como contrapone su poder, completamente diverso, a las potencias destructoras de la violencia. Precisamente así nos salva él. Precisamente así nos muestra lo que salva. En estos días navideños queremos salir a su encuentro llenos de confianza, como los pastores, como los magos de Oriente.

Pidamos a María que nos lleve al Señor. Pidámosle a él mismo que haga brillar su rostro sobre nosotros. Pidámosle que venza él mismo la violencia en el mundo y nos haga experimentar el poder de su bondad.

Con estos sentimientos, os imparto de corazón a todos la bendición apostólica.

2ª CLASE: LA FE CRISTIANA Y EL MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO, SEGÚN EL LIBRO "JESÚS DE NAZARET", DE BENEDICTO XVI.

PRÓLOGO DE "JESÚS DE NAZARET".

Este libro sobre Jesús, cuya primera parte se publica ahora, es fruto de un largo camino interior. En mis tiempos de juventud —años treinta y cuarenta— había toda una serie de obras fascinantes sobre Jesús: las de Karl Adam, Romano Guardini, Franz Michel Wiliam, Giovanni Papini, Daniel Rops, por mencionar sólo algunas. En ellas se presentaba la figura de Jesús a partir de los Evangelios: cómo vivió en la tierra y cómo —aun siendo verdaderamente hombre— llevó al mismo tiempo a los hombres a Dios, con el cual era uno en cuanto Hijo. Así, Dios se hizo visible a través del hombre Jesús y, desde Dios, se pudo ver la imagen del auténtico hombre.

En los años cincuenta comenzó a cambiarla situación. La grieta entre el «Jesús histórico» y el «Cristo de tale» se hizo cada vez más profunda; a ojos vistas se alejaban uno de otro. Pero, ¿qué puede significar la fe en Jesús el Cristo, en Jesús Hijo del Dios vivo, si resulta que el hombre Jesús era tan diferente de como lo presentan los evangelistas y como, partiendo de los Evangelios, lo anuncia la Iglesia?

Los avances de la investigación históricocrítica llevaron a distinciones cada vez más sutiles entre los diversos estratos de la tradición. Detrás de éstos la figura de Jesús, en la que se basa la fe, era cada vez más nebulosa, iba perdiendo su perfil. Al mismo tiempo, las reconstrucciones de este Jesús, que había que buscar a partir de las tradiciones de los evangelistas y sus fuentes, se hicieron cada vez más contrastantes: desde el revolucionario antirromano que luchaba por derrocar a los poderes establecidos y, naturalmente, fracasa, hasta el moralista benévolo que todo lo aprueba y que, incomprensiblemente, termina por causar su propia ruina. Quien lee una tras otra algunas de estas reconstrucciones puede comprobar enseguida que son más una fotografía de sus autores y de sus propios ideales que un poner al descubierto un icono que se había desdibujado. Por eso ha ido aumentando entretanto la desconfianza ante estas imágenes de Jesús; pero también la figura misma de Jesús se ha alejado todavía más de nosotros.

Como resultado común de todas estas tentativas, ha quedado la impresión de que, en cualquier caso, sabemos pocas cosas ciertas sobre Jesús, y que ha sido sólo la fe en su divinidad la que ha plasmado posteriormente su imagen. Entretanto, esta impresión ha calado hondamente en la conciencia general de la cristiandad. Semejante situación es dramática para la fe, pues deja incierto su auténtico punto de referencia: la íntima amistad con Jesús, de la que todo depende, corre el riesgo de moverse en el vacío.

El exegeta católico de habla alemana quizás más importante de la segunda mitad del siglo XX, Rudolf Schnackenburg, percibió en sus últimos años, fuertemente impresionado, el peligro que de esta situación se derivaba para la fe y, ante lo poco adecuadas que eran todas las imágenes «históricas» de Jesús elaboradas mientras tanto por la exégesis, se embarcó en su última gran obra: *Die Person Jesu Christ im Spiegel der vier Evangelien* [La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro Evangelios]. El libro se pone al servicio de los creyentes «a los que hoy la investigación científica... hace sentirse inseguros, para que conserven su fe en la persona de Jesucristo como redentor y salvador del mundo» (p. 6). Al final del libro, tras toda una vida de investigación, Schnackenburg llega a la conclusión «de que mediante los esfuerzos de la investigación con métodos históricocríticos no se logra, o se logra de modo insuficiente, una visión fiable de la figura histórica de Jesús de Nazaret» (p. 348); «el esfuerzo de la investigación exegetica... por identificar

estas tradiciones y llevarlas a lo históricamente digno de crédito... nos somete a una discusión continua de la historia de las tradiciones y de las redacciones que nunca se acaba» (p. 349).

Las exigencias del método, que él considera a la vez necesario e insuficiente, hacen que en su representación de la figura de Jesús haya una cierta discrepancia: Schnackenburg nos muestra la imagen del Cristo de los Evangelios, pero la considera formada por distintas capas de tradición superpuestas, a través de las cuales sólo se puede divisar de lejos al «verdadero» Jesús. «Se presupone el fundamento histórico, pero éste queda rebasado en la visión de fe de los Evangelios», escribe (p. 353). Nadie duda de ello, pero no queda claro hasta dónde llega el «fundamento histórico». Sin embargo, Schnackenburg ha dejado claro como dato verdaderamente histórico el punto decisivo: el ser de Jesús relativo a Dios y su unión con El (p. 353). «Sin su enraizamiento en Dios, la persona de Jesús resulta vaga, irreal e inexplicable» (p. 354). Este es también el punto de apoyo sobre el que se basa mi libro: considera a Jesús a partir de su comunión con el Padre. Este es el verdadero centro de su personalidad. Sin esta comunión no se puede entender nada y partiendo de ella El se nos hace presente también hoy.

Naturalmente, en la descripción concreta de la figura de Jesús he tratado con decisión de ir más allá de Schnackenburg. El elemento problemático de su definición de la relación entre las tradiciones y la historia realmente acontecida se encuentra claramente, a mi modo de ver, en la frase: Los Evangelios «quieren, por así decirlo, revestir de carne al misterioso hijo de Dios aparecido sobre la tierra...» (p. 354). Quisiera decir al respecto: no necesitaban «revestirle» de carne, El se había hecho carne realmente. Pero, ¿se puede encontrar esta carne a través de la espesura de las tradiciones?

En el prólogo de su libro, Schnackenburg nos dice que se siente vinculado al método históricocrítico, al que la encíclica *Divino afflante Spiritu* en 1943 había abierto las puertas para ser utilizado en la teología católica (p. 5). Esta Encíclica fue verdaderamente un hito importante para la exegesis católica. No obstante, el debate sobre los métodos ha dado nuevos pasos desde entonces, tanto dentro de la Iglesia católica como fuera de ella; se han desarrollado nuevas y esenciales visiones metodológicas, tanto en lo que concierne al trabajo rigurosamente histórico, como a la colaboración entre teología y método histórico en la interpretación de la Sagrada Escritura. Un paso decisivo lo dio la Constitución conciliar *Dei Verbum*, sobre la divina revelación. También aportan importantes perspectivas, maduras en el ámbito de la afanosa investigación exegética, dos documentos de la Pontificia Comisión Bíblica: *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Ciudad del Vaticano, 1993) y *El pueblo judío y sus Sagradas Escrituras en la Biblia cristiana* (ibid., 2001).

Me gustaría mencionar, al menos a grandes rasgos, las orientaciones metodológicas resultantes de estos documentos que me han guiado en la elaboración de este libro. Hay que decir, ante todo, que el método histórico —precisamente por la naturaleza intrínseca de la teología y de la fe— es y sigue siendo una dimensión del trabajo exegético a la que no se puede renunciar. En efecto, para la fe bíblica es fundamental referirse a hechos históricos reales. Ella no cuenta leyendas como símbolos de verdades que van más allá de la historia, sino que se basa en la historia ocurrida sobre la faz de esta tierra. El *factum historicum* no es para ella una clave simbólica que se puede sustituir, sino un fundamento constitutivo; *et incarnatus est*: con estas palabras profesamos la entrada efectiva de Dios en la historia real.

Si dejamos de lado esta historia, la fe cristiana como tal queda eliminada y transformada en otra religión. Así pues, si la historia, lo fáctico, forma parte esencial de la fe cristiana en este sentido, ésta debe afrontar el método histórico. La fe misma lo exige. La Constitución conciliar sobre la divina revelación, antes mencionada, lo afirma claramente en el número 12, indicando también los elementos metodológicos concretos que se han de tener presentes en la interpretación de las Escrituras. Mucho más detallado es el documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la interpretación de la Sagrada Escritura en la Iglesia, en el capítulo «Métodos y criterios para la interpretación».

El método históricocrítico —repetimos— sigue siendo indispensable a partir de la estructura de la fe cristiana. No obstante, hemos de añadir dos consideraciones: se trata de una de las dimensiones fundamentales de la exégesis, pero no agota el cometido de la interpretación para quien ve en los textos bíblicos la única Sagrada Escritura y la cree inspirada por Dios. Volveremos sobre ello con más detalle.

Por ahora, como segunda consideración, es importante que se reconozcan los límites del método históricocrítico mismo. Para quien se siente hoy interpelado por la Biblia, el primer límite consiste en que, por su naturaleza, debe dejar la palabra en el pasado. En cuanto método histórico, busca los diversos hechos desde el contexto del tiempo en que se formaron los textos. Intenta conocer y entender con la mayor exactitud posible el pasado —tal como era en sí mismo— para descubrir así lo que el autor quiso y pudo decir en ese momento, considerando el contexto de su pensamiento y los acontecimientos de entonces. En la medida en que el método histórico es fiel a sí mismo, no sólo debe estudiarla palabra como algo que pertenece al pasado, sino dejarla además en el pasado. Puede vislumbrar puntos de contacto con el presente, semejanzas con la actualidad; puede intentar encontrar aplicaciones para el presente, pero no puede hacerla actual, «de hoy», porque ello sobrepasaría lo que le es propio. Efectivamente, en la precisión de la explicación de lo que pasó reside tanto su fuerza como su limitación.

Con esto se relaciona otro elemento. Como método histórico, presupone la uniformidad del contexto en el que se insertan los acontecimientos de la historia y, por tanto, debe tratar las palabras ante las que se encuentra como palabras humanas. Si reflexiona cuidadosamente puede entrever quizás el «valor añadido» que encierra la palabra; percibir, por así decirlo, una dimensión más alta e iniciar así el autotrascenderse del método, pero su objeto propio es la palabra humana en cuanto humana.

Finalmente, considera cada uno de los libros de la Escritura en su momento histórico y luego los subdivide ulteriormente según sus fuentes, pero la unidad de todos estos escritos como «Biblia» no le resulta como un dato histórico inmediato. Naturalmente, puede observar las líneas de desarrollo, el crecimiento de las tradiciones y percibir de ese modo, más allá de cada uno de los libros, el proceso hacia una única «Escritura». Pero el método histórico deberá primero remontarse necesariamente al origen de los diversos textos y, en ese sentido, colocarlos antes en su pasado, para luego completar este camino hacia atrás con un movimiento hacia adelante, siguiendo la formación de las unidades textuales a través del tiempo. Por último, todo intento de conocer el pasado debe ser consciente de que no puede superar el nivel de hipótesis, ya que no podemos recuperar el pasado en el presente. Ciertamente, hay hipótesis con un alto grado de probabilidad, pero en general hemos de ser conscientes del límite de nuestras certezas. También la historia de la exégesis moderna pone precisamente de manifiesto dichos límites.

Con todo esto se ha señalado, por un lado, la importancia del método históricocrítico y, por otro, se han descrito también sus limitaciones. Junto a estos límites se ha visto —así lo espero— que el método, por su propia naturaleza, remite a algo que lo supera y lleva en sí una apertura intrínseca a métodos complementarios. En la palabra pasada se puede percibir la pregunta sobre su hoy; en la palabra humana resuena algo más grande; los diversos textos bíblicos remiten de algún modo al proceso vital de la única Escritura que se verifica en ellos.

Precisamente a partir de esta última observación se ha desarrollado hace unos treinta años en América el proyecto de la «exegesis canónica», que se propone leer los diversos textos bíblicos en el conjunto de la única Escritura, haciéndolos ver así bajo una nueva luz. La Constitución sobre la divina revelación del Concilio Vaticano II había destacado claramente este aspecto como un principio fundamental de la exégesis teológica: quien quiera entender la Escritura en el espíritu en que ha sido escrita debe considerar el contenido y la unidad de toda ella. El Concilio añade que se han de tener muy en cuenta también la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe, las correlaciones internas de la fe (cf. *Dei Verbum*, 12).

Detengámonos en primer lugar en la unidad de la Escritura. Es un dato teológico, pero que no se aplica simplemente desde fuera a un conjunto de escritos en sí mismos heterogéneos. La exegesis moderna ha mostrado que las palabras transmitidas en la Biblia se convierten en Escritura a través de un proceso de relecturas cada vez nuevas: los textos antiguos se retoman en una situación nueva, leídos y entendidos de manera nueva. En la relectura, en la lectura progresiva, mediante correcciones, profundizaciones y ampliaciones tácitas, la formación de la Escritura se configura como un proceso de la palabra que abre poco a poco sus potencialidades interiores, que de algún modo estaban ya como semillas y que sólo se abren ante el desafío de situaciones nuevas, nuevas experiencias y nuevos sufrimientos.

Quien observa este proceso —sin duda no lineal, a menudo dramático pero siempre en marcha— a partir de Jesucristo, puede reconocer que en su conjunto sigue una dirección, que el Antiguo y el Nuevo Testamento están íntimamente relacionados entre sí. Ciertamente, la hermenéutica cristológica, que ve en Cristo Jesús la clave de todo el conjunto y, a partir de Él, aprende a entenderla Biblia como unidad, presupone una decisión de fe y no puede surgir del mero método histórico. Pero esta decisión de fe tiene su razón —una razón histórica— y permite ver la unidad interna de la Escritura y entender de un modo nuevo los diversos tramos de su camino sin quitarles su originalidad histórica.

La «exegesis canónica» —la lectura de los diversos textos de la Biblia en el marco de su totalidad— es una dimensión esencial de la interpretación que no se opone al método historicocrítico, sino que lo desarrolla de un modo orgánico y lo convierte en verdadera teología.

Me gustaría destacar otros dos aspectos de la exegesis teológica. La interpretación historicocrítica del texto trata de averiguar el sentido original exacto de las palabras, tal como se las entendía en su lugar y en su momento. Esto es bueno e importante. Pero —prescindiendo de la certeza sólo relativa de tales reconstrucciones— se ha de tener presente que toda palabra humana de cierto peso encierra en sí un relieve mayor de lo que el autor, en su momento, podía ser consciente. Este valor añadido intrínseco de la palabra, que trasciende su instante histórico, resulta más válido todavía para las palabras que han madurado en el proceso de la historia de la fe. Con ellas, el autor no habla simplemente por sí mismo y para sí mismo. Habla a partir de una historia común en la que está inmerso y en la cual están ya silenciosamente presentes las posibilidades de su futuro, de su camino posterior. El proceso de seguir leyendo y desarrollando las palabras no habría sido posible si en las palabras mismas no hubieran estado ya presentes esas aperturas intrínsecas.

En este punto podemos intuir también desde una perspectiva histórica, por así decirlo, lo que significa inspiración: el autor no habla como un sujeto privado, encerrado en sí mismo. Habla en una comunidad viva y por tanto en un movimiento histórico vivo que ni él ni la colectividad han construido, sino en el que actúa una fuerza directriz superior. Existen dimensiones de la palabra que la antigua doctrina de los cuatro sentidos de la Escritura ha explicado de manera apropiada en lo esencial. Los cuatro sentidos de la Escritura no son significados individuales independientes que se superponen, sino precisamente dimensiones de la palabra única, que va más allá del momento.

Con esto se alude ya al segundo aspecto del que quisiera hablar. Los distintos libros de la Sagrada Escritura, como ésta en su conjunto, no son simple literatura. La Escritura ha surgido en y del sujeto vivo del pueblo de Dios en camino y vive en él. Se podría decir que los libros de la Escritura remiten a tres sujetos que interactúan entre sí. En primer lugar al autor o grupo de autores a los que debemos un libro de la Escritura. Pero estos autores no son escritores autónomos en el sentido moderno del término, sino que forman parte del sujeto común «pueblo de Dios»: hablan a partir de él y a él se dirigen, hasta el punto de que el pueblo es el verdadero y más profundo «autor» de las Escrituras. Y, aún más: este pueblo no es autosuficiente, sino que se sabe guiado y llamado por Dios mismo que, en el fondo, es quien habla a través de los hombres y su humanidad.

La relación con el sujeto «pueblo de Dios» es vital para la Escritura. Por un lado, este libro —la Escritura— es la pauta que viene de Dios y la fuerza que indica el camino al pueblo, pero por

otro, vive sólo en ese pueblo, el cual se trasciende a sí mismo en la Escritura, y así —en la profundidad definitiva en virtud de la Palabra hecha carne— se convierte precisamente en pueblo de Dios. El pueblo de Dios —la Iglesia— es el sujeto vivo de la Escritura; en él, las palabras de la Biblia son siempre una presencia. Naturalmente, esto exige que este pueblo reciba de Dios su propio ser, en último término, del Cristo hecho carne, y se deje ordenar, conducir y guiar por El.

Creo que debía al lector estas indicaciones metodológicas porque determinan el camino seguido en mi interpretación de la figura de Jesús en el Nuevo Testamento (puede verse lo que he escrito a este respecto al introducir la bibliografía). Para mi presentación de Jesús esto significa, sobre todo, que confío en los Evangelios. Naturalmente, doy por descontado todo lo que el Concilio y la exégesis moderna dicen sobre los géneros literarios, sobre la intencionalidad de las afirmaciones, el contexto comunitario de los Evangelios y su modo de hablar en este contexto vivo. Aun aceptando todo esto, en cuanto me era posible, he intentado presentar al Jesús de los Evangelios como el Jesús real, como el «Jesús histórico» en sentido propio y verdadero. Estoy convencido, y confío en que el lector también pueda verlo, de que esta figura resulta más lógica y, desde el punto de vista histórico, también más comprensible que las reconstrucciones que hemos conocido en las últimas décadas. Pienso que precisamente este Jesús —el de los Evangelios— es una figura históricamente sensata y convincente.

Sólo si ocurrió algo realmente extraordinario, si la figura y las palabras de Jesús superaban radicalmente todas las esperanzas y expectativas de la época, se explica su crucifixión y su eficacia. Apenas veinte años después de la muerte de Jesús encontramos en el gran himno a Cristo de la Carta a los Filipenses (cf. 2, 611) una cristología de Jesús totalmente desarrollada, en la que se dice que Jesús era igual a Dios, pero que se despojó de su rango, se hizo hombre, se humilló hasta la muerte en la cruz, y que a Él corresponde ser honrado por el cosmos, la adoración que Dios había anunciado en el profeta Isaías (cf. 45, 23) y que sólo El merece.

La investigación crítica se plantea con razón la pregunta: ¿Qué ha ocurrido en esos veinte años desde la crucifixión de Jesús? ¿Cómo se llegó a esta cristología? En realidad, el hecho de que se formaran comunidades anónimas, cuyos representantes se intenta descubrir, no explica nada. ¿Cómo colectividades desconocidas pudieron ser tan creativas, convincentes y, así, imponerse? ¿No es más lógico, también desde el punto de vista histórico, pensar que su grandeza reside en su origen, y que la figura de Jesús haya hecho saltar en la práctica todas las categorías disponibles y sólo se la haya podido entender a partir del misterio de Dios? Naturalmente, creer que precisamente como hombre El era Dios, y que dio a conocer esto veladamente en las parábolas, pero cada vez de manera más inequívoca, es algo que supera las posibilidades del método histórico. Por el contrario, si a la luz de esta convicción de fe se leen los textos con el método histórico y con su apertura a lo que lo sobrepasa, éstos se abren de par en par para manifestar un camino y una figura dignos de fe. Así queda también clara la compleja búsqueda que hay en los escritos del Nuevo Testamento en torno a la figura de Jesús y, no obstante todas las diversidades, la profunda cohesión de estos escritos.

Es obvio que con esta visión de la figura de Jesús voy más allá de lo que dice, por ejemplo, Schnackenburg, en representación de un amplio sector de la exégesis contemporánea. No obstante, confío en que el lector comprenda que este libro no está escrito en contra de la exégesis moderna, sino con sumo agradecimiento por lo mucho que nos ha aportado y nos aporta. Nos ha proporcionado una gran cantidad de material y conocimientos a través de los cuales la figura de Jesús se nos puede hacer presente con una vivacidad y profundidad que hace unas décadas no podíamos ni siquiera imaginar. Yo sólo he intentado, más allá de la interpretación meramente históricocrítica, aplicar los nuevos criterios metodológicos, que nos permiten hacer una interpretación propiamente teológica de la Biblia, que exigen la fe, sin por ello querer ni poder en modo alguno renunciar a la seriedad histórica.

Sin duda, no necesito decir expresamente que este libro no es en modo alguno un acto magisterial, sino únicamente expresión de mi búsqueda personal «del rostro del Señor» (cf. Sal 27,

8). Por eso, cualquiera es libre de contradecirme. Pido sólo a los lectores y lectoras esa benevolencia inicial, sin la cual no hay comprensión posible.

Como he dicho al comienzo de este prólogo, el camino interior que me ha llevado a este libro ha sido largo. Pude trabajar en él durante las vacaciones del verano de 2003. En agosto de 2004 tomaron su forma definitiva los capítulos 14. Tras mi elección para ocupar la sede episcopal de Roma, he aprovechado todos los momentos libres para avanzar en la obra. Dado que no sé hasta cuándo dispondré de tiempo y fuerzas, he decidido publicar esta primera parte con los diez primeros capítulos, que abarcan desde el bautismo en el Jordán hasta la confesión de Pedro y la transfiguración.

Con la segunda parte espero poder ofrecer también el capítulo sobre los relatos de la infancia, que he aplazado por ahora porque me parecía urgente presentar sobre todo la figura y el mensaje de Jesús en su vida pública, con el fin de favorecer en el lector un crecimiento de su relación viva con Él.

Roma, fiesta de San Jerónimo, 30 de septiembre de 2006.
Joseph Ratzinger Benedicto XVI

3ª CLASE: LA VERDAD DE LA FE CRISTIANA ANTE EL RELATIVISMO DE LA RAZÓN MODERNA Y ANTE EL PLURALISMO RELIGIOSO.

"FE, VERDAD Y CULTURA" (Conferencia del Cardenal Ratzinger en el Palacio de Congresos de Madrid (2000).

Reflexiones a propósito de la encíclica "Fides et ratio"

¿De qué se trata, en el fondo, en la encíclica "Fides et ratio"? ¿Es un documento sólo para especialistas, un intento de renovar desde la perspectiva cristiana una disciplina en crisis, la filosofía, y, por tanto, interesante sólo para filósofos, o plantea una cuestión que nos afecta a todos? Dicho de otra manera: ¿necesita la fe realmente de la filosofía, o la fe -que en palabras de San Ambrosio fue confiada a pescadores y no a dialécticos- es completamente independiente de la existencia o no existencia de una filosofía abierta en relación a ella? Si se contempla la filosofía sólo como una disciplina académica entre otras, entonces la fe es de hecho independiente de ella. Pero el Papa entiende la filosofía en un sentido mucho más amplio y conforme a su origen. La filosofía se pregunta si el hombre puede conocer la verdad, las verdades fundamentales sobre sí mismo, sobre su origen y su futuro, o si vive en una penumbra que no es posible esclarecer y tiene que recluirse, a la postre, en la cuestión de lo útil. Lo propio de la fe cristiana en el mundo de las religiones es que sostiene que nos dice la verdad sobre Dios, el mundo y el hombre, y que pretende ser la "religio vera", la religión de la verdad.

"Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida": en estas palabras de Cristo según el Evangelio de Juan (14, 6) está expresada la pretensión fundamental de la fe cristiana. De esta pretensión brota el impulso misionero de la fe: sólo si la fe cristiana es verdad, afecta a todos los hombres; si es sólo una variante cultural de las experiencias religiosas del hombre, cifradas en símbolos y nunca descifradas, entonces tiene que permanecer en su cultura y dejar a las otras en la suya.

Pero esto significa lo siguiente: la cuestión de la verdad es la cuestión esencial de la fe cristiana, y, en este sentido, la fe tiene que ver inevitablemente con la filosofía. Si debiera caracterizar brevemente la intención última de la encíclica, diría que ésta quisiera rehabilitar la cuestión de la verdad en un mundo marcado por el relativismo; en la situación de la ciencia actual, que ciertamente busca verdades pero descalifica como no científica la cuestión de la verdad, la encíclica quisiera hacer valer dicha cuestión como tarea racional y científica, porque, en caso contrario, la fe pierde el aire en que respira. La encíclica quisiera sencillamente animar de nuevo a la aventura de la verdad. De este modo, habla de lo que está más allá del ámbito de la fe, pero también de lo que está en el centro del mundo de la fe.

1. Las palabras, la Palabra y la verdad

Hasta qué punto no es moderno preguntar por la verdad, lo ha representado magníficamente el escritor y filósofo C. S. Lewis en un libro de éxito aparecido en los años cuarenta, "Cartas del diablo a su sobrino". Está compuesto por cartas ficticias de un demonio superior, Escrutopo, que imparte enseñanzas a un principiante sobre el arte de seducir al hombre, sobre el modo correcto como tiene que proceder. El demonio pequeño había expresado ante sus superiores su preocupación de que precisamente los hombres inteligentes leyese los libros de los sabios antiguos y pudiesen de este modo descubrir las huellas de la verdad. Escrutopo le tranquiliza con la aclaración de que el punto de vista histórico del que los espíritus infernales han conseguido

afortunadamente persuadir a los eruditos del mundo occidental, significa precisamente esto: "que la única cuestión que con seguridad nunca se planteará es la relativa a la verdad de lo leído; en su lugar se pregunta acerca de las repercusiones y dependencias, del desarrollo del respectivo escritor, de la historia de su influjo, y otras cuestiones análogas". Josef Pieper, que reproduce este pasaje de C. S. Lewis en su tratado sobre la interpretación, señala al respecto que las ediciones de un Platón o un Dante por ejemplo, planificadas en los países dominados por el comunismo, anteponian una introducción a cada obra editada, que quiere proporcionar al lector una comprensión histórica y así excluir la cuestión de la verdad. Una científicidad ejercida de este modo inmuniza frente a la verdad. La cuestión de si lo dicho por el autor es o no, y en qué medida, verdadero, sería una cuestión no científica; nos sacaría del campo de lo demostrable y verificable, nos haría recaer en la ingenuidad del mundo precrítico. De este modo, se neutraliza también la lectura de la Biblia: podemos explicar cuándo y bajo qué circunstancias ha surgido un texto, y, de este modo, lo tenemos clasificado dentro de lo histórico ("Historisch"), que a la postre no nos afecta. En el trasfondo de este modo de interpretación histórica hay una filosofía, una actitud apriórica ante la realidad que nos dice: no tiene sentido preguntar sobre lo que es; sólo podemos preguntar sobre lo que podemos hacer con las cosas. La cuestión no es la verdad, sino la praxis, el dominio de las cosas para nuestro provecho. Ante tal reducción aparentemente iluminadora del pensamiento humano surge sin más la pregunta: ¿qué es propiamente lo que nos aprovecha? Y ¿para qué nos aprovecha? ¿Para qué existimos nosotros mismos? El observador profundo verá en esta moderna actitud fundamental una falsa humildad y, al mismo tiempo, una falsa soberbia: la falsa humildad, que niega al hombre la capacidad para la verdad, y la falsa soberbia, con la que se sitúa sobre las cosas, sobre la verdad misma, en cuanto erige en meta de su pensamiento la ampliación de su poder, el dominio sobre las cosas.

Lo que en Lewis aparece en forma de ironía, lo podemos encontrar hoy presentado científicamente en la crítica literaria. En ella se descarta abiertamente la cuestión de la verdad como no científica. El exégeta alemán Mario Reiser ha llamado la atención sobre un pasaje de Umberto Eco en su novela de éxito "El nombre de la rosa", donde dice: "La única verdad consiste en aprender a liberarse de la pasión enfermiza por la verdad". El fundamento para esta renuncia inequívoca a la verdad estriba en lo que hoy se denomina el "giro lingüístico": no se puede remontar más allá del lenguaje y sus representaciones, la razón está condicionada por el lenguaje y ligada al lenguaje. Ya en el año mil novecientos uno F. Mauthner había acuñado la siguiente frase: "lo que se denomina pensamiento es puro lenguaje". M. Reiser comenta, en este contexto, el abandono de la convicción de que se puede remitir con medios lingüísticos a lo supralingüístico. El relevante exégeta protestante U. Luz afirma -totalmente en consonancia con lo que hemos oído de Escrutopo al principio- que la crítica histórica ha abdicado en la Edad Moderna de la cuestión de la verdad. Él se cree obligado a aceptar y reconocer como correcta esta capitulación: que ahora ya no hay una verdad a buscar más allá del texto, sino posiciones sobre la verdad que concurren entre ellas, ofertas de verdad que hay que defender ahora con discurso público en el mercado de las visiones del mundo.

Quien medita sobre estos modos de ver las cosas, sentirá que le viene casi inevitablemente a su memoria un pasaje profundo del "Fedro", de Platón. En él Sócrates cuenta a Fedro una historia que ha escuchado de los antiguos, los cuales tenían conocimiento de lo verdadero. Una vez Thot, el "padre de las letras" y el "dios del tiempo", visitó al rey egipcio Thamus de Tebas. Instruyó al soberano sobre diversas artes inventadas por él, y especialmente sobre el arte de escribir por él concebido. Ponderando su propio invento, dijo al rey: "Este conocimiento, oh rey, hará a los egipcios más sabios y vigorizará su memoria; es el elixir de la memoria y de la sabiduría". Pero el rey no se deja impresionar. Él prevé lo contrario como consecuencia del conocimiento de la escritura: "Esto producirá olvido en las almas de los que lo aprendan por descuidar el ejercicio de la memoria, ya que ahora, fiándose a la escritura exterior,

recordarán de un modo externo; no desde su propio interior y desde sí mismos. Por consiguiente, tú has inventado un medio no para el recordar, sino para el caer en la cuenta, y de la sabiduría tú aportas a tus aprendices sólo la representación, no la cosa misma. Pues ahora son eruditos en muchas cosas, pero sin verdadera instrucción, y así pensarán ser entendidos en muchas cosas, cuando en realidad no entienden de nada, y son gente con la que es difícil tratar, puesto que no son verdaderos sabios, sino sólo sabios en apariencia". Quien piensa hoy en cómo programas de televisión de todo el mundo inundan al hombre con informaciones y le hacen así sabio en apariencia; quien piensa en las enormes posibilidades del ordenador y de Internet, que le permiten al que consulta, por ejemplo, tener inmediatamente a disposición todos los textos de un Padre de la Iglesia en los que aparece una palabra, sin haber penetrado en cambio en su pensamiento, ése no considerará exageradas estas prevenciones. Platón no rechaza la escritura en cuanto tal, como tampoco nosotros rechazamos las nuevas posibilidades de la información, sino que hacemos de ellas un uso agradecido. Pero pone una señal de aviso, cuya seriedad está comprobada a diario por las consecuencias del giro lingüístico, como también por muchas circunstancias que nos son familiares a todos. H. Schade muestra el núcleo de lo que Platón tiene que decirnos hoy cuando escribe: "Es del predominio de un método filológico y de la pérdida de realidad que se sigue, de lo que nos previene Platón".

Cuando la escritura, lo escrito, se convierte en barrera frente al contenido, entonces se vuelve un antiarte, que no hace al hombre más sabio, sino que le extravía en una sabiduría falsa y enferma. Por eso, frente al giro lingüístico, A. Kreiner advierte con razón: "El abandono del convencimiento de que se puede remitir con medios lingüísticos a contenidos extralingüísticos equivale al abandono de un discurso de algún modo aún lleno de sentido". Sobre la misma cuestión el Papa advierte en la encíclica lo siguiente: "La interpretación de esta Palabra (de Dios) no puede llevarnos de interpretación en interpretación, sin llegar nunca a descubrir una afirmación simplemente verdadera". El hombre no está aprisionado en el cuarto de espejos de las interpretaciones; puede y debe buscar el acceso a lo real, que está tras las palabras y se le muestra en las palabras y a través de ellas.

Aquí hemos arribado al punto central de la discusión de la fe cristiana con un tipo determinado de la cultura moderna, que le gustaría pasar por ser la cultura moderna sin más, pero que, afortunadamente, es sólo una variedad de ella. Se pone de manifiesto, por ejemplo, muy claramente en la crítica que el filósofo italiano Paolo Flores d'Arcais ha hecho a la encíclica. Justo porque la encíclica insiste en la necesidad de la cuestión de la verdad, comenta él que "la cultura católica oficial (es decir, la encíclica) no tiene ya nada que decir a la cultura 'en cuanto tal'...". Pero esto significa también que la pregunta por la verdad está fuera de la cultura "en cuanto tal". Y entonces ¿no es esta cultura "en cuanto tal" más bien una anticultura? ¿Y no es su presunción de ser la cultura sin más una presunción arrogante y que desprecia al hombre? Que se trata justamente de este punto, se pone de relieve, cuando Flores d'Arcais reprocha a la encíclica del Papa consecuencias mortíferas para la democracia, e identifica su enseñanza con el tipo "fundamentalista" del Islam. Argumenta remitiendo al hecho de que el Papa ha calificado como carentes de validez auténticamente jurídica las leyes que permiten el aborto y la eutanasia. Quien se opone de este modo a un Parlamento elegido e intenta ejercer el poder secular con pretensiones eclesiales, muestra que el sello de un dogmatismo católico permanece esencialmente estampado en su pensamiento. Tales afirmaciones presuponen que no puede haber ninguna otra instancia por encima de las decisiones de una mayoría. La mayoría coyuntural se convierte en un absoluto. Porque de hecho vuelve a existir lo absoluto, lo inapelable. Estamos expuestos al dominio del positivismo y a la absolutización de lo coyuntural, de lo manipulable. Si el hombre queda fuera de la verdad, entonces ya sólo puede dominar sobre él lo coyuntural, lo arbitrario. Por eso no es "fundamentalismo", sino un deber de la Humanidad proteger al hombre contra la dictadura de lo coyuntural convertido en absoluto y devolverle su dignidad, que justamente consiste en que ninguna

instancia humana puede dominar sobre él, porque está abierto a la verdad misma. Precisamente por su insistencia en la capacidad del hombre para la verdad, la encíclica es una apología sumamente necesaria de la grandeza del hombre contra lo que pretende presentarse como la cultura "tout court".

Naturalmente es difícil volver a dar carta de ciudadanía a la cuestión de la verdad en el debate público, debido al canon metodológico que se ha impuesto hoy como sello acreditativo de la cientificidad. Por eso, es necesario un debate fundamental sobre la esencia de la ciencia, sobre la verdad y el método, sobre el cometido de la filosofía y sus posibles caminos. El Papa no ha considerado que sea tarea suya tratar en la encíclica la cuestión, totalmente práctica, de si la verdad puede llegar a ser nuevamente científica y cómo. Pero muestra por qué nosotros debemos acometer esta tarea. No quería realizar él mismo la tarea de los filósofos, pero ha cumplido la tarea de la denuncia admonitoria que se opone a una tendencia autodestructiva de la cultura "en cuanto tal". Justamente esta denuncia admonitoria es un acto auténticamente filosófico, revive en el presente el origen socrático de la filosofía y muestra con ello la potencia filosófica que se encierra en la fe bíblica. A la esencia de la filosofía se opone un tipo de cientificidad, que le cierra el paso a la cuestión de la verdad, o la hace imposible. Tal autoenclaustramiento, tal empequeñecimiento de la razón no puede ser la norma de la filosofía, y la ciencia en su conjunto no puede acabar haciendo imposibles las preguntas propias del hombre, sin las que ella misma quedaría como un activismo vacío y, a la postre, peligroso. No puede ser tarea de la filosofía someterse a un canon metodológico, que tiene su legitimidad en sectores particulares del pensamiento. Su tarea tiene que ser justamente pensar la cientificidad como un todo, concebir críticamente su esencia y, de un modo racionalmente responsable, ir más allá de ello hacia lo que le da sentido. La filosofía tiene que preguntarse siempre sobre el hombre, y, por consiguiente, cuestionarse siempre sobre la vida y la muerte, sobre Dios y la eternidad. Para ello tendrá que servirse hoy, antes que nada, de la aporía de aquel tipo de cientificidad que aparta al hombre de tales cuestiones y, a partir de las aporías que nuestra sociedad pone a la vista, intentar abrir siempre de nuevo el camino hacia lo necesario y lo que se torna necesidad. En la historia de la filosofía moderna no han faltado tales tentativas, y también en el presente hay suficientes ensayos esperanzadores, para abrir de nuevo la puerta a la cuestión de la verdad, la puerta más allá del lenguaje que gira sobre sí mismo. En este sentido la llamada de la encíclica es sin duda crítica ante nuestra situación cultural actual, pero al mismo tiempo está en una unión profunda con elementos esenciales del esfuerzo intelectual de la Edad Moderna. Nunca es anacrónica la confianza en buscar la verdad y en encontrarla. Es justamente ella la que mantiene al hombre en su dignidad, rompe los particularismos y unifica a los hombres, más allá de los límites culturales, por su dignidad común.

2.- Cultura y verdad

a) La esencia de la cultura

Se podría definir lo tratado hasta ahora como la disputa entre la fe cristiana expresada en la encíclica y un tipo concreto de cultura moderna, por lo cual nuestras reflexiones dejaron entre paréntesis el lado científico-técnico de la cultura. El punto de mira estaba dirigido a lo relativo a las ciencias humanas en nuestra cultura. No sería difícil mostrar que su desorientación ante la cuestión de la verdad, que entre tanto se ha convertido en ira frente a ella, descansa, en última instancia, sobre su pretensión de alcanzar el mismo canon metodológico y la misma clase de seguridad, que se da en el campo empírico. La renuncia metodológica de la ciencia natural a lo verificable se convierte en el documento acreditativo de la cientificidad, más aún, de la racionalidad misma. Esta reducción metodológica, que está llena de sentido, más aún, que es necesaria en el ámbito de la ciencia empírica, se convierte así en un muro ante la cuestión de la verdad: en el fondo se trata del problema de la verdad y del método, de la universalidad de un canon metodológico estrictamente empírico. Frente a ese canon, el Papa defiende la multiplicidad de caminos del espíritu humano, la

amplitud de la racionalidad, que tiene que conocer diversos métodos según la índole del objeto. Lo no material no puede ser abordado con métodos que corresponden a lo material; así podría resumirse, a grandes rasgos, la denuncia del Papa frente a una forma unilateral de racionalidad.

La disputa con la cultura moderna, la disputa sobre la verdad y el método, es la primera veta fundamental del tejido de nuestra encíclica. Pero la cuestión sobre la verdad y la cultura se presenta aún bajo otro aspecto, que se remite substancialmente al ámbito propiamente religioso. Hoy se contraponen de buen grado la relatividad de las culturas a la pretensión universal de lo cristiano, que se funda en la universalidad de la verdad. El tema resuena ya durante el siglo dieciocho, en Gotthold Ephraim Lessing, que presenta las tres grandes religiones en la parábola de los tres anillos, de los que uno tiene que ser el auténtico y verdadero, pero cuya autenticidad ya no es verificable. La cuestión de la verdad es irresoluble y se sustituye por la cuestión del efecto curativo y purificador de la religión. Luego, a comienzos de nuestro siglo, Ernst Troeltsch reflexionó expresamente sobre la cuestión de la religión y la cultura, de la verdad y la cultura. Al principio aún consideraba al cristianismo como la revelación entera de la religiosidad personalista, como la única ruptura completa con los límites y condiciones de la religión natural. Pero, en el curso de su camino intelectual, la determinación cultural de la religión le fue cerrando cada vez más la mirada sobre la verdad y subordinando todas las religiones a la relatividad de las culturas. A la postre, la validez del cristianismo se convierte para él en un asunto europeo: para él el cristianismo es la forma de religión adecuada a Europa, mientras atribuye ahora al budismo y al brahmanismo una autonomía absoluta. En la práctica se elimina la cuestión de la verdad, y los límites de las culturas se hacen insalvables.

Por eso, una encíclica que está dedicada por entero a la aventura de la verdad, debía plantear también la cuestión de la relación entre verdad y cultura. Debía preguntar si puede darse una comunión de las culturas en la única verdad, si puede decirse la verdad para todos los hombres, trascendiendo las diversas formas culturales, o si a la postre hay que presentirla sólo asintóticamente tras formas culturales diversas e incluso opuestas.

A un concepto estático de cultura, que presupone formas culturales fijas que a la postre se mantienen constantes y sólo pueden coexistir unas con otras, pero no comunicarse entre ellas, el Papa ha opuesto en la encíclica una comprensión dinámica y comunicativa de la cultura. Subraya que las culturas, "cuando están profundamente enraizadas en lo humano, llevan consigo el testimonio de la apertura típica del hombre a lo universal y a la trascendencia". Por eso, como expresión del único ser del hombre, las culturas están caracterizadas por la dinámica del hombre que trasciende todos los límites. Por eso, las culturas no están fijadas de una vez para siempre en una forma. Les es propia la capacidad de progresar y transformarse, y también el peligro de decadencia. Están abocadas al encuentro y fecundación mutua. Puesto que la apertura interior del hombre a Dios las impregna tanto más cuanto mayores y más genuinas son, por ello llevan impresa la predisposición para la revelación de Dios. La Revelación no les es extraña, sino que responde a una espera interior en las culturas mismas. Theodor Haecker ha hablado, a propósito de esto, del carácter de adviento de las culturas precristianas, y entre tanto muchas investigaciones de historia de las religiones han podido mostrar de manera concreta este remitir de las culturas al Logos de Dios, que se ha encarnado en Jesucristo. En este orden de cosas, el Papa se vale de la tabla de las naciones contenida en el relato pascual de los Hechos de los Apóstoles (2, 7-14), en el que se nos narra cómo es perceptible y comunicable el testimonio de la fe en Cristo mediante todas las lenguas y en todas las lenguas, es decir, en todas las culturas que se expresan en la lengua. En todas ellas la palabra humana se hace portadora del hablar propio de Dios, de su propio Logos. La encíclica añade: "El anuncio del Evangelio en diversas culturas, aunque exige de cada destinatario la fe, no les impide conservar una identidad cultural propia. Ello no crea división alguna, porque el pueblo

de los bautizados se distingue por una universalidad que sabe acoger cada cultura, favoreciendo el proceso de lo que en ella hay de implícito hacia su plena explicitación en la verdad".

A partir de esto, y respecto a la relación general de la fe cristiana con las culturas precristianas, el Papa desarrolla modélicamente en el ejemplo de la cultura india los principios a observar en el encuentro de estas culturas con la fe. Llama brevemente la atención, en primer lugar, sobre el gran auge espiritual del pensamiento indio, que lucha por liberar el espíritu de las condiciones espacio-temporales y ejercita así la apertura metafísica del hombre, que luego ha sido conformada especulativamente en importantes sistemas filosóficos. Con estas indicaciones se pone de relieve la tendencia universal de las grandes culturas, su superación del tiempo y del espacio, y así también su avance hacia el ser del hombre y hacia sus supremas posibilidades. Aquí radica la capacidad de diálogo entre las culturas, en este caso entre la cultura india y las culturas que han crecido en el ámbito de la fe cristiana. El primer criterio se colige por sí mismo, por así decir, del contacto interior con la cultura india. Consiste en la "universalidad del espíritu humano, cuyas exigencias fundamentales son idénticas en las culturas más diversas". De él se sigue un segundo criterio: "Cuando la Iglesia entra en contacto con grandes culturas a las que anteriormente no había llegado, no puede olvidar lo que ha adquirido en la inculturación en el pensamiento grecolatino. Rechazar esta herencia sería ir en contra del designio providencial de Dios..." Finalmente señala la encíclica un tercer criterio, que se sigue de las reflexiones precedentes sobre la esencia de la cultura: "Hay que evitar confundir la legítima reivindicación de lo específico y original del pensamiento indio con la idea de que una tradición cultural deba encerrarse en su diferencia y afirmarse en su oposición a otras tradiciones, lo cual es contrario a la naturaleza misma del espíritu humano".

b) La superación de las culturas en la Biblia y en la historia de la fe

Si el Papa insiste en el carácter irrenunciable de la herencia cultural forjada en el pasado, que ha llegado a ser un vehículo para la verdad común de Dios y del hombre, entonces surge espontáneamente la cuestión de si no se canoniza así un eurocentrismo de la fe, que no parece superarse por el hecho de que, a lo largo de la Historia, pueden introducirse, o ya se han introducido, nuevas herencias en la identidad de la fe constante y que afecta a todos. La cuestión es insoslayable: Hasta qué punto es griega o latina la fe, que por lo demás no ha surgido en el mundo griego o latino, sino en el mundo semita del antiguo Oriente, en el que estaban y están en contacto Asia, África y Europa. La encíclica toma postura, especialmente en su segundo capítulo, sobre el desarrollo del pensamiento filosófico en el interior de la Biblia, y en el cuarto capítulo, con la presentación del encuentro decisivo de esta sabiduría de la razón desarrollada en la fe con la sabiduría griega de la filosofía. Quisiera añadir brevemente lo siguiente:

Ya en la Biblia se elabora un acervo de pensamiento religioso y filosófico variado a partir de mundos culturales diversos. La Palabra de Dios se desarrolla en un proceso de encuentros con la búsqueda humana de una respuesta a sus últimas preguntas. Dicha Palabra no es algo caído del cielo como un meteorito, sino que es precisamente una síntesis de culturas. Vista más en lo hondo, nos permite reconocer un proceso en el que Dios lucha con el hombre y le abre lentamente a su Palabra más profunda, a sí mismo: al Hijo, que es el Logos. La Biblia no es mera expresión de la cultura del pueblo de Israel, sino que está continuamente en disputa con el intento, totalmente natural de este pueblo, de ser él mismo e instalarse en su propia cultura. La fe en Dios y el sí a la voluntad de Dios le van desarraigando continuamente de sus propias representaciones y aspiraciones. Él sale constantemente al paso frente a la religiosidad propia de Israel y a su propia cultura religiosa, que quería expresarse en el culto de los lugares altos, en el culto de la diosa celeste, en la pretensión de poder de la propia monarquía. Empezando por la cólera de Dios y de Moisés contra el culto al becerro de oro en el Sinaí, hasta los últimos profetas postexílicos, de lo que siempre se trata es de que Israel se desarraigue de su propia identidad cultural, de que debe abandonar, por así decir, el culto a la propia nacionalidad, el culto a la raza y a la tierra, para

inclinarse ante el Dios totalmente otro y no apropiable, que ha creado cielo y tierra, y es el Dios de todos los pueblos. La fe de Israel significa una permanente autosuperación de la propia cultura en la apertura y horizonte de la verdad común. Los libros del Antiguo Testamento pueden parecer, desde muchos puntos de vista, menos piadosos, menos poéticos, menos inspirados que importantes pasajes de los libros sagrados de otros pueblos. Pero, en cambio, tienen su singularidad en la índole combativa de la fe contra lo propio, en este desarraigo de lo propio que comienza con la peregrinación de Abraham. La liberación de la ley que Pablo alcanza por su encuentro con Jesucristo resucitado, lleva esta orientación fundamental del Antiguo Testamento hasta su consecuencia lógica: significa la universalización plena de esta fe, que se separa del orden nacional. Ahora son invitados todos los pueblos a entrar en este proceso de superación de lo propio, que ha comenzado en primer lugar en Israel; son invitados a convertirse al Dios, que, desapropiándose de sí mismo en Jesucristo, ha abatido "el muro de la enemistad" entre nosotros (Ef 2, 14) y nos congrega en la autoentrega de la cruz. Así, pues, en su esencia la fe en Jesucristo es un permanente abrirse, irrupción de Dios en el mundo humano y apertura correspondiente del hombre a Dios, que congrega al mismo tiempo a los hombres. Todo lo propio pertenece ahora a todos, y todo lo ajeno llega a ser también al mismo tiempo lo propio nuestro, y todo ello abarcado por la palabra del padre al hijo mayor: "Todo lo mío es tuyo" (Lc 15, 31), que vuelve a aparecer en la oración sacerdotal de Jesús como modo de dirigirse del Hijo al Padre: "Todo lo mío es tuyo, y todo lo tuyo es mío" (Jn 17, 10).

Este patrón determina también el encuentro del mensaje revelado con la cultura griega, que, por cierto, no empieza sólo con la evangelización cristiana, sino que se había desarrollado ya dentro de los escritos del Antiguo Testamento, sobre todo mediante su traducción al griego y a partir de ahí en el judaísmo primitivo. Este encuentro era posible, porque ya se había abierto camino en el mundo griego un acontecimiento semejante de autotrascendencia. Los Padres no han vertido sin más al Evangelio una cultura griega que se mantenía en sí y se poseía a sí misma. Ellos pudieron asumir el diálogo con la filosofía griega y convertirla en instrumento del Evangelio allí donde en el mundo griego se había iniciado, mediante la búsqueda de Dios, una autocrítica de la propia cultura y del propio pensamiento. La fe une los diversos pueblos -comenzando por los germanos y los eslavos, que en los tiempos de la invasión de los bárbaros entraron en contacto con el mensaje cristiano, hasta los pueblos de Asia, África y América- no a la cultura griega en cuanto tal, sino a su autosuperación, que era el verdadero punto de contacto para la interpretación del mensaje cristiano. A partir de ahí la fe los introduce en la dinámica de la autosuperación. Hace poco Richard Schaffler ha dicho certeramente al respecto que la predicación cristiana ha exigido desde el principio a los pueblos de Europa (que, por lo demás, no existía como tal antes de la evangelización cristiana), "la renuncia a todos los respectivos "dioses" autóctonos de los europeos, mucho antes de que entraran en el campo de su visión las culturas extraeuropeas". A partir de ahí hay que entender por qué la predicación cristiana entró en contacto con la filosofía, y no con las religiones. Cuando se intentó esto último, cuando, por ejemplo, se quiso interpretar a Cristo como el verdadero Dionisio, Esculapio o Hércules, tales intentos cayeron rápidamente en desuso. Que no se entrara en contacto con las religiones, sino con la filosofía, tiene que ver con el hecho de que no se canonizó una cultura, sino que se podía entrar a ella por donde había comenzado ella misma a salir de sí misma, por donde había iniciado el camino de apertura a la verdad común y había dejado atrás la instalación en lo meramente propio. Esto constituye también hoy una indicación fundamental para la cuestión de los contactos y del trasvase a otros pueblos y culturas. Ciertamente, la fe no puede entrar en contacto con filosofías que excluyen la cuestión de la verdad, pero sí con movimientos que se esfuerzan por salir de la cárcel del relativismo. Tampoco puede asumir directamente las antiguas religiones. En cambio, las religiones pueden proporcionar formas y creaciones de diverso tipo, pero sobre todo actitudes -el respeto, la humildad, la abnegación, la bondad, el amor al prójimo, la esperanza en la vida eterna. Esto me parece - dicho entre paréntesis- que es también importante para la cuestión del significado salvífico de las religiones. No salvan, por así decir, en cuanto sistemas

cerrados y por la fidelidad al sistema, sino que colaboran a la salvación en la medida en que llevan a los hombres a "preguntar por Dios" (como lo expresa el Antiguo Testamento), "buscar su rostro", "buscar el Reino de Dios y su justicia".

3.- Religión, verdad y salvación

Permítanme detenerme un momento aún en este punto, porque toca una cuestión fundamental de la existencia humana, que con razón representa también una cuestión capital en el actual debate teológico. Pues se trata del mismo impulso del que ha partido la filosofía, y al que tiene que volver siempre; en él se tocan necesariamente filosofía y teología, si éstas se mantienen fieles a su cometido. Es la cuestión de cómo se salva el hombre, cómo se justifica. En el pasado se ha pensado preferentemente en la muerte y en lo que viene después de la muerte; hoy, cuando se ve el más allá como inseguro y por ello se lo continúa excluyendo de las cuestiones actuales, hay que continuar buscando lo recto y justo en el tiempo, y no puede preterirse el problema de cómo hay que habérselas con la muerte. Curiosamente, en el debate acerca de la relación del cristianismo y las religiones universales el punto de discusión que propiamente se ha mantenido es cómo se relacionan las religiones y la salvación eterna. La cuestión de cómo puede ser salvado el hombre, se ha planteado aún en sentido más bien clásico. Y ahora se ha impuesto de modo bastante general esta tesis: las religiones son todas ellas caminos de salvación. Quizás no el camino ordinario, pero al menos sí caminos "extraordinarios" de salvación: por todas las religiones se llega a la salvación; esto se ha convertido en la visión corriente.

Esta respuesta corresponde no sólo a la idea de tolerancia y respeto del otro que hoy se nos impone. Corresponde también a la imagen moderna de Dios: Dios no puede rechazar a hombres sólo porque no conocen el cristianismo y, en consecuencia, han crecido en otra religión. El aceptará su vida religiosa lo mismo que la nuestra. Aunque esta tesis - reforzada entre tanto con muchos otros argumentos- es clara a primera vista, sin embargo suscita interrogantes. Pues las religiones particulares no exigen sólo cosas distintas, sino también opuestas. Ante el creciente número de hombres no ligados por lo religioso, esta teoría universal de la salvación se ha extendido también a formas de existencia no religiosas pero vividas coherentemente. Entonces comienza a ser válido que lo contradictorio es considerado como conducente a la misma meta; en pocas palabras: estamos nuevamente ante la cuestión del relativismo. Se presupone subrepticamente que en el fondo todos los contenidos son igualmente válidos. Qué es lo que propiamente vale, no lo sabemos. Cada uno tiene que recorrer su camino, ser feliz a su manera, como decía Federico II de Prusia. Así, a caballo de las teorías de la salvación, otra vez se cuele inevitablemente el relativismo por la puerta trasera: la cuestión de la verdad se separa de la cuestión de las religiones y de la salvación. La verdad es sustituida por la buena intención; la religión se mantiene en lo subjetivo, porque no se puede conocer lo objetivamente bueno y verdadero.

a) La diferencia de las religiones y sus peligros

¿Nos tenemos que conformar con esto? ¿Es inevitable la alternativa entre rigorismo dogmático y relativismo humanitario? Pienso que en las teorías reseñadas no se han pensado suficientemente tres cosas. En primer lugar, las religiones (y entretanto también el agnosticismo y el ateísmo) son consideradas todas ellas como iguales. Pero precisamente esto no es así. De hecho, hay formas religiosas degeneradas y enfermas, que no elevan al hombre, sino que lo alienan: la crítica marxista de la religión no carecía totalmente de base. Y también las religiones a las que hay que reconocer una grandeza moral y que están en camino hacia la verdad, pueden enfermar en ciertos trechos del camino. En el hinduismo (que propiamente es un nombre colectivo para religiones diversas) hay elementos grandiosos, pero también aspectos negativos; el entrelazamiento con el sistema de castas, la quema de viudas, que se había formado a partir de representaciones inicialmente simbólicas; habría que mencionar las aberraciones del Saktismo, por dar sólo un par de

indicaciones. Pero también el Islam, con toda la grandeza que representa, está continuamente expuesto al peligro de perder el equilibrio, dar espacio a la violencia y dejar que la religión se deslice hacia lo externo y ritualista. Y naturalmente hay también, como todos nosotros bien sabemos, formas enfermas de lo cristiano. Por ejemplo, cuando los cruzados, en la conquista de la ciudad santa de Jerusalén en la que Cristo murió por todos los hombres, causaban ellos mismos un baño de sangre entre musulmanes y judíos. Esto significa que la religión exige discernimiento, discernimiento entre las formas de las religiones y discernimiento en el interior de la religión misma, según la medida de su propio nivel. Con el indiferentismo de los contenidos y de las ideas, que todas las religiones sean distintas y sin embargo iguales, no se puede ir adelante. El relativismo es peligroso, concretamente para la formación del ser humano en lo particular y en la comunidad. La renuncia a la verdad no sana al hombre. No puede pasarse por alto cuánto mal ha sucedido en la Historia en nombre de opiniones e intenciones buenas.

b) La cuestión de la salvación

Con ello tocamos ya el segundo punto que ordinariamente es desatendido. Cuando se habla del significado salvífico de las religiones, sorprendentemente se piensa, la mayoría de las veces, sólo en que todas posibilitan la vida eterna, con lo cual se acaba neutralizando el pensamiento en la vida eterna, pues uno llega de todos modos a ella. Pero así se empequeñece inconvenientemente la cuestión de la salvación. El cielo comienza en la tierra. La salvación en el más allá supone la vida correspondiente en el más acá. Uno, pues, no puede preguntarse sólo quién va al cielo y desentenderse simultáneamente de la cuestión del cielo. Hay que preguntar qué es el cielo y cómo viene a la tierra. La salvación del más allá debe reflejarse en una forma de vida, que hace aquí humano al hombre y, de este modo, conforme a Dios. Esto significa nuevamente que, en la cuestión de la salvación, hay que mirar más allá de las religiones mismas y a ese horizonte pertenecen reglas de vida recta y justa, que no pueden ser relativizadas arbitrariamente. Yo diría, pues, que la salvación comienza con la vida recta y justa del hombre en este mundo, que abarca siempre los dos polos de lo particular y de la comunidad.

Hay formas de comportamiento que nunca pueden servir para hacer recto y justo al hombre, y otras, que siempre pertenecen al ser recto y justo del hombre. Esto significa que la salvación no está en las religiones como tales, sino que depende también de hasta qué punto llevan a los hombres, junto con ellas, al bien, a la búsqueda de Dios, de la verdad y del bien. Por eso, la cuestión de la salvación conlleva siempre un elemento de crítica religiosa, aunque también puede aliarse positivamente con las religiones. En todo caso, tiene que ver con la unidad del bien, con la unidad de lo verdadero, con la unidad de Dios y del hombre.

c) La conciencia y la capacidad del hombre para la verdad

Este título lleva al tercer punto que quería abordar aquí. La unidad del hombre tiene un órgano: la conciencia. Fue una osadía de san Pablo afirmar que todos los hombres tienen la capacidad de escuchar la conciencia, separar así la cuestión de la salvación del conocimiento y observancia de la Thorá, y situarla sobre la exigencia común de la conciencia en la que el único Dios habla, y dice a cada uno lo verdaderamente esencial de la Thorá: "Cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, sin tener ley, para sí mismos son ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón, atestiguando su conciencia..." (Rom 2, 14 ss). Pablo no dice: Si los gentiles se mantienen firmes en su religión, eso es bueno ante el juicio de Dios. Al contrario, él condena gran parte de las prácticas religiosas de aquel tiempo. Remite a otra fuente, a lo que todos llevan escrito en el corazón, al único bien del único Dios. De todos modos, aquí se enfrentan hoy dos conceptos contrarios de conciencia, que la mayoría de las veces sencillamente se entrometen el uno en el otro. Para Pablo la conciencia es el órgano de la transparencia del único Dios en todos los hombres, que son un hombre. En cambio, actualmente la conciencia aparece como expresión del carácter absoluto del sujeto, sobre el que no

puede haber, en el campo moral, ninguna instancia superior. Lo bueno como tal no es cognoscible. El Dios único no es cognoscible. En lo que afecta a la moral y a la religión, la última instancia es el sujeto. Esto es lógico, si la verdad como tal es inaccesible. Así, en el concepto moderno de conciencia, ésta es la canonización del relativismo, de la imposibilidad de normas morales y religiosas comunes, mientras que, por el contrario, para Pablo y la tradición cristiana había sido la garantía para la unidad del hombre y para la cognoscibilidad de Dios, para la obligatoriedad común del mismo y único bien. El hecho de que en todos los tiempos ha habido y hay santos gentiles, se basa en que en todos lugares y en todos tiempos - aunque muchas veces con gran esfuerzo y sólo parcialmente- era perceptible la voz del corazón, y la Thora de Dios se nos hacía perceptible como obligación en nosotros mismos, en nuestro ser creatural y así se nos hacía posible superar lo meramente subjetivo, en la relación de unos con otros y en la relación con Dios. Y esto es salvación. Resta por saber lo que Dios hace con los pobres fragmentos de nuestro ascenso hacia el bien, hacia Él mismo, su misterio, que no debíamos arrogarnos el querer controlar.

Reflexiones conclusivas

Al final de mis reflexiones quisiera llamar nuevamente la atención sobre una indicación metodológica que da el Papa para la relación de la teología y la filosofía, de la fe y la razón, porque con ella se toca la cuestión práctica de cómo podía ponerse en marcha, en el sentido de la encíclica, una renovación del pensamiento filosófico y teológico. La encíclica habla de un movimiento circular entre teología y filosofía, y lo entiende en el sentido de que la teología tiene que partir siempre en primer lugar de la Palabra de Dios; pero, puesto que esta Palabra es verdad, hay que ponerla en relación con la búsqueda humana de la verdad, con la lucha de la razón por la verdad y ponerla así en diálogo con la filosofía. La búsqueda de la verdad por parte del creyente se realiza, según esto, en un movimiento, en el que siempre se están confrontando la escucha de la Palabra proclamada y la búsqueda de la razón. De este modo, por una parte, la fe se profundiza y purifica, y, por otra, el pensamiento también se enriquece, porque se le abren nuevos horizontes. Me parece que se puede ampliar algo más esta idea de la circularidad: tampoco la filosofía como tal debería cerrarse en lo meramente propio e ideado por ella. Así como debe estar atenta a los conocimientos empíricos, que maduran en las diversas ciencias, así también debería considerar la sagrada tradición de las religiones, y en especial el mensaje de la Biblia, como una fuente de conocimiento del que ella se deja fecundar. De hecho, no hay ninguna gran filosofía que no haya recibido de la tradición religiosa luces y orientaciones, ya pensemos en la filosofía de Grecia y de la India, o en la filosofía que se ha desarrollado en el ámbito del cristianismo, o también en las filosofías modernas, que estaban convencidas de la autonomía de la razón y consideraban esta autonomía como criterio último del pensar, pero que se mantuvieron deudoras de los grandes temas del pensamiento que la fe cristiana había ido dando a la filosofía: Kant, Fichte, Hegel, Schelling no serían imaginables sin los antecedentes de la fe, e incluso Marx, en el corazón de su radical reinterpretación, vive del horizonte de esperanza que había asumido de la tradición judía. Cuando la filosofía apaga totalmente este diálogo con el pensamiento de la fe, acaba -como Jaspers formuló una vez- en una "seriedad que se va vaciando de contenido". Al final se ve impelida a renunciar a la cuestión de la verdad, y esto significa darse a sí misma por perdida. Pues una filosofía que ya no pregunta quiénes somos, para qué somos, si existe Dios y la vida eterna, ha abdicado como filosofía.

Quisiera concluir con la mención de un comentario a la encíclica, que ha aparecido en el semanario alemán "Die Zeit", en otras ocasiones más bien lejano a la Iglesia. El comentarista Jan Ross sintetiza con mucha precisión el núcleo de la instrucción papal, cuando dice que el destronamiento de la teología y de la metafísica "no ha hecho al pensamiento sólo más libre, sino también más angosto". Sí, él no teme hablar de "entontecimiento por increencia". "Cuando la razón se apartó de las cuestiones últimas, se hizo apática y aburrida, dejó de ser competente para los enigmas vitales del bien y del mal, de muerte e inmortalidad". La voz del Papa -prosigue este

comentarista- ha dado ánimo "a muchos hombres y a pueblos enteros; en los oídos de muchos ha sonado también dura y cortante, e incluso ha suscitado odio, pero si enmudece, será un momento de silencio espantoso" (fin de la cita). De hecho, si se deja de hablar de Dios y del hombre, del pecado y la gracia, de la muerte y la vida eterna, entonces todo grito y todo ruido que haya será sólo un intento inútil para hacer olvidar el enmudecerse de lo propiamente humano. El Papa ha salido al paso ante el peligro de tal enmudecimiento con su parresía, con la franqueza intrépida de la fe, y ha cumplido un servicio no sólo para la Iglesia, sino también para la Humanidad. Debemos estarle agradecidos por ello.

4ª CLASE: EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA SOCIEDAD SECULAR.

DISCURSO DEL SANTO PADRE EN LA UNIVERSIDAD DE RATISBONA

Encuentro con el mundo de la cultura

12 de septiembre de 2006

Para mí es un momento emocionante encontrarme de nuevo en la universidad y poder impartir una vez más una lección magistral. Me hace pensar en aquellos años en los que, tras un hermoso período en el Instituto Superior de Freising, inicié mi actividad como profesor en la universidad de Bonn. Era el año 1959, cuando la antigua universidad tenía todavía profesores ordinarios. No había auxiliares ni dactilógrafos para las cátedras, pero se daba en cambio un contacto muy directo con los alumnos y, sobre todo, entre los profesores. Nos reuníamos antes y después de las clases en las salas de profesores. Los contactos con los historiadores, los filósofos, los filólogos y naturalmente también entre las dos facultades teológicas eran muy estrechos. Una vez cada semestre había un *dies academicus*, en el que los profesores de todas las facultades se presentaban ante los estudiantes de la universidad, haciendo posible así una experiencia de *Universitas* —algo a lo que hace poco ha aludido también usted, Señor Rector—; es decir, la experiencia de que, no obstante todas las especializaciones que a veces nos impiden comunicarnos entre nosotros, formamos un todo y trabajamos en el todo de la única razón con sus diferentes dimensiones, colaborando así también en la común responsabilidad respecto al recto uso de la razón: era algo que se experimentaba vivamente. Además, la universidad se sentía orgullosa de sus dos facultades teológicas. Estaba claro que también ellas, interrogándose sobre la racionalidad de la fe, realizan un trabajo que forma parte necesariamente del conjunto de la *Universitas scientiarum*, aunque no todos podían compartir la fe, a cuya correlación con la razón común se dedican los teólogos. Esta cohesión interior en el cosmos de la razón no se alteró ni siquiera cuando, en cierta ocasión, se supo que uno de los profesores había dicho que en nuestra universidad había algo extraño: dos facultades que se ocupaban de algo que no existía: Dios. En el conjunto de la universidad estaba fuera de discusión que, incluso ante un escepticismo tan radical, seguía siendo necesario y razonable interrogarse sobre Dios por medio de la razón y que esto debía hacerse en el contexto de la tradición de la fe cristiana.

Recordé todo esto recientemente cuando leí la parte, publicada por el profesor Theodore Khoury (Münster), del diálogo que el docto emperador bizantino Manuel II Paleólogo, tal vez en los cuarteles de invierno del año 1391 en Ankara, mantuvo con un persa culto sobre el cristianismo y el islam, y sobre la verdad de ambos.[1] Probablemente fue el mismo emperador quien anotó ese diálogo durante el asedio de Constantinopla entre 1394 y 1402. Así se explica que sus razonamientos se recojan con mucho más detalle que las respuestas de su interlocutor persa.[2] El diálogo abarca todo el ámbito de las estructuras de la fe contenidas en la Biblia y en el Corán, y se detiene sobre todo en la imagen de Dios y del hombre, pero también, cada vez más y necesariamente, en la relación entre las «tres Leyes», como se decía, o «tres órdenes de vida»: Antiguo Testamento, Nuevo Testamento y Corán. No quiero hablar ahora de ello en este discurso; sólo quisiera aludir a un aspecto —más bien marginal en la estructura de todo el diálogo— que, en el contexto del tema «fe y razón», me ha fascinado y que servirá como punto de partida para mis reflexiones sobre esta materia.

En el séptimo coloquio (d??e??, controversia), editado por el profesor Khoury, el emperador toca el tema de la yihad, la guerra santa. Seguramente el emperador sabía que en la sura 2, 256 está escrito: «Ninguna constricción en las cosas de fe». Según dice una parte de los expertos,

es probablemente una de las suras del período inicial, en el que Mahoma mismo aún no tenía poder y estaba amenazado. Pero, naturalmente, el emperador conocía también las disposiciones, desarrolladas sucesivamente y fijadas en el Corán, acerca de la guerra santa. Sin detenerse en detalles, como la diferencia de trato entre los que poseen el «Libro» y los «incrédulos», con una brusquedad que nos sorprende, brusquedad que para nosotros resulta inaceptable, se dirige a su interlocutor llanamente con la pregunta central sobre la relación entre religión y violencia en general, diciendo: «Muéstrame también lo que Mahoma ha traído de nuevo, y encontrarás solamente cosas malas e inhumanas, como su disposición de difundir por medio de la espada la fe que predicaba».[3] El emperador, después de pronunciarse de un modo tan duro, explica luego minuciosamente las razones por las cuales la difusión de la fe mediante la violencia es algo insensato. La violencia está en contraste con la naturaleza de Dios y la naturaleza del alma. «Dios no se complace con la sangre —dice—; no actuar según la razón (s?? ????) es contrario a la naturaleza de Dios. La fe es fruto del alma, no del cuerpo. Por tanto, quien quiere llevar a otra persona a la fe necesita la capacidad de hablar bien y de razonar correctamente, y no recurrir a la violencia ni a las amenazas... Para convencer a un alma racional no hay que recurrir al propio brazo ni a instrumentos contundentes ni a ningún otro medio con el que se pueda amenazar de muerte a una persona».[4]

En esta argumentación contra la conversión mediante la violencia, la afirmación decisiva es: no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios.[5] El editor, Theodore Khoury, comenta: para el emperador, como bizantino educado en la filosofía griega, esta afirmación es evidente. En cambio, para la doctrina musulmana, Dios es absolutamente trascendente. Su voluntad no está vinculada a ninguna de nuestras categorías, ni siquiera a la de la racionalidad.[6] En este contexto, Khoury cita una obra del conocido islamista francés R. Arnaldez, quien observa que Ibn Hazm llega a decir que Dios no estaría vinculado ni siquiera por su propia palabra y que nada le obligaría a revelarnos la verdad. Si él quisiera, el hombre debería practicar incluso la idolatría. [7]

A este propósito se presenta un dilema en la comprensión de Dios, y por tanto en la realización concreta de la religión, que hoy nos plantea un desafío muy directo. La convicción de que actuar contra la razón está en contradicción con la naturaleza de Dios, ¿es solamente un pensamiento griego o vale siempre y por sí mismo? Pienso que en este punto se manifiesta la profunda consonancia entre lo griego en su mejor sentido y lo que es fe en Dios según la Biblia. Modificando el primer versículo del libro del Génesis, el primer versículo de toda la sagrada Escritura, san Juan comienza el prólogo de su Evangelio con las palabras: «En el principio ya existía el Logos». Ésta es exactamente la palabra que usa el emperador: Dios actúa «s?? ????»», con logos. Logos significa tanto razón como palabra, una razón que es creadora y capaz de comunicarse, pero precisamente como razón. De este modo, san Juan nos ha brindado la palabra conclusiva sobre el concepto bíblico de Dios, la palabra con la que todos los caminos de la fe bíblica, a menudo arduos y tortuosos, alcanzan su meta, encuentran su síntesis. En el principio existía el logos, y el logos es Dios, nos dice el evangelista. El encuentro entre el mensaje bíblico y el pensamiento griego no era una simple casualidad. La visión de san Pablo, ante quien se habían cerrado los caminos de Asia y que en sueños vio un macedonio que le suplicaba: «Ven a Macedonia y ayúdanos» (cf. Hch 16, 6-10), puede interpretarse como una expresión condensada de la necesidad intrínseca de un acercamiento entre la fe bíblica y el filosofar griego.

En realidad, este acercamiento había comenzado desde hacía mucho tiempo. Ya el nombre misterioso de Dios pronunciado en la zarza ardiente, que distingue a este Dios del conjunto de las divinidades con múltiples nombres, y que afirma de él simplemente «Yo soy», su ser, es una contraposición al mito, que tiene una estrecha analogía con el intento de Sócrates de batir y superar el mito mismo. [8] El proceso iniciado en la zarza llega a un nuevo desarrollo, dentro del Antiguo

Testamento, durante el destierro, donde el Dios de Israel, entonces privado de la tierra y del culto, se proclama como el Dios del cielo y de la tierra, presentándose con una simple fórmula que prolonga aquellas palabras oídas desde la zarza: «Yo soy». Juntamente con este nuevo conocimiento de Dios se da una especie de Ilustración, que se expresa drásticamente con la burla de las divinidades que no son sino obra de las manos del hombre (cf. Sal 115). De este modo, a pesar de toda la dureza del desacuerdo con los soberanos helenísticos, que querían obtener con la fuerza la adecuación al estilo de vida griego y a su culto idolátrico, la fe bíblica, durante la época helenística, salía desde sí misma al encuentro de lo mejor del pensamiento griego, hasta llegar a un contacto recíproco que después tuvo lugar especialmente en la literatura sapiencial tardía. Hoy sabemos que la traducción griega del Antiguo Testamento —la de «los Setenta»—, que se hizo en Alejandría, es algo más que una simple traducción del texto hebreo (la cual tal vez podría juzgarse poco positivamente); en efecto, es en sí mismo un testimonio textual y un importante paso específico de la historia de la Revelación, en el cual se realizó este encuentro de un modo que tuvo un significado decisivo para el nacimiento y difusión del cristianismo.[9] En el fondo, se trata del encuentro entre fe y razón, entre auténtica ilustración y religión. Partiendo verdaderamente de la íntima naturaleza de la fe cristiana y, al mismo tiempo, de la naturaleza del pensamiento griego ya fusionado con la fe, Manuel II podía decir: No actuar «con el logos» es contrario a la naturaleza de Dios.

Por honradez, sobre este punto es preciso señalar que, en la Baja Edad Media, hubo en la teología tendencias que rompen esta síntesis entre espíritu griego y espíritu cristiano. En contraste con el llamado intelectualismo agustiniano y tomista, Juan Duns Escoto introdujo un planteamiento voluntarista que, tras sucesivos desarrollos, llevó finalmente a afirmar que sólo conocemos de Dios la voluntas ordinata. Más allá de ésta existiría la libertad de Dios, en virtud de la cual habría podido crear y hacer incluso lo contrario de todo lo que efectivamente ha hecho. Aquí se perfilan posiciones que pueden acercarse a las de Ibn Hazm y podrían llevar incluso a una imagen de Dios-Arbitrio, que no está vinculado ni siquiera con la verdad y el bien. La trascendencia y la diversidad de Dios se acentúan de una manera tan exagerada, que incluso nuestra razón, nuestro sentido de la verdad y del bien, dejan de ser un auténtico espejo de Dios, cuyas posibilidades abismales permanecen para nosotros eternamente inaccesibles y escondidas tras sus decisiones efectivas. En contraste con esto, la fe de la Iglesia se ha atendido siempre a la convicción de que entre Dios y nosotros, entre su eterno Espíritu creador y nuestra razón creada, existe una verdadera analogía, en la que ciertamente —como dice el IV concilio de Letrán en 1215— las diferencias son infinitamente más grandes que las semejanzas, pero sin llegar por ello a abolir la analogía y su lenguaje. Dios no se hace más divino por el hecho de que lo alejemos de nosotros con un voluntarismo puro e impenetrable, sino que, más bien, el Dios verdaderamente divino es el Dios que se ha manifestado como logos y ha actuado y actúa como logos lleno de amor por nosotros. Ciertamente el amor, como dice san Pablo, «rebasa» el conocimiento y por eso es capaz de percibir más que el simple pensamiento (cf. Ef 3, 19); sin embargo, sigue siendo el amor del Dios-Logos, por lo cual el culto cristiano, como dice también san Pablo, es «????? ?at?e?a», un culto que concuerda con el Verbo eterno y con nuestra razón (cf. Rm 12, 1). [10]

Este acercamiento interior recíproco que se ha dado entre la fe bíblica y el planteamiento filosófico del pensamiento griego es un dato de importancia decisiva, no sólo desde el punto de vista de la historia de las religiones, sino también del de la historia universal, que también hoy hemos de considerar. Teniendo en cuenta este encuentro, no sorprende que el cristianismo, no obstante haber tenido su origen y un importante desarrollo en Oriente, haya encontrado finalmente su impronta decisiva en Europa. Y podemos decirlo también a la inversa: este encuentro, al que se une sucesivamente el patrimonio de Roma, creó a Europa y permanece como fundamento de lo que, con razón, se puede llamar Europa.

A la tesis según la cual el patrimonio griego, críticamente purificado, forma parte integrante de la fe cristiana se opone la pretensión de la deshelenización del cristianismo, la cual domina cada vez más las discusiones teológicas desde el inicio de la época moderna. Si se analiza con atención, en el programa de la deshelenización pueden observarse tres etapas que, aunque vinculadas entre sí, se distinguen claramente una de otra por sus motivaciones y sus objetivos.[11]

La deshelenización surge inicialmente en conexión con los postulados de la Reforma del siglo XVI. Respecto a la tradición teológica escolástica, los reformadores se vieron ante una sistematización de la teología totalmente dominada por la filosofía, es decir, por una articulación de la fe basada en un pensamiento ajeno a la fe misma. Así, la fe ya no aparecía como palabra histórica viva, sino como un elemento insertado en la estructura de un sistema filosófico. El principio de la sola Scriptura, en cambio, busca la forma pura primordial de la fe, tal como se encuentra originariamente en la Palabra bíblica. La metafísica se presenta como un presupuesto que proviene de otra fuente y del cual se debe liberar a la fe para que ésta vuelva a ser totalmente ella misma. Kant, con su afirmación de que había tenido que renunciar a pensar para dejar espacio a la fe, desarrolló este programa con un radicalismo no previsto por los reformadores. De este modo, ancló la fe exclusivamente en la razón práctica, negándole el acceso a la realidad plena.

La teología liberal de los siglos XIX y XX supuso una segunda etapa en el programa de la deshelenización, cuyo representante más destacado es Adolf von Harnack. En mis años de estudiante y en los primeros de mi actividad académica, este programa ejercía un gran influjo también en la teología católica. Se utilizaba como punto de partida la distinción de Pascal entre el Dios de los filósofos y el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. En mi discurso inaugural en Bonn, en 1959, traté de afrontar este asunto [12] y no quiero repetir aquí todo lo que dije en aquella ocasión. Sin embargo, me gustaría tratar de poner de relieve, al menos brevemente, la novedad que caracterizaba esta segunda etapa de deshelenización respecto a la primera. La idea central de Harnack era simplemente volver al hombre Jesús y a su mero mensaje, previo a todas las elucubraciones de la teología y, precisamente, también de las helenizaciones: este mensaje sin añadidos constituiría la verdadera culminación del desarrollo religioso de la humanidad. Jesús habría acabado con el culto sustituyéndolo con la moral. En definitiva, se presentaba a Jesús como padre de un mensaje moral humanitario. En el fondo, el objetivo de Harnack era hacer que el cristianismo estuviera en armonía con la razón moderna, librándolo precisamente de elementos aparentemente filosóficos y teológicos, como por ejemplo la fe en la divinidad de Cristo y en la trinidad de Dios. En este sentido, la exégesis histórico-crítica del Nuevo Testamento, según su punto de vista, vuelve a dar a la teología un puesto en el cosmos de la universidad: para Harnack, la teología es algo esencialmente histórico y, por tanto, estrictamente científico. Lo que investiga sobre Jesús mediante la crítica es, por decirlo así, expresión de la razón práctica y, por consiguiente, puede estar presente también en el conjunto de la universidad. En el trasfondo de todo esto subyace la autolimitación moderna de la razón, clásicamente expresada en las «críticas» de Kant, aunque radicalizada ulteriormente entre tanto por el pensamiento de las ciencias naturales. Este concepto moderno de la razón se basa, por decirlo brevemente, en una síntesis entre platonismo (cartesianismo) y empirismo, una síntesis corroborada por el éxito de la técnica. Por una parte, se presupone la estructura matemática de la materia, su racionalidad intrínseca, por decirlo así, que hace posible comprender cómo funciona y puede ser utilizada: este presupuesto de fondo es en cierto modo el elemento platónico en la comprensión moderna de la naturaleza. Por otra, se trata de la posibilidad de explotar la naturaleza para nuestros propósitos, en cuyo caso sólo la posibilidad de verificar la verdad o falsedad mediante la experimentación ofrece la certeza decisiva. El peso entre los dos polos puede ser mayor o menor entre ellos, según las circunstancias. Un pensador tan drásticamente positivista como J. Monod se declaró platónico convencido.

Esto implica dos orientaciones fundamentales decisivas para nuestra cuestión. Sólo el tipo de certeza que deriva de la sinergia entre matemática y método empírico puede considerarse científica. Todo lo que pretenda ser ciencia ha de atenerse a este criterio. También las ciencias humanas, como la historia, la psicología, la sociología y la filosofía, han tratado de aproximarse a este canon de valor científico. Además, es importante para nuestras reflexiones constatar que este método en cuanto tal excluye el problema de Dios, presentándolo como un problema a-científico o pre-científico. Pero de este modo nos encontramos ante una reducción del ámbito de la ciencia y de la razón que es preciso poner en discusión.

Volveré más tarde sobre este argumento. Por el momento basta tener presente que, desde esta perspectiva, cualquier intento de mantener la teología como disciplina «científica» dejaría del cristianismo únicamente un minúsculo fragmento. Pero hemos de añadir más: si la ciencia en su conjunto es sólo esto, entonces el hombre mismo sufriría una reducción, pues los interrogantes propiamente humanos, es decir, de dónde viene y a dónde va, los interrogantes de la religión y de la ética, no pueden encontrar lugar en el espacio de la razón común descrita por la «ciencia» entendida de este modo y tienen que desplazarse al ámbito de lo subjetivo. El sujeto, basándose en su experiencia, decide lo que considera admisible en el ámbito religioso y la «conciencia» subjetiva se convierte, en definitiva, en la única instancia ética. Pero, de este modo, el ethos y la religión pierden su poder de crear una comunidad y se convierten en un asunto totalmente personal. La situación que se crea es peligrosa para la humanidad, como se puede constatar en las patologías que amenazan a la religión y a la razón, patologías que irrumpen por necesidad cuando la razón se reduce hasta el punto de que ya no le interesan las cuestiones de la religión y de la ética. Lo que queda de esos intentos de construir una ética partiendo de las reglas de la evolución, de la psicología o de la sociología, es simplemente insuficiente.

Antes de llegar a las conclusiones a las que conduce todo este razonamiento, quiero referirme brevemente a la tercera etapa de la deshelenización, que se está difundiendo actualmente. Teniendo en cuenta el encuentro entre múltiples culturas, se suele decir hoy que la síntesis con el helenismo en la Iglesia antigua fue una primera inculturación, que no debería ser vinculante para las demás culturas. Éstas deberían tener derecho a volver atrás, hasta el momento previo a dicha inculturación, para descubrir el mensaje puro del Nuevo Testamento e inculturarlo de nuevo en sus ambientes respectivos. Esta tesis no es del todo falsa, pero sí rudimentaria e imprecisa. En efecto, el Nuevo Testamento fue escrito en griego e implica el contacto con el espíritu griego, un contacto que había madurado en el desarrollo precedente del Antiguo Testamento. Ciertamente, en el proceso de formación de la Iglesia antigua hay elementos que no deben integrarse en todas las culturas. Sin embargo, las opciones fundamentales que atañen precisamente a la relación entre la fe y la búsqueda de la razón humana forman parte de la fe misma, y son un desarrollo acorde con su propia naturaleza.

Llego así a la conclusión. Este intento de crítica de la razón moderna desde su interior, expuesto sólo a grandes rasgos, no comporta de manera alguna la opinión de que hay que regresar al período anterior a la Ilustración, rechazando de plano las convicciones de la época moderna. Se debe reconocer sin reservas lo que tiene de positivo el desarrollo moderno del espíritu: todos nos sentimos agradecidos por las maravillosas posibilidades que ha abierto al hombre y por los progresos que se han logrado en la humanidad. Por lo demás, la ética de la investigación científica —como ha aludido usted, Señor Rector Magnífico—, debe implicar una voluntad de obediencia a la verdad y, por tanto, expresar una actitud que forma parte de los rasgos esenciales del espíritu cristiano. La intención no es retroceder o hacer una crítica negativa, sino ampliar nuestro concepto de razón y de su uso. Porque, a la vez que nos alegramos por las nuevas posibilidades abiertas a la humanidad, vemos también los peligros que surgen de estas posibilidades y debemos preguntarnos cómo podemos evitarlos. Sólo lo lograremos si la razón y la fe se reencuentran de un modo nuevo,

si superamos la limitación que la razón se impone a sí misma de reducirse a lo que se puede verificar con la experimentación, y le volvemos a abrir sus horizonte en toda su amplitud. En este sentido, la teología, no sólo como disciplina histórica y ciencia humana, sino como teología auténtica, es decir, como ciencia que se interroga sobre la razón de la fe, debe encontrar espacio en la universidad y en el amplio diálogo de las ciencias.

Sólo así seremos capaces de entablar un auténtico diálogo entre las culturas y las religiones, del cual tenemos urgente necesidad. En el mundo occidental está muy difundida la opinión según la cual sólo la razón positivista y las formas de la filosofía derivadas de ella son universales. Pero las culturas profundamente religiosas del mundo consideran que precisamente esta exclusión de lo divino de la universalidad de la razón constituye un ataque a sus convicciones más íntimas. Una razón que sea sorda a lo divino y relegue la religión al ámbito de las subculturas, es incapaz de entrar en el diálogo de las culturas. Con todo, como he tratado de demostrar, la razón moderna propia de las ciencias naturales, con su elemento platónico intrínseco, conlleva un interrogante que va más allá de sí misma y que trasciende las posibilidades de su método. La razón científica moderna ha de aceptar simplemente la estructura racional de la materia y la correspondencia entre nuestro espíritu y las estructuras racionales que actúan en la naturaleza como un dato de hecho, en el cual se basa su método. Ahora bien, la pregunta sobre el por qué existe este dato de hecho, la deben plantear las ciencias naturales a otros ámbitos más amplios y altos del pensamiento, como son la filosofía y la teología. Para la filosofía y, de modo diferente, para la teología, escuchar las grandes experiencias y convicciones de las tradiciones religiosas de la humanidad, especialmente las de la fe cristiana, constituye una fuente de conocimiento; oponerse a ella sería una grave limitación de nuestra escucha y de nuestra respuesta. Aquí me vienen a la mente unas palabras que Sócrates dijo a Fedón. En los diálogos anteriores se habían expuesto muchas opiniones filosóficas erróneas; y entonces Sócrates dice: «Sería fácilmente comprensible que alguien, a quien le molestaran todas estas opiniones erróneas, desdeñara durante el resto de su vida y se burlara de toda conversación sobre el ser; pero de esta forma renunciaría a la verdad de la existencia y sufriría una gran pérdida». [13] Occidente, desde hace mucho, está amenazado por esta aversión a los interrogantes fundamentales de su razón, y así sólo puede sufrir una gran pérdida. La valentía para abrirse a la amplitud de la razón, y no la negación de su grandeza, es el programa con el que una teología comprometida en la reflexión sobre la fe bíblica entra en el debate de nuestro tiempo. «No actuar según la razón, no actuar con el logos es contrario a la naturaleza de Dios», dijo Manuel II partiendo de su imagen cristiana de Dios, respondiendo a su interlocutor persa. En el diálogo de las culturas invitamos a nuestros interlocutores a este gran logos, a esta amplitud de la razón. Redescubrirla constantemente por nosotros mismos es la gran tarea de la universidad.

Notas

[1] De los 26 coloquios (d??e???. Khoury traduce «controversia») del diálogo («Entretien»), Th. Khoury ha publicado la 7ª «controversia» con notas y una amplia introducción sobre el origen del texto, la tradición manuscrita y la estructura del diálogo, junto con breves resúmenes de las «controversias» no editadas; el texto griego va acompañado de una traducción francesa: Manuel II Paleólogo, Entretiens avec un Musulman. 7e controverse, Sources chrétiennes. 115, París 1966. Mientras tanto, Karl Förstel ha publicado en el Corpus Islamico-Christianum (Series Graeca. Redacción de A. Th. Khoury – R. Gleis) una edición comentada greco-alemana del texto: Manuel II. Palaiologus, Dialoge mit einem Muslim, 3 vols., Würzburg-Altenberge 1993-1996. Ya en 1966 E. Trapp había publicado el texto griego con una introducción como volumen II de los Wiener byzantinische Studien. Citaré a continuación según Khoury.

[2] Sobre el origen y la redacción del diálogo puede consultarse Khoury, pp. 22-29; amplios comentarios a este respecto pueden verse también en las ediciones de Förstel y Trapp.

[3] Controversia VII 2c: Khoury, pp. 142-143; Förstel, vol. I, VII. Dialog 1.5, pp. 240-241. Lamentablemente, esta cita ha sido considerada en el mundo musulmán como expresión de mi posición personal, suscitando así una comprensible indignación. Espero que el lector de mi texto comprenda inmediatamente que esta frase no expresa mi valoración personal con respecto al Corán, hacia el cual siento el respeto que se debe al libro sagrado de una gran religión. Al citar el texto del emperador Manuel II sólo quería poner de relieve la relación esencial que existe entre la fe y la razón. En este punto estoy de acuerdo con Manuel II, pero sin hacer mía su polémica.

[4] Controversia VII 3 b-c: Khoury, pp. 144-145; Förstel vol. I, VII. Dialog 1.6, pp. 240-243.

[5] Solamente por esta afirmación cité el diálogo entre Manuel II y su interlocutor persa. Ella nos ofrece el tema de mis reflexiones sucesivas.

[6] Cf. Khoury, o.c., p. 144, nota 1.

[7] R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, París 1956, p. 13; cf. Khoury, p. 144. En el desarrollo ulterior de mi discurso se pondrá de manifiesto cómo en la teología de la Baja Edad Media existen posiciones semejantes.

[8] Para la interpretación ampliamente discutida del episodio de la zarza que ardía sin consumirse, quisiera remitir a mi libro *Einführung in das Christentum*, Munich 1968, pp. 84-102. Creo que las afirmaciones que hago en ese libro, no obstante del desarrollo ulterior de la discusión, siguen siendo válidas.

[9] Cf. A. Schenker, “L'Écriture sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simultanées”, en: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Ciudad del Vaticano 2001, pp. 178-186.

[10] Este tema lo he tratado más detalladamente en mi libro *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Friburgo 2000, pp. 38-42.

[11] De la abundante bibliografía sobre el tema de la deshelenización, quisiera mencionar especialmente: A. Grillmeier, “Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas”, en: Id., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Friburgo 1975, pp. 423-488.

[12] Publicada y comentada de nuevo por Heino Sonnemanns (ed.): *Joseph Ratzinger-Benedikt XVI, Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*, Johannes-Verlag Leutesdorf, 2. ergänzte Auflage 2005.

[13] 90 c-d. Para este texto se puede ver también R. Guardini, *Der Tod des Sokrates*, Maguncia-Paderborn 19875, pp. 218-221.

5ª CLASE: EL ESTADO ANTE LAS RAÍCES CRISTIANAS DE EUROPA Y EL PLURALISMO RELIGIOSO.

CONFERENCIA QUE PRONUNCIÓ EL CARDENAL JOSEPH RATZINGER
EN LA BIBLIOTECA DEL SENADO DE LA REPÚBLICA ITALIANA
SOBRE LOS FUNDAMENTOS ESPIRITUALES DE EUROPA
13 de mayo de 2004

Europa. ¿Qué es exactamente? Esta pregunta de siempre, fue planteada expresamente por el cardenal Józef Glemp en uno de los círculos lingüísticos del Sínodo de obispos sobre Europa: ¿dónde comienza, dónde termina Europa? ¿Por qué, por ejemplo, Siberia no pertenece a Europa aunque también la habitan europeos, que tienen un modo de pensar y de vivir completamente europeo? ¿Dónde se pierden las fronteras de Europa en el sur de la comunidad de los pueblos de Rusia? ¿Dónde está su límite en el Atlántico? ¿Qué islas pertenecen a Europa, y cuáles, en cambio, no? Y, ¿por qué? En estos encuentros se manifiesta claramente que sólo de modo secundario Europa es un concepto geográfico. Europa no es un continente netamente determinado en términos geográficos, sino más bien es un concepto cultural e histórico.

1. El surgimiento de Europa

Esto se percibe con bastante evidencia si intentamos remontarnos a los orígenes de Europa. Quien habla del origen de Europa, cita normalmente a Heródoto (484-425 a.C. aproximadamente), quien, de hecho, es el primero en definir Europa como concepto geográfico; y lo hace así: «Los persas consideran Asia como su propiedad y los pueblos bárbaros que habitan en ella, mientras estiman que Europa y el mundo griego es un país distinto». No hace referencia a las fronteras de Europa, pero está claro que tierras que hoy son el núcleo de Europa estaban completamente fuera del campo visual del historiador antiguo.

De hecho, con la formación de los estados helenísticos y del imperio romano, se había formado un continente que se transformó en la base de la sucesiva Europa, pero que tenía otras fronteras: eran las tierras alrededor del Mediterráneo, que gracias a sus vínculos culturales, gracias al tráfico y al comercio, gracias al sistema político común, formaban un verdadero y particular continente.

Sólo el avance triunfal del Islam en el siglo VII y al inicio del siglo VIII trazó una frontera a lo largo del Mediterráneo; por así decirlo, la partió en dos, de tal manera que todo lo que hasta entonces era un continente se subdividía ahora en tres continentes: Asia, África y Europa.

En oriente, la transformación del mundo antiguo se realizó más lentamente que en occidente: el imperio romano, con Constantinopla como punto central, resistió hasta el siglo XV, aunque fue quedando cada vez más al margen. Mientras tanto, en torno al año 700, la parte meridional del Mediterráneo queda completamente fuera de lo que hasta ese entonces era un continente cultural. Al mismo tiempo se lleva a cabo una mayor extensión hacia el norte. El límite, que hasta entonces había sido un confín continental, desaparece y se abre hacia un nuevo espacio histórico que ahora abrazaría Galia, Germania, Bretaña como tierras-núcleo propiamente dichas, y se extiende cada vez más hacia Escandinavia.

En este proceso de cambio de los confines, la continuidad ideal con el precedente continente mediterráneo, medido geográficamente de un modo nuevo, tiene como garantía un modelo de teología de la historia: partiendo del libro de Daniel, se consideraba al Imperio Romano

renovado y transformado por la fe cristiana como el último y permanente reino de la historia del mundo en general y, por tanto, se definía la trabazón de pueblos y estados que estaba en vías de formación como el permanente «Sacrum Imperium Romanum».

Este proceso de una nueva identificación histórica y cultural se realizó de manera totalmente consciente bajo el reino de Carlomagno. Aquí surge nuevamente el antiguo nombre de Europa, con un significado diverso: este vocablo se utilizaba incluso como definición del reino de Carlomagno, y expresaba, al mismo tiempo, la consciencia de la continuidad y de la novedad con que la nueva trabazón de estados se presentaba: como una fuerza con futuro. Con futuro porque se concebía en continuidad con lo que había sido la historia del mundo hasta entonces y anclada últimamente en lo que permanece para siempre.

Esta autocomprensión que se estaba formando se expresa al mismo tiempo en la consciencia de la definitividad, así como la de una misión.

Es verdad que el concepto de Europa casi desaparece nuevamente después del fin del reino carolingio y se conserva solamente en el lenguaje de los doctos; en el lenguaje popular sólo se usa al inicio de la época moderna --aunque en relación con el peligro de los Turcos, como modalidad de autoidentificación--, para imponerse en general en el siglo XVIII. Independientemente de esta historia del término, la constitución del reino de los francos como el imperio romano jamás desaparecido y entonces renacido, significa, de hecho, el paso decisivo hacia lo que nosotros entendemos hoy cuando hablamos de Europa.

Ciertamente no podemos olvidar que hay también una segunda raíz de la Europa, de una Europa no occidental: el imperio romano de hecho, como ya he mencionado, había resistido en Bizancio contra las tempestades de la migración de los pueblos y de la invasión islámica. Bizancio se percibía a sí misma como la verdadera Roma; es un hecho que aquí el imperio no había decaído jamás, razón por la cual seguía reivindicando la otra mitad del imperio, la occidental.

También este imperio romano de oriente se extendió ulteriormente hacia el norte, abarcando al mundo eslavo, y se creó un mundo propio, greco-romano, que se diferencia respecto a la Europa latina del occidente en virtud de la diversidad de su liturgia, de una constitución eclesiástica diferente, de una escritura diversa, y en virtud de la renuncia al latín como lengua común enseñada.

Ciertamente hay también suficientes elementos unificadores, que pueden hacer de los dos mundos un único, común continente: en primer lugar, la herencia común de la Biblia y de la Iglesia antigua, que, por otra parte, en ambos mundos hace referencia a una realidad que está más allá de sí misma, hacia un origen que ahora se encuentra fuera de Europa, es decir, en Palestina; en segundo lugar, la misma idea común de Imperio, la común comprensión de fondo de la Iglesia y, por tanto, también la comunión en las ideas fundamentales del derecho y de los instrumentos jurídicos; por último, yo mencionaré también el monaquismo, que en los grandes movimientos de la historia se ha mantenido como el vehículo esencial, no sólo de la continuidad cultural, sino, sobre todo, de los valores fundamentales religiosos y morales, de las orientaciones últimas del hombre, y en cuanto fuerza pre-política y super-política se transformó en el vehículo de los renacimientos siempre necesarios.

Entre las dos Europas, a pesar de la común y esencial herencia eclesial, hay sin embargo una profunda diferencia, cuya importancia ha quedado subrayada especialmente por Endre von Ivanka: en Bizancio, Imperio e Iglesia aparecen casi identificados el uno con el otro; el emperador también es el jefe de la Iglesia. Él se considera a sí mismo como representante de Cristo,

y en unión con la figura de Melquisedec, que era al mismo tiempo rey y sacerdote (Gén 14 18), lleva desde el siglo VI el título oficial de «rey y sacerdote». Dado que a partir de Constantino el emperador había escapado de Roma, en la antigua capital del imperio pudo desarrollarse la posición autónoma del obispo de Roma, como sucesor de Pedro y pastor supremo de la Iglesia; aquí ya desde el inicio de la era constantiniana se enseñó una dualidad de potestad: emperador y papa tienen de hecho potestades separadas, ninguno dispone de la totalidad. El papa Gelasio I (492-496) formuló la visión de occidente en su famosa carta al emperador Anastasio y, todavía más claramente, en su cuarto tratado, donde ante la tipología bizantina de Melquisedec subraya que la unidad de las potestades está exclusivamente en Cristo: «él, de hecho, a causa de la debilidad humana (¡soberbia!) Ha separado para los tiempos sucesivos los dos ministerios de manera que ninguno se ensoberbezca» (c. 11). Para las cosas de la vida eterna los emperadores cristianos tienen necesidad de los sacerdotes (pontífices) y éstos, a su vez, se atienen para el curso temporal de las cosas, a las disposiciones imperiales. Los sacerdotes deben seguir en las cosas mundanas las leyes del emperador, puesto por querer divino, mientras éste debe someterse en las cosas divinas al sacerdote. Con esto se introdujo la separación y distinción de las potestades, que fue de máxima importancia para el desarrollo sucesivo de Europa, y que, por así decirlo, puso los fundamentos de lo que es propiamente típico de Occidente.

Ya que de ambas partes, ante tales delimitaciones, siempre permaneció vivo el impulso a la totalidad, la codicia de imponer el poder propio sobre el del otro, este principio de separación se convirtió también en fuente de sufrimientos infinitos. La manera en que se debe vivir correctamente y concretar política y religiosamente este principio sigue siendo un problema fundamental, incluso para la Europa de hoy y de mañana.

2. El viraje hacia la época moderna

Si a partir de cuanto he dicho hasta ahora podemos considerar el surgimiento del imperio carolingio de una parte, y la continuación del imperio romano en Bizancio y su misión hacia los pueblos eslavos por otra, como el verdadero y propio nacimiento del continente Europa, el inicio de la época moderna significa para ambas Europas un viraje, un cambio radical que concierne tanto a la esencia de este continente como a sus contornos geográficos.

En 1453 Constantinopla fue conquistada por los turcos. O. Hiltbrunner comenta este acontecimiento de manera lacónica: «los últimos... doctos emigraron... hacia Italia y transmitieron a los humanistas del Renacimiento el conocimiento de los textos originales griegos; sin embargo, oriente se hundió en la ausencia de cultura». Esta afirmación puede ser un poco burda, ya que, de hecho, también el reino de la dinastía de los Osman tenía su cultura; pero es cierto que la cultura greco-cristiana europea de Bizancio tuvo su fin con esta invasión. De este modo, una de las dos alas de Europa estuvo a punto de desaparecer, pero la herencia bizantina no estaba muerta: Moscú se declara a sí misma como la tercera Roma, funda entonces un propio patriarcado sobre la base de la idea de una segunda «translatio imperii» y se presenta, por tanto, como una nueva metamorfosis del «Sacrum Imperium» --como una forma propia de Europa, que, sin embargo, permaneció unida con occidente y se orientó cada vez más hacia él, hasta el punto de que Pedro el Grande intentó convertirla en un país occidental--. Este movimiento hacia el norte de la Europa bizantina implicó también un amplio movimiento hacia oriente de las fronteras del continente. El establecimiento de los Urales como frontera es sumamente arbitrario. De cualquier forma, el mundo que quedaba a su oriente se convirtió cada vez más en una especie de subestructura de Europa --ni Asia ni Europa--; esencialmente forjado por Europa, pero sin participar de su carácter de sujeto: objeto, pero no vehículo de su historia. Quizás con esto se define la esencia de un estado colonial.

Por tanto, al inicio de la época moderna, podemos hablar, en la Europa bizantina, no occidental, de un doble acontecimiento: por una parte se da la disolución del antiguo Bizancio con su continuidad histórica en relación con el Imperio Romano; por otra parte, esta segunda Europa obtuvo con Moscú un nuevo centro y amplió sus confines hacia oriente, para erigir en Siberia una especie de pre-estructura colonial.

Contemporáneamente, también podemos constatar en occidente un doble proceso con un significado histórico notable. Gran parte del mundo germánico se separa de Roma; surge una nueva forma iluminada de cristianismo, de modo que, por medio de occidente, se crea a partir de entonces una línea de separación que forma también claramente una frontera cultural, un confín entre dos diversos modos de pensar y relacionarse. Ciertamente, también dentro del mundo protestante hay una fractura: en primer lugar entre luteranos y reformados, a los cuales se asocian los metodistas y presbiterianos, mientras la Iglesia anglicana busca formar un camino intermedio entre católicos y evangélicos; a esto se añade también la diferencia entre el cristianismo bajo la forma de una iglesia de Estado, que llega a ser un distintivo de Europa, e iglesias libres, que encuentran su espacio de refugio en Norteamérica, tema éste del que debemos volver a hablar.

Pongamos atención, en primer lugar, al segundo acontecimiento, que caracteriza esencialmente la situación de la época moderna, diferenciándola de la que era la Europa latina: el descubrimiento de América. A la extensión de Europa hacia el este, gracias a la progresiva extensión de Rusia hacia Asia, corresponde la radical salida de Europa más allá de sus confines geográficos hacia el mundo que está más allá del océano, que ahora se llama América. La subdivisión de Europa en una mitad latino-católica y una mitad germánico-protestante se transfirió y repercutió sobre esta parte de tierra ocupada por Europa. También América fue al inicio una Europa ampliada, una colonia, pero ella también se crea --contemporáneamente a la agitación europea provocada por la Revolución Francesa-- su propio carácter de sujeto: desde el siglo XIX en adelante, aunque forjada en sus aspectos profundos por su nacimiento europeo, América se presenta ante Europa como un sujeto propio.

En este intento de conocer la identidad más profunda e interior de Europa a través de una mirada histórica, hemos tomado en consideración dos virajes históricos fundamentales: el primero es la disolución del viejo continente mediterráneo, por obra del continente del «Sacrum Imperium», colocado más hacia el norte, en el que se forma Europa a partir de la época carolingia como mundo occidental-latino, junto a éste está la continuación de la vieja Roma en Bizancio, con su extensión hacia el mundo eslavo. Como segundo paso, hemos observado la caída de Bizancio y, por una parte, el consiguiente traslado hacia el norte y hacia el este de la idea cristiana de imperio de una parte de Europa, y, por otra parte, la división interna de Europa en un mundo germánico-protestante y un mundo latino-católico. Además de esto, se encuentra la expansión hacia América, a la que se trasfiere esta división y que, al final, se constituye como un sujeto histórico propio que está ante Europa.

Ahora debemos considerar un tercer viraje, cuyo faro más visible lo constituye la Revolución francesa. Es verdad que el «Sacrum Imperium» como realidad política se estaba disolviendo desde el final de la Edad Media y se había vuelto cada vez más frágil, incluso como válida e indiscutible interpretación de la historia; pero sólo entonces este marco espiritual se fragmenta también formalmente, este marco espiritual sin el cual Europa no habría podido formarse. Es un proceso de considerable importancia, tanto desde el punto de vista político como ideal. Desde el punto de vista ideal, esto significa que se rechaza el fundamento sacro de la historia y de la existencia estatal: la historia ya no se mide de acuerdo con una idea de Dios precedente a ella y que le da forma; el Estado es considerado, a partir de entonces, en términos puramente seculares, fundado en la racionalidad y en la voluntad de los ciudadanos.

Por primera vez en absoluto surge en la historia el Estado puramente secular, que abandona y deja a un lado la garantía divina y la normativa divina del elemento político, considerándolo como una visión mitológica del mundo y declara al mismo Dios como una cuestión privada, que no es parte de la vida pública y de la formación de la voluntad común. Ésta es concebida únicamente como un asunto de la razón, para la cual Dios no aparece claramente cognoscible: religión y fe en Dios pertenecen al ámbito del sentimiento, no al de la razón. Dios y su voluntad cesan de ser relevantes en la vida pública.

De este modo surge, con el fin del siglo XVIII y el inicio del siglo XIX, un nuevo tipo de cisma, cuya gravedad percibimos cada vez más netamente. En alemán, este proceso no tiene ningún término, ya que se ha desarrollado más lentamente. En las lenguas latinas es caracterizado como división entre cristianos y laicos. En los últimos dos siglos esta laceración ha penetrado en las naciones latinas como una fractura profunda, mientras el cristianismo protestante, al inicio, tuvo una vida fácil al conceder dentro de sí espacio a las ideas liberales e ilustradas, sin destruir el marco de un amplio consenso cristiano.

El aspecto de política realista de la disolución de la antigua idea de imperio consiste en esto: las naciones, los estados, que son identificables como tales gracias a la formación de ámbitos lingüísticos unitarios, aparecen definitivamente como los únicos y verdaderos portadores de la historia, y, por tanto, obtienen un rango que antes no les correspondía.

El dramatismo explosivo de este sujeto histórico, plural, se muestra en el hecho de que las grandes naciones europeas se consideraban depositarias de una misión universal, que necesariamente debía llevar a conflictos entre ellas, cuyo impacto mortal lo hemos experimentado dolorosamente en el siglo recién pasado.

3. La universalización de la cultura europea y su crisis

Finalmente debemos considerar un proceso ulterior, con el cual la historia de los últimos siglos avanza claramente hacia un mundo nuevo. Si la vieja Europa precedente a la época moderna, en sus dos mitades había conocido esencialmente sólo un adversario, con el cual debía confrontarse para la vida y para la muerte, es decir, el mundo islámico; si el viraje de la época moderna había llevado a la extensión hacia América y hacia partes de Asia sin grandes sujetos culturales propios, ahora tiene lugar la salida hacia los dos continentes hasta ahora tocados sólo marginalmente: África y Asia, que trataron de transformarse en sucursales de Europa, en colonias. Hasta cierto punto, esto también se logró, pues ahora también Asia y África siguen el ideal del mundo forjado por la técnica y el bienestar, de tal modo que también allí las antiguas tradiciones religiosas entran en crisis y estratos de pensamiento puramente secular dominan siempre más la vida pública.

Pero hay también un efecto contrario: el renacimiento del Islam no está solamente unido a la nueva riqueza material de los países islámicos, sino que también se alimenta por la conciencia de que el Islam es capaz de ofrecer una base espiritual válida para la vida de los pueblos, una base que parece haberse escapado de la mano de la vieja Europa, que, no obstante su duradera potencia política y económica, se ve, cada vez más, como condenada al declino y al obscurecimiento.

Las grandes tradiciones religiosas de Asia, sobre todo su componente mística, que encuentra expresión en el budismo, se elevan también como potencias espirituales contra una Europa que reniega de sus fundamentos religiosos y morales. El optimismo acerca de la victoria del

elemento europeo, que Arnold Toynbee podía sostener todavía al inicio de los años sesenta, aparece hoy extrañamente superado: «de 28 culturas que nosotros hemos identificado... 18 están muertas y nueve de las restantes; de hecho, todas menos la nuestra muestran que están golpeadas de muerte».

¿Quién repetiría hoy todavía las mismas palabras? Y, en general, ¿qué es nuestra cultura, la que todavía permanece? La cultura europea, ¿es quizás la civilización de la técnica y del comercio difundida victoriosamente por el mundo entero? ¿O no es esta civilización más bien la nacida de manera post-europea por el fin de las antiguas culturas europeas?

Yo veo aquí una sincronía paradójica: con la victoria del mundo técnico-secular post-europeo, con la universalización de su modelo de vida y de su manera de pensar, se da en todo el mundo --especialmente en los mundos estrictamente no-europeos de Asia y África-- la impresión de que el mundo de valores de Europa, su cultura y su fe, aquello sobre lo que se basa su identidad, ha llegado al final y esté saliendo del escenario; da la impresión de que ha llegado la hora de los sistemas de valores de otros mundos, de la América precolombina, del Islam, de la mística asiática.

Europa, justo en esta hora de su máximo éxito, parece haberse vaciado por dentro, paralizada en cierto sentido por una crisis de su sistema circulatorio, una crisis que pone en riesgo su vida, dependiendo por así decirlo, de trasplantes, que sin embargo no pueden eliminar su identidad. A esta disminución interior de las fuerzas espirituales importantes corresponde el hecho de que también étnicamente Europa parece que recorre el camino de la desaparición.

Hay una extraña falta de deseo de futuro. Los hijos, que son el futuro, son vistos como una amenaza para el presente; se piensa que nos quitan algo de nuestra vida. No se les experimenta como una esperanza, sino como un límite para el presente. Se impone la comparación con el Imperio Romano en declive: funcionaba todavía como gran almacén histórico, pero en la práctica vivía ya de quienes debían disolverlo, porque a él mismo ya no le quedaba ninguna energía vital.

Con esto hemos llegado a los problemas del presente. En cuanto al posible futuro de Europa hay dos diagnósticos contrapuestos.

Por una parte, está la tesis de Oswald Spengler, quien creía poder fijar una especie de ley natural para las grandes expresiones culturales: existe un momento de nacimiento, crecimiento gradual, florecimiento, lento entorpecimiento, envejecimiento y muerte. Spengler enriquece su tesis --de modo impresionante--, con documentación entresacada de la historia de las culturas, documentación en la que se puede entrever esta ley del decurso natural. Su tesis era que Occidente ha alcanzado su época final, que este continente cultural está corriendo inexorablemente al encuentro con la muerte, a pesar de todos los intentos de rechazarla. Naturalmente, Europa puede transmitir sus dones a una nueva cultura emergente, como ya ha sucedido en los precedentes casos de una cultura, pero como sujeto, ella tiene ya su tiempo de vida a las espaldas.

Esta tesis --definida como «biologista»-- ha encontrado opositores apasionados en el tiempo de entreguerras, especialmente en el ámbito católico; Arnold Toynbee se opuso a ella de manera impresionante, aunque con postulados que encuentran actualmente poca resonancia. Toynbee muestra la diferencia entre progreso técnico-material de una parte y progreso real de otra. Define este último como espiritualización. Admite que Occidente --el mundo occidental-- se encuentra en una crisis, y su causa sería el hecho de que se ha pasado de la religión al culto a la técnica, a la nación, al militarismo. La crisis, para él, significa al final secularismo.

Si se conoce la causa de la crisis, se puede indicar también el camino hacia la curación: se debe introducir nuevamente el factor religioso, del que forma parte, según él, la

herencia religiosa de todas las culturas, pero, especialmente, lo «que ha quedado del cristianismo occidental». Aquí se contrapone a la visión «biologista» una visión «voluntarista», que apunta a la fuerza de las minorías creativas y a las personalidades singulares y excepcionales.

La pregunta que se plantea es: ¿es justo este diagnóstico? Y si lo es, ¿está en nuestras manos introducir nuevamente el momento religioso, en una síntesis de cristianismo residual y herencia religiosa de la humanidad? En todo caso, la cuestión entre Spengler y Toynbee permanece abierta porque no podemos ver el futuro. Pero independientemente de todo eso, se impone la tarea de preguntarnos qué es lo que puede garantizar el futuro y mantener viva la identidad interior de Europa a través de todas las metamorfosis históricas. O más simplemente: qué podría ofrecer --tanto para hoy como mañana-- la dignidad humana y una existencia conforme a ella.

Para encontrar una respuesta debemos echar de nuevo un vistazo a nuestro presente teniendo en cuenta sus raíces históricas. Anteriormente nos habíamos detenido en la Revolución Francesa y en el siglo XIX. Durante este tiempo se han desarrollado sobre todo dos nuevos modelos europeos. En las naciones latinas el modelo laicista: un Estado netamente separado de los organismos religiosos, que son relegados al ámbito privado. El mismo Estado rechaza cualquier fundamento religioso y se sabe fundado solamente sobre la razón y sus intuiciones. Frente a la flaqueza de la razón, estos sistemas se han revelado frágiles y se convierten con facilidad en víctimas de las dictaduras; sobreviven, propiamente, sólo porque partes de la vieja conciencia moral continúan subsistiendo aun sin los fundamentos precedentes, permitiendo así un consenso moral básico. Por otra parte, en el mundo germánico, existen de manera diferenciada los modelos de Iglesia de Estado del protestantismo liberal. En ellos una religión cristiana iluminada, esencialmente concebida como moral .y con formas de culto resguardadas por el Estado-- garantiza un consenso moral y un fundamento religioso amplio, al que cada religión que no es del Estado debe adecuarse. Este modelo en Gran Bretaña, en los estados escandinavos y en un primer momento en la Alemania dominada por los prusianos aseguró durante mucho tiempo una cohesión estatal y social. En Alemania, sin embargo, la caída del cristianismo de Estado prusiano creó un vacío, que después se ofreció igualmente como vacío para el surgimiento de una dictadura. Hoy en día, las iglesias de Estado han caído en todas partes, víctimas del desgaste: de cuerpos religiosos que son derivaciones del Estado ya no proviene ninguna fuerza moral, y el mismo Estado no puede crear una fuerza moral, sino que la debe presuponer para después construir sobre ella.

Entre estos dos modelos se colocan los Estados Unidos de Norteamérica, que por una parte --formados sobre la base de las iglesias libres-- parten de un rígido dogma de separación y por otra parte --más allá de las denominaciones individuales--, se caracterizan por un consenso de fondo cristiano-protestante no forjado en términos confesionales. Consenso que se vinculaba a una particular conciencia de la misión de tipo religioso frente al resto del mundo. De este nodo, daba al factor religioso un significativo peso público, que en cuanto fuerza pre-política y supra-política podía ser determinante para la vida política. Ciertamente no se puede esconder que también en los Estados Unidos la disolución de la herencia cristiana avanza incesantemente, mientras que al mismo tiempo el rápido aumento del elemento hispánico y la presencia de tradiciones religiosas provenientes de todo el mundo cambian el panorama. Se podría observar también que los Estados Unidos promueven ampliamente la protestantización de América Latina y, de ese modo, la disolución de la Iglesia católica a través de la formación de iglesias libres. Todo ello porque tienen la convicción de que la Iglesia católica no puede asegurar un sistema político y económico estable, ya que fracasa como educadora de las naciones. En cambio, esperan que el modelo de las iglesias libres haga posible un consenso moral y una formación democrática de la voluntad pública, similares a aquellos característicos de los Estados Unidos. Para complicar todavía más el panorama, se debe admitir que actualmente la Iglesia católica forma la comunidad religiosa más grande de los Estados Unidos. Esta Iglesia, en su vida de fe, está decididamente del lado de la identidad católica.

Sin embargo, los católicos, por lo que se refiere a la relación entre Iglesia y política han recibido las tradiciones de las iglesias libres, es decir, que una Iglesia que no se confunda con el Estado garantiza mejor los fundamentos morales del todo, de forma que la promoción del ideal democrático aparece como un deber moral profundamente conforme a la fe. En una posición similar, se puede ver una continuación, adecuada a los tiempos, del modelo del Papa Gelasio, del que se ha hablado anteriormente.

Regresemos a Europa. A los dos modelos de los que he hablado anteriormente se le añadió en el siglo XIX, un tercero: el socialismo, que rápidamente se subdividió en dos vías diversas: la totalitaria y la democrática.

El socialismo democrático fue capaz, desde el inicio, de integrarse dentro de los dos modelos existentes, como un sano contrapeso frente a las posiciones liberales radicales, enriqueciéndolas y corrigiéndolas. Esto se reveló como algo que iba más allá de las confesiones: en Inglaterra era el partido de los católicos, que no podían sentirse a gusto ni en el campo protestante-conservador, ni en el liberal. También, en la Alemania guillermina el centro católico podía sentirse más cercano al socialismo democrático que a las fuerzas conservadoras rígidamente prusianas y protestantes. En muchos aspectos el socialismo democrático estaba y está cerca de la doctrina social católica; en todo caso, ha contribuido considerablemente a la formación de una conciencia social.

Sin embargo, el modelo totalitario se vinculaba a una filosofía de la historia rígidamente materialista y atea: la historia se comprende deterministamente como un proceso de progreso que pasa a través de la fase religiosa y de la liberal para alcanzar la sociedad absoluta y definitiva, en la que la religión, como residuo del pasado, se supera y el funcionamiento de las condiciones materiales puede garantizar la felicidad de todos. El aparente carácter científico esconde un dogmatismo intolerante: el espíritu es producto de la materia; la moral es producto de las circunstancias y debe definirse y practicarse de acuerdo con los objetivos de la sociedad; todo lo que sirve para favorecer la llegada de un Estado final feliz es moral. La inversión de los valores que habían construido Europa es completa. Aún más, se da una fractura frente a la tradición moral de toda la humanidad: ya no hay valores independientes de los objetivos del progreso; en un momento dado todo puede permitirse e incluso resultar necesario, puede ser moral en el sentido nuevo del término. Incluso el hombre puede llegar a ser un instrumento; no cuenta el individuo. Sólo el futuro llega a ser la terrible divinidad que dispone de todos y de todo.

Los sistemas comunistas, mientras tanto, han naufragado sobre todo por su falso dogmatismo económico. Pero se olvida demasiado fácilmente el hecho de que han naufragado sobre todo por su desprecio de los derechos humanos, por su subordinación de la moral a las exigencias del sistema y a sus promesas de futuro. La verdadera y propia catástrofe que han dejado a sus espaldas no es de naturaleza económica; consiste en el desecamiento de las almas, en la destrucción de la conciencia moral. Veo esto como un problema esencial del momento actual para Europa y para el mundo: nadie cuestiona el naufragio económico, y por eso sin dudarlo los ex-comunistas se han vuelto liberales en economía. Sin embargo, la problemática moral y religiosa, el problema de fondo, es casi totalmente removida de la consideración.

La problemática dejada tras de sí por el marxismo continúa existiendo hoy: la disolución de las certezas primordiales del hombre sobre Dios, sobre sí mismo y sobre el universo. Esta disolución de la conciencia de los valores morales intangibles es precisamente ahora nuestro problema y puede conducir a la autodestrucción de la conciencia europea que debemos comenzar a considerar --independientemente de la visión del ocaso de Spengler-- como un peligro real.

4. ¿En qué punto estamos hoy?

Así nos encontramos ante la cuestión: ¿cómo deberían continuar las cosas? En los violentos trastornos de nuestro tiempo, ¿hay una identidad de Europa que puede tener un futuro y por la cual podamos comprometernos con todo nuestro ser? No estoy preparado para entrar en una discusión detallada sobre la futura Constitución europea. Sólo quisiera indicar brevemente los elementos morales fundamentales que, en mi opinión, no deberían faltar.

Un primer elemento es el carácter incondicional con que la dignidad humana y los derechos humanos deben presentarse como valores que preceden a cualquier jurisdicción estatal. Estos derechos fundamentales no son creados por el legislador ni son conferidos a los ciudadanos, «sino más bien existen por derecho propio, siempre han de ser respetados por el legislador, a quien le son dados previamente como valores de orden superior». Esta validez de la dignidad humana previa a cualquier actuar político y a toda decisión política nos remite al Creador: sólo Él puede establecer valores que se fundan en la esencia del hombre y que son intangibles. Que existan valores que no son manipulables por nadie es la garantía verdadera y propia de nuestra libertad y de la grandeza humana; la fe cristiana ve en esto el misterio del Creador y de la condición de imagen de Dios que Él ha conferido al hombre.

Ahora bien, hoy en día casi nadie negará directamente la preeminencia de la dignidad humana y de los derechos humanos fundamentales respecto a toda decisión política; son aún demasiado recientes los horrores del nazismo y de su teoría racista. Pero en el ámbito concreto del así llamado progreso de la medicina, hay amenazas muy reales para estos valores: sea que pensemos en la clonación, sea que pensemos en la conservación de fetos humanos para la investigación y donación de órganos, sea que pensemos en todo el ámbito de la manipulación genética -la lenta consunción de la dignidad humana que aquí nos amenaza no puede ser desconocida por nadie. A esto se añaden, de manera creciente, el tráfico de personas humanas, las nuevas formas de esclavitud, el negocio del tráfico de órganos humanos para trasplantes. Siempre se aducen finalidades buenas, para justificar lo injustificable. En estos sectores, hay algunos puntos firmes en la Carta de los derechos fundamentales de los que podemos alegrarnos, pero en puntos importantes resulta demasiado vaga, mientras que es propiamente en estos puntos donde se arriesga la seriedad del principio que está en juego.

Resumiendo: fijar por escrito el valor y la dignidad del hombre, la libertad, igualdad y solidaridad con las afirmaciones de fondo de la democracia y del estado de derecho, implica una imagen del hombre, una opción moral y una idea de derecho que no son para nada obvias, pero que de hecho son factores fundamentales de identidad de Europa. Estos principios deberían garantizarse, también, en sus consecuencias concretas y sólo se pueden defender si se forma siempre nuevamente una conciencia moral correspondiente.

Un segundo punto en donde aparece la identidad europea es el matrimonio y la familia. El matrimonio monógamo, como estructura fundamental de la relación entre hombre y mujer y, al mismo tiempo, como célula en la formación de la comunidad estatal, se ha forjado a partir de la fe bíblica. Éste dio a Europa, tanto a la occidental como a la oriental, su rostro particular y su particular humanidad, también y precisamente porque la forma de fidelidad y de renuncia delineada en ella siempre debió conquistarse nuevamente, con muchas fatigas y sufrimientos. Europa no sería Europa, si esta célula fundamental de su edificio social desapareciese o se cambiase algo de su esencia. La Carta de los derechos fundamentales habla de derecho al matrimonio, pero no expresa ninguna protección jurídica y moral específica para él, y ni siquiera lo define de forma más precisa. Todos sabemos cuán amenazados están el matrimonio y la familia tanto mediante el vaciamiento de su indisolubilidad a través de formas cada vez más fáciles de divorcio, como por un nuevo comportamiento que va difundiéndose cada vez más: la convivencia de hombre y mujer sin la forma jurídica del matrimonio. En notable contraste con todo esto, existe la petición de comunión de vida de los homosexuales, quienes ahora paradójicamente exigen una forma jurídica, que debe

equipararse más o menos al matrimonio. Con esta tendencia se sale del complejo de la historia moral de la humanidad, que a pesar de toda la iversidad de formas jurídicas del matrimonio, sabía siempre que éste, según su esencia, es la particular comunión de hombre y mujer, que se abre a los hijos y así a la familia. No se trata de discriminación, sino de la pregunta sobre qué es la persona humana en cuanto hombre y mujer y cómo la convivencia de hombre y mujer puede formalizarse jurídicamente. Si, por una parte, su convivencia se separa cada vez más de las formas jurídicas, si, por otra parte, se ve la unión homosexual como participante del mismo rango del matrimonio, entonces estamos ante una disolución de la imagen del hombre, cuyas consecuencias sólo pueden ser extremadamente graves.

Mi último punto es la cuestión religiosa. No quisiera entrar aquí en las complejas discusiones de los últimos años, sino poner de relieve sólo un aspecto fundamental para todas las culturas: el respeto de a lo que es sagrado para otra persona, y particularmente el respeto por lo sagrado en el sentido más alto, por Dios. Es lícito suponer que se pueden encontrar este respeto en quien no está dispuesto a creer en Dios. Donde se quebrante este respeto, se pierde algo esencial en la sociedad. En la sociedad actual, gracias a Dios, se multa a quien deshonra la fe de Israel, su imagen de Dios, sus grandes figuras. Se multa también a quien vilipendia el Corán y las convicciones de fondo del Islam. Sin embargo, cuando se trata de Cristo y de lo que es sagrado para los cristianos, la libertad de opinión aparece como el bien supremo, cuya limitación resulta una amenaza o incluso una destrucción de la tolerancia y la libertad en general. Sin embargo, la libertad de opinión tiene su límite en que no puede destruir el honor y la dignidad del otro; no hay libertad para mentir o para destruir los derechos humanos.

Occidente siente un odio por sí mismo que es extraño y que sólo puede considerarse como algo patológico; occidente sí intenta laudablemente abrirse, lleno de comprensión a valores externos, pero ya no se ama a sí mismo; sólo ve de su propia historia lo que es censurable y destructivo, al tiempo que no es capaz de percibir lo que es grande y puro. Europa necesita de una nueva --ciertamente crítica y humilde-- aceptación de sí misma, si quiere verdaderamente sobrevivir. A veces, la multiculturalidad, que se estimula y favorece continua y apasionadamente, se transforma en abandono y negación de lo que le es propio, una fuga de las cosas propias. Pero la multiculturalidad no puede subsistir sin constantes en común, sin puntos de referencia a partir de valores propios. Seguramente no puede subsistir sin respeto de lo que es sagrado. De ella forma parte el andar al encuentro con respeto a los elementos sagrados del otro, pero esto podemos hacerlo sólo si lo sagrado, Dios, no nos es extraño a nosotros mismos. Ciertamente, podemos y debemos aprender de lo que es sagrado para los demás, pero justamente ante los demás y por los demás, es deber nuestro nutrir en nosotros mismos el respeto ante lo que es sagrado y mostrar el rostro de Dios que se nos ha aparecido --del Dios que tiene compasión de los pobres y de los débiles, de las viudas y de los huérfanos, del extranjero; del Dios que hasta tal punto es humano que él mismo se ha hecho hombre, un hombre sufriente, que sufriendo junto a nosotros da dignidad y esperanza al dolor.

Si no hacemos esto, no sólo renegamos de la identidad de Europa, sino que se desvanece un servicio a los demás al que ellos tienen derecho. Para las culturas del mundo, la profanidad absoluta que se ha ido formando en Occidente es algo profundamente extraño. Están convencidas que un mundo sin Dios no tiene futuro. Por lo tanto, justamente la multiculturalidad nos llama a entrar nuevamente en nosotros mismos.

No sabemos cómo será el futuro de Europa. La Carta de los derechos fundamentales puede ser un primer paso, un signo de que Europa busca nueva y conscientemente su alma. En esto hace falta darle la razón a Toynbee: el destino de una sociedad depende siempre de minorías creativas. Los cristianos creyentes deberían concebirse a sí mismos como tal minoría creativa y

contribuir a que Europa recobre nuevamente lo mejor de su herencia y esté así al servicio de toda la humanidad.

6ª CLASE: LA FE CRISTIANA ANTE LOS DERECHOS HUMANOS Y LA LIBERTAD RELIGIOSA.

DISCURSO EN LA ASAMBLEA GENERAL DE LAS NACIONES UNIDAS
Nueva York, Viernes 18 de abril de 2008

Al comenzar mi intervención en esta Asamblea, deseo ante todo expresarle a usted, Señor Presidente, mi sincera gratitud por sus amables palabras. Quiero agradecer también al Secretario General, el Señor Ban Ki-moon, por su invitación a visitar la Sede central de la Organización y por su cordial bienvenida. Saludo a los Embajadores y a los Diplomáticos de los Estados Miembros, así como a todos los presentes: a través de ustedes, saludo a los pueblos que representan aquí. Ellos esperan de esta Institución que lleve adelante la inspiración que condujo a su fundación, la de ser un «centro que armonice los esfuerzos de las Naciones por alcanzar los fines comunes», de la paz y el desarrollo (cf. Carta de las Naciones Unidas, art. 1.2-1.4). Como dijo el Papa Juan Pablo II en 1995, la Organización debería ser “centro moral, en el que todas las naciones del mundo se sientan como en su casa, desarrollando la conciencia común de ser, por así decir, una ‘familia de naciones’” (Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, Nueva York, 5 de octubre de 1995, 14).

A través de las Naciones Unidas, los Estados han establecido objetivos universales que, aunque no coincidan con el bien común total de la familia humana, representan sin duda una parte fundamental de este mismo bien. Los principios fundacionales de la Organización –el deseo de la paz, la búsqueda de la justicia, el respeto de la dignidad de la persona, la cooperación y la asistencia humanitaria– expresan las justas aspiraciones del espíritu humano y constituyen los ideales que deberían estar subyacentes en las relaciones internacionales. Como mis predecesores Pablo VI y Juan Pablo II han hecho notar desde esta misma tribuna, se trata de cuestiones que la Iglesia Católica y la Santa Sede siguen con atención e interés, pues ven en vuestra actividad un ejemplo de cómo los problemas y conflictos relativos a la comunidad mundial pueden estar sujetos a una reglamentación común. Las Naciones Unidas encarnan la aspiración a “un grado superior de ordenamiento internacional” (Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, 43), inspirado y gobernado por el principio de subsidiaridad y, por tanto, capaz de responder a las demandas de la familia humana mediante reglas internacionales vinculantes y estructuras capaces de armonizar el desarrollo cotidiano de la vida de los pueblos. Esto es más necesario aún en un tiempo en el que experimentamos la manifiesta paradoja de un consenso multilateral que sigue padeciendo una crisis a causa de su subordinación a las decisiones de unos pocos, mientras que los problemas del mundo exigen intervenciones conjuntas por parte de la comunidad internacional.

Ciertamente, cuestiones de seguridad, los objetivos del desarrollo, la reducción de las desigualdades locales y globales, la protección del entorno, de los recursos y del clima, requieren que todos los responsables internacionales actúen conjuntamente y demuestren una disponibilidad para actuar de buena fe, respetando la ley y promoviendo la solidaridad con las regiones más débiles del planeta. Pienso particularmente en aquellos Países de África y de otras partes del mundo que permanecen al margen de un auténtico desarrollo integral, y corren por tanto el riesgo de experimentar sólo los efectos negativos de la globalización. En el contexto de las relaciones internacionales, es necesario reconocer el papel superior que desempeñan las reglas y las estructuras intrínsecamente ordenadas a promover el bien común y, por tanto, a defender la libertad humana. Dichas reglas no limitan la libertad. Por el contrario, la promueven cuando prohíben comportamientos y actos que van contra el bien común, obstaculizan su realización efectiva y, por tanto, comprometen la dignidad de toda persona humana. En nombre de la libertad debe haber una

correlación entre derechos y deberes, por la cual cada persona está llamada a asumir la responsabilidad de sus opciones, tomadas al entrar en relación con los otros. Aquí, nuestro pensamiento se dirige al modo en que a veces se han aplicado los resultados de los descubrimientos de la investigación científica y tecnológica. No obstante los enormes beneficios que la humanidad puede recabar de ellos, algunos aspectos de dicha aplicación representan una clara violación del orden de la creación, hasta el punto en que no solamente se contradice el carácter sagrado de la vida, sino que la persona humana misma y la familia se ven despojadas de su identidad natural. Del mismo modo, la acción internacional dirigida a preservar el entorno y a proteger las diversas formas de vida sobre la tierra no ha de garantizar solamente un empleo racional de la tecnología y de la ciencia, sino que debe redescubrir también la auténtica imagen de la creación. Esto nunca requiere optar entre ciencia y ética: se trata más bien de adoptar un método científico que respete realmente los imperativos éticos.

El reconocimiento de la unidad de la familia humana y la atención a la dignidad innata de cada hombre y mujer adquiere hoy un nuevo énfasis con el principio de la responsabilidad de proteger. Este principio ha sido definido sólo recientemente, pero ya estaba implícitamente presente en los orígenes de las Naciones Unidas y ahora se ha convertido cada vez más en una característica de la actividad de la Organización. Todo Estado tiene el deber primario de proteger a la propia población de violaciones graves y continuas de los derechos humanos, como también de las consecuencias de las crisis humanitarias, ya sean provocadas por la naturaleza o por el hombre. Si los Estados no son capaces de garantizar esta protección, la comunidad internacional ha de intervenir con los medios jurídicos previstos por la Carta de las Naciones Unidas y por otros instrumentos internacionales. La acción de la comunidad internacional y de sus instituciones, dando por sentado el respeto de los principios que están a la base del orden internacional, no tiene por qué ser interpretada nunca como una imposición injustificada y una limitación de soberanía. Al contrario, es la indiferencia o la falta de intervención lo que causa un daño real. Lo que se necesita es una búsqueda más profunda de los medios para prevenir y controlar los conflictos, explorando cualquier vía diplomática posible y prestando atención y estímulo también a las más tenues señales de diálogo o deseo de reconciliación.

El principio de la “responsabilidad de proteger” fue considerado por el antiguo *ius gentium* como el fundamento de toda actuación de los gobernadores hacia los gobernados: en tiempos en que se estaba desarrollando el concepto de Estados nacionales soberanos, el fraile dominico Francisco de Vitoria, calificado con razón como precursor de la idea de las Naciones Unidas, describió dicha responsabilidad como un aspecto de la razón natural compartida por todas las Naciones, y como el resultado de un orden internacional cuya tarea era regular las relaciones entre los pueblos. Hoy como entonces, este principio ha de hacer referencia a la idea de la persona como imagen del Creador, al deseo de una absoluta y esencial libertad. Como sabemos, la fundación de las Naciones Unidas coincidió con la profunda conmoción experimentada por la humanidad cuando se abandonó la referencia al sentido de la trascendencia y de la razón natural y, en consecuencia, se violaron gravemente la libertad y la dignidad del hombre. Cuando eso ocurre, los fundamentos objetivos de los valores que inspiran y gobiernan el orden internacional se ven amenazados, y minados en su base los principios inderogables e inviolables formulados y consolidados por las Naciones Unidas. Cuando se está ante nuevos e insistentes desafíos, es un error retroceder hacia un planteamiento pragmático, limitado a determinar “un terreno común”, minimalista en los contenidos y débil en su efectividad.

La referencia a la dignidad humana, que es el fundamento y el objetivo de la responsabilidad de proteger, nos lleva al tema sobre el cual hemos sido invitados a centrarnos este año, en el que se cumple el 60° aniversario de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. El documento fue el resultado de una convergencia de tradiciones religiosas y culturales,

todas ellas motivadas por el deseo común de poner a la persona humana en el corazón de las instituciones, leyes y actuaciones de la sociedad, y de considerar a la persona humana esencial para el mundo de la cultura, de la religión y de la ciencia. Los derechos humanos son presentados cada vez más como el lenguaje común y el sustrato ético de las relaciones internacionales. Al mismo tiempo, la universalidad, la indivisibilidad y la interdependencia de los derechos humanos sirven como garantía para la salvaguardia de la dignidad humana. Sin embargo, es evidente que los derechos reconocidos y enunciados en la Declaración se aplican a cada uno en virtud del origen común de la persona, la cual sigue siendo el punto más alto del designio creador de Dios para el mundo y la historia. Estos derechos se basan en la ley natural inscrita en el corazón del hombre y presente en las diferentes culturas y civilizaciones. Arrancar los derechos humanos de este contexto significaría restringir su ámbito y ceder a una concepción relativista, según la cual el sentido y la interpretación de los derechos podrían variar, negando su universalidad en nombre de los diferentes contextos culturales, políticos, sociales e incluso religiosos. Así pues, no se debe permitir que esta vasta variedad de puntos de vista oscurezca no sólo el hecho de que los derechos son universales, sino que también lo es la persona humana, sujeto de estos derechos.

La vida de la comunidad, tanto en el ámbito interior como en el internacional, muestra claramente cómo el respeto de los derechos y las garantías que se derivan de ellos son las medidas del bien común que sirven para valorar la relación entre justicia e injusticia, desarrollo y pobreza, seguridad y conflicto. La promoción de los derechos humanos sigue siendo la estrategia más eficaz para extirpar las desigualdades entre Países y grupos sociales, así como para aumentar la seguridad. Es cierto que las víctimas de la opresión y la desesperación, cuya dignidad humana se ve impunemente violada, pueden ceder fácilmente al impulso de la violencia y convertirse ellas mismas en transgresoras de la paz. Sin embargo, el bien común que los derechos humanos permiten conseguir no puede lograrse simplemente con la aplicación de procedimientos correctos ni tampoco a través de un simple equilibrio entre derechos contrapuestos. La Declaración Universal tiene el mérito de haber permitido confluir en un núcleo fundamental de valores y, por lo tanto, de derechos, a diferentes culturas, expresiones jurídicas y modelos institucionales. No obstante, hoy es preciso redoblar los esfuerzos ante las presiones para reinterpretar los fundamentos de la Declaración y comprometer con ello su íntima unidad, facilitando así su alejamiento de la protección de la dignidad humana para satisfacer meros intereses, con frecuencia particulares. La Declaración fue adoptada como un “ideal común” (preámbulo) y no puede ser aplicada por partes separadas, según tendencias u opciones selectivas que corren simplemente el riesgo de contradecir la unidad de la persona humana y por tanto la indivisibilidad de los derechos humanos.

La experiencia nos enseña que a menudo la legalidad prevalece sobre la justicia cuando la insistencia sobre los derechos humanos los hace aparecer como resultado exclusivo de medidas legislativas o decisiones normativas tomadas por las diversas agencias de los que están en el poder. Cuando se presentan simplemente en términos de legalidad, los derechos corren el riesgo de convertirse en proposiciones frágiles, separadas de la dimensión ética y racional, que es su fundamento y su fin. Por el contrario, la Declaración Universal ha reforzado la convicción de que el respeto de los derechos humanos está enraizado principalmente en la justicia que no cambia, sobre la cual se basa también la fuerza vinculante de las proclamaciones internacionales. Este aspecto se ve frecuentemente desatendido cuando se intenta privar a los derechos de su verdadera función en nombre de una mísera perspectiva utilitarista. Puesto que los derechos y los consiguientes deberes provienen naturalmente de la interacción humana, es fácil olvidar que son el fruto de un sentido común de la justicia, basado principalmente sobre la solidaridad entre los miembros de la sociedad y, por tanto, válidos para todos los tiempos y todos los pueblos. Esta intuición fue expresada ya muy pronto, en el siglo V, por Agustín de Hipona, uno de los maestros de nuestra herencia intelectual. Decía que la máxima no hagas a otros lo que no quieres que te hagan a ti “en modo alguno puede variar, por mucha que sea la diversidad de las naciones” (De doctrina christiana, III,

14). Por tanto, los derechos humanos han de ser respetados como expresión de justicia, y no simplemente porque pueden hacerse respetar mediante la voluntad de los legisladores.

Señoras y Señores, con el transcurrir de la historia surgen situaciones nuevas y se intenta conectarlas a nuevos derechos. El discernimiento, es decir, la capacidad de distinguir el bien del mal, se hace más esencial en el contexto de exigencias que conciernen a la vida misma y al comportamiento de las personas, de las comunidades y de los pueblos. Al afrontar el tema de los derechos, puesto que en él están implicadas situaciones importantes y realidades profundas, el discernimiento es al mismo tiempo una virtud indispensable y fructuosa.

Así, el discernimiento muestra cómo el confiar de manera exclusiva a cada Estado, con sus leyes e instituciones, la responsabilidad última de conjugar las aspiraciones de personas, comunidades y pueblos enteros puede tener a veces consecuencias que excluyen la posibilidad de un orden social respetuoso de la dignidad y los derechos de la persona. Por otra parte, una visión de la vida enraizada firmemente en la dimensión religiosa puede ayudar a conseguir dichos fines, puesto que el reconocimiento del valor trascendente de todo hombre y toda mujer favorece la conversión del corazón, que lleva al compromiso de resistir a la violencia, al terrorismo y a la guerra, y de promover la justicia y la paz. Además, esto proporciona el contexto apropiado para ese diálogo interreligioso que las Naciones Unidas están llamadas a apoyar, del mismo modo que apoyan el diálogo en otros campos de la actividad humana. El diálogo debería ser reconocido como el medio a través del cual los diversos sectores de la sociedad pueden articular su propio punto de vista y construir el consenso sobre la verdad en relación a los valores u objetivos particulares. Pertenece a la naturaleza de las religiones, libremente practicadas, el que puedan entablar autónomamente un diálogo de pensamiento y de vida. Si también a este nivel la esfera religiosa se mantiene separada de la acción política, se producirán grandes beneficios para las personas y las comunidades. Por otra parte, las Naciones Unidas pueden contar con los resultados del diálogo entre las religiones y beneficiarse de la disponibilidad de los creyentes para poner sus propias experiencias al servicio del bien común. Su cometido es proponer una visión de la fe, no en términos de intolerancia, discriminación y conflicto, sino de total respeto de la verdad, la coexistencia, los derechos y la reconciliación.

Obviamente, los derechos humanos deben incluir el derecho a la libertad religiosa, entendido como expresión de una dimensión que es al mismo tiempo individual y comunitaria, una visión que manifiesta la unidad de la persona, aun distinguiendo claramente entre la dimensión de ciudadano y la de creyente. La actividad de las Naciones Unidas en los años recientes ha asegurado que el debate público ofrezca espacio a puntos de vista inspirados en una visión religiosa en todas sus dimensiones, incluyendo la de rito, culto, educación, difusión de informaciones, así como la libertad de profesar o elegir una religión. Es inconcebible, por tanto, que los creyentes tengan que suprimir una parte de sí mismos –su fe– para ser ciudadanos activos. Nunca debería ser necesario renegar de Dios para poder gozar de los propios derechos. Los derechos asociados con la religión necesitan protección sobre todo si se los considera en conflicto con la ideología secular predominante o con posiciones de una mayoría religiosa de naturaleza exclusiva. No se puede limitar la plena garantía de la libertad religiosa al libre ejercicio del culto, sino que se ha de tener en la debida consideración la dimensión pública de la religión y, por tanto, la posibilidad de que los creyentes contribuyan la construcción del orden social. A decir verdad, ya lo están haciendo, por ejemplo, a través de su implicación influyente y generosa en una amplia red de iniciativas, que van desde las universidades a las instituciones científicas, escuelas, centros de atención médica y a organizaciones caritativas al servicio de los más pobres y marginados. El rechazo a reconocer la contribución a la sociedad que está enraizada en la dimensión religiosa y en la búsqueda del Absoluto –expresión por su propia naturaleza de la comunión entre personas– privilegiaría efectivamente un planteamiento individualista y fragmentaría la unidad de la persona.

Mi presencia en esta Asamblea es una muestra de estima por las Naciones Unidas y es considerada como expresión de la esperanza en que la Organización sirva cada vez más como signo de unidad entre los Estados y como instrumento al servicio de toda la familia humana. Manifiesta también la voluntad de la Iglesia Católica de ofrecer su propia aportación a la construcción de relaciones internacionales en un modo en que se permita a cada persona y a cada pueblo percibir que son un elemento capaz de marcar la diferencia. Además, la Iglesia trabaja para obtener dichos objetivos a través de la actividad internacional de la Santa Sede, de manera coherente con la propia contribución en la esfera ética y moral y con la libre actividad de los propios fieles. Ciertamente, la Santa Sede ha tenido siempre un puesto en las asambleas de las Naciones, manifestando así el propio carácter específico en cuanto sujeto en el ámbito internacional. Como han confirmado recientemente las Naciones Unidas, la Santa Sede ofrece así su propia contribución según las disposiciones de la ley internacional, ayuda a definirla y a ella se remite.

Las Naciones Unidas siguen siendo un lugar privilegiado en el que la Iglesia está comprometida a llevar su propia experiencia “en humanidad”, desarrollada a lo largo de los siglos entre pueblos de toda raza y cultura, y a ponerla a disposición de todos los miembros de la comunidad internacional. Esta experiencia y actividad, orientadas a obtener la libertad para todo creyente, intentan aumentar también la protección que se ofrece a los derechos de la persona. Dichos derechos están basados y plasmados en la naturaleza trascendente de la persona, que permite a hombres y mujeres recorrer su camino de fe y su búsqueda de Dios en este mundo. El reconocimiento de esta dimensión debe ser reforzado si queremos fomentar la esperanza de la humanidad en un mundo mejor, y crear condiciones propicias para la paz, el desarrollo, la cooperación y la garantía de los derechos de las generaciones futuras.

En mi reciente Encíclica *Spe salvi*, he subrayado “que la búsqueda, siempre nueva y fatigosa, de rectos ordenamientos para las realidades humanas es una tarea de cada generación” (n. 25). Para los cristianos, esta tarea está motivada por la esperanza que proviene de la obra salvadora de Jesucristo. Precisamente por eso la Iglesia se alegra de estar asociada con la actividad de esta ilustre Organización, a la cual está confiada la responsabilidad de promover la paz y la buena voluntad en todo el mundo. Queridos amigos, os doy las gracias por la oportunidad de dirigirme hoy a vosotros y prometo la ayuda de mis oraciones para el desarrollo de vuestra noble tarea.

7ª CLASE: LA FE CRISTIANA Y EL ORIGEN DE LA CULTURA MODERNA.

DISCURSO DEL SANTO PADRE BENEDICTO XVI EN EL COLLÈGE DES BERNARDINS. Encuentro con el mundo de la cultura. 12 de septiembre de 2008.

Quisiera hablaros esta tarde del origen de la teología occidental y de las raíces de la cultura europea. He recordado al comienzo que el lugar donde nos encontramos es emblemático. Está ligado a la cultura monástica, porque aquí vivieron monjes jóvenes, para aprender a comprender más profundamente su llamada y vivir mejor su misión. ¿Es ésta una experiencia que representa todavía algo para nosotros, o nos encontramos sólo con un mundo ya pasado? Para responder, conviene que reflexionemos un momento sobre la naturaleza del monaquismo occidental. ¿De qué se trataba entonces? A tenor de la historia de las consecuencias del monaquismo cabe decir que, en la gran fractura cultural provocada por las migraciones de los pueblos y el nuevo orden de los Estados que se estaban formando, los monasterios eran los lugares en los que sobrevivían los tesoros de la vieja cultura y en los que, a partir de ellos, se iba formando poco a poco una nueva cultura. ¿Cómo sucedía esto? ¿Qué les movía a aquellas personas a reunirse en lugares así? ¿Qué intenciones tenían? ¿Cómo vivieron?

Primeramente y como cosa importante hay que decir con gran realismo que no estaba en su intención crear una cultura y ni siquiera conservar una cultura del pasado. Su motivación era mucho más elemental. Su objetivo era: *quaerere Deum*, buscar a Dios. En la confusión de un tiempo en que nada parecía quedar en pie, los monjes querían dedicarse a lo esencial: trabajar con tesón por dar con lo que vale y permanece siempre, encontrar la misma Vida. Buscaban a Dios. Querían pasar de lo secundario a lo esencial, a lo que es sólo y verdaderamente importante y fiable. Se dice que su orientación era «escatológica». Que no hay que entenderlo en el sentido cronológico del término, como si mirasen al fin del mundo o a la propia muerte, sino existencialmente: detrás de lo provisional buscaban lo definitivo. *Quaerere Deum*: como eran cristianos, no se trataba de una expedición por un desierto sin caminos, una búsqueda hacia el vacío absoluto. Dios mismo había puesto señales de pista, incluso había allanado un camino, y de lo que se trataba era de encontrarlo y seguirlo. El camino era su Palabra que, en los libros de las Sagradas Escrituras, estaba abierta ante los hombres. La búsqueda de Dios requiere, pues, por intrínseca exigencia una cultura de la palabra o, como dice Jean Leclercq: en el monaquismo occidental, escatología y gramática están interiormente vinculadas una con la otra (cf. *L'amour des lettres et le desir de Dieu*, p. 14). El deseo de Dios, *le desir de Dieu*, incluye *l'amour des lettres*, el amor por la palabra, ahondar en todas sus dimensiones. Porque en la Palabra bíblica Dios está en camino hacia nosotros y nosotros hacia Él, hace falta aprender a penetrar en el secreto de la lengua, comprenderla en su estructura y en el modo de expresarse. Así, precisamente por la búsqueda de Dios, resultan importantes las ciencias profanas que nos señalan el camino hacia la lengua. Puesto que la búsqueda de Dios exigía la cultura de la palabra, forma parte del monasterio la biblioteca que indica el camino hacia la palabra. Por el mismo motivo forma parte también de él la escuela, en la que concretamente se abre el camino. San Benito llama al monasterio una *dominici servitii schola*. El monasterio sirve a la erudición, a la formación y a la erudición del hombre –una formación con el objetivo último de que el hombre aprenda a servir a Dios. Pero esto comporta evidentemente también la formación de la razón, la erudición, por la que el hombre aprende a percibir entre las palabras la Palabra.

Para captar plenamente la cultura de la palabra, que pertenece a la esencia de la búsqueda de Dios, hemos de dar otro paso. La Palabra que abre el camino de la búsqueda de Dios y es ella misma el camino, es una Palabra que mira a la comunidad. En efecto, llega hasta el fondo del corazón de cada uno (cf. Hch 2, 37). Gregorio Magno lo describe como una punzada imprevista

que desgarrar el alma adormecida y la despierta haciendo que estemos atentos a la realidad esencial, a Dios (cf. Leclercq, *ibid.*, p. 35). Pero también hace que estemos atentos unos a otros. La Palabra no lleva a un camino sólo individual de una inmersión mística, sino que introduce en la comunión con cuantos caminan en la fe. Y por eso hace falta no sólo reflexionar en la Palabra, sino leerla debidamente. Como en la escuela rabínica, también entre los monjes el mismo leer del individuo es simultáneamente un acto corporal. «Sin embargo, si *legere* y *lectio* se usan sin un adjetivo calificativo, indican comúnmente una actividad que, como cantar o escribir, afectan a todo el cuerpo y a toda el alma», dice a este respecto Jean Leclercq (*ibid.*, p. 21).

Y aún hay que dar otro paso. La Palabra de Dios nos introduce en el coloquio con Dios. El Dios que habla en la Biblia nos enseña cómo podemos hablar con Él. Especialmente en el Libro de los Salmos nos ofrece las palabras con que podemos dirigirnos a Él, presentarle nuestra vida con sus altibajos en coloquio ante Él, transformando así la misma vida en un movimiento hacia Él. Los Salmos contienen frecuentes instrucciones incluso sobre cómo deben cantarse y acompañarse de instrumentos musicales. Para orar con la Palabra de Dios el sólo pronunciar no es suficiente, se requiere la música. Dos cantos de la liturgia cristiana provienen de textos bíblicos, que los ponen en los labios de los Ángeles: el Gloria, que fue cantado por los Ángeles al nacer Jesús, y el Sanctus, que según Isaías 6 es la aclamación de los Serafines que están junto a Dios. A esta luz, la Liturgia cristiana es invitación a cantar con los Ángeles y dirigir así la palabra a su destino más alto. Escuchemos en ese contexto una vez más a Jean Leclercq: «Los monjes tenían que encontrar melodías que tradujeran en sonidos la adhesión del hombre redimido a los misterios que celebra. Los pocos capiteles de Cluny, que se conservan hasta nuestros días, muestran los símbolos cristológicos de cada uno de los tonos» (cf. *Ibid.*, p. 229).

En San Benito, para la plegaria y para el canto de los monjes, la regla determinante es lo que dice el Salmo: *Coram angelis psallam Tibi, Domine* –delante de los ángeles tañeré para ti, Señor (cf. 138, 1). Aquí se expresa la conciencia de cantar en la oración comunitaria en presencia de toda la corte celestial y por tanto de estar expuestos al criterio supremo: orar y cantar de modo que se pueda estar unidos con la música de los Espíritus sublimes que eran tenidos como autores de la armonía del cosmos, de la música de las esferas. De ahí se puede entender la seriedad de una meditación de san Bernardo de Claraval, que usa un dicho de tradición platónica transmitido por Agustín para juzgar el canto feo de los monjes, que obviamente para él no era de hecho un pequeño matiz, sin importancia. Califica la confusión de un canto mal hecho como un precipitarse en la «zona de la desemejanza –en la *regio dissimilitudinis*. Agustín había echado mano de esa expresión de la filosofía platónica para calificar su estado interior antes de la conversión (cf. Confesiones VII, 10.16): el hombre, creado a semejanza de Dios, al abandonarlo se hunde en la «zona de la desemejanza» – en un alejamiento de Dios en el que ya no lo refleja y así se hace desemejante no sólo de Dios, sino también de sí mismo, del verdadero ser hombre. Es ciertamente drástico que Bernardo, para calificar los cantos mal hechos de los monjes, emplee esta expresión, que indica la caída del hombre alejado de sí mismo. Pero demuestra también cómo se toma en serio este asunto. Demuestra que la cultura del canto es también cultura del ser y que los monjes con su plegaria y su canto han de estar a la altura de la Palabra que se les ha confiado, a su exigencia de verdadera belleza. De esa exigencia intrínseca de hablar y cantar a Dios con las palabras dadas por Él mismo nació la gran música occidental. No se trataba de una «creatividad» privada, en la que el individuo se erige un monumento a sí mismo, tomando como criterio esencialmente la representación del propio yo. Se trataba más bien de reconocer atentamente con los «oídos del corazón» las leyes intrínsecas de la música de la creación misma, las formas esenciales de la música puestas por el Creador en su mundo y en el hombre, y encontrar así la música digna de Dios, que al mismo tiempo es verdaderamente digna del hombre e indica de manera pura su dignidad.

Para captar de alguna manera la cultura de la palabra, que en el monaquismo occidental se desarrolló por la búsqueda de Dios, partiendo de dentro, es preciso referirse también, aunque sea brevemente, a la particularidad del Libro o de los Libros en los que esta Palabra ha salido al encuentro de los monjes. La Biblia, vista bajo el aspecto puramente histórico o literario, no es simplemente un libro, sino una colección de textos literarios, cuya redacción duró más de un milenio y en la que cada uno de los libros no es fácilmente reconocible como perteneciente a una unidad interior; en cambio se dan tensiones visibles entre ellos. Esto es verdad ya dentro de la Biblia de Israel, que los cristianos llamamos el Antiguo Testamento. Es más verdad aún cuando nosotros, como cristianos, unimos el Nuevo Testamento y sus escritos, casi como clave hermenéutica, con la Biblia de Israel, interpretándola así como camino hacia Cristo. En el Nuevo Testamento, con razón, la Biblia normalmente no se la califica como “la Escritura”, sino como “las Escrituras”, que sin embargo en su conjunto luego se consideran como la única Palabra de Dios dirigida a nosotros. Pero ya este plural evidencia que aquí la Palabra de Dios nos alcanza sólo a través de la palabra humana, a través de las palabras humanas, es decir que Dios nos habla sólo a través de los hombres, mediante sus palabras y su historia. Esto, a su vez, significa que el aspecto divino de la Palabra y de las palabras no es naturalmente obvio. Dicho con lenguaje moderno: la unidad de los libros bíblicos y el carácter divino de sus palabras no son, desde un punto de vista puramente histórico, asibles. El elemento histórico es la multiplicidad y la humanidad. De ahí se comprende la formulación de un dístico medieval que, a primera vista, parece desconcertante: *Littera gesta docet – quid credas allegoria...* (cf. Augustinus de Dacia, *Rotulus pugillaris*, 1). La letra muestra los hechos; lo que tienes que creer lo dice la alegoría, es decir la interpretación cristológica y pneumática.

Todo esto podemos decirlo de manera más sencilla: la Escritura precisa de la interpretación, y precisa de la comunidad en la que se ha formado y en la que es vivida. En ella tiene su unidad y en ella se despliega el sentido que aúna el todo. Dicho todavía de otro modo: existen dimensiones del significado de la Palabra y de las palabras, que se desvelan sólo en la comunión vivida de esta Palabra que crea la historia. Mediante la creciente percepción de las diversas dimensiones del sentido, la Palabra no queda devaluada, sino que aparece incluso con toda su grandeza y dignidad. Por eso el «Catecismo de la Iglesia Católica» con toda razón puede decir que el cristianismo no es simplemente una religión del libro en el sentido clásico (cf. n. 108). El cristianismo capta en las palabras la Palabra, el Logos mismo, que despliega su misterio a través de tal multiplicidad y de la realidad de una historia humana. Esta estructura especial de la Biblia es un desafío siempre nuevo para cada generación. Por su misma naturaleza excluye todo lo que hoy se llama fundamentalismo. La misma Palabra de Dios, de hecho, nunca está presente ya en la simple literalidad del texto. Para alcanzarla se requiere un trascender y un proceso de comprensión, que se deja guiar por el movimiento interior del conjunto y por ello debe convertirse también en un proceso vital. Siempre y sólo en la unidad dinámica del conjunto los muchos libros forman un Libro, la Palabra de Dios y la acción de Dios en el mundo se revelan solamente en la palabra y en la historia humana.

Todo el dramatismo de este tema está iluminado en los escritos de san Pablo. Qué significado tenga el trascender de la letra y su comprensión únicamente a partir del conjunto, lo ha expresado de manera drástica en la frase: «La pura letra mata y, en cambio, el Espíritu da vida» (2 Cor 3, 6). Y también: “Donde hay el Espíritu... hay libertad” (2 Cor 3, 17). La grandeza y la amplitud de tal visión de la Palabra bíblica, sin embargo, sólo se puede comprender si se escucha a Pablo profundamente y se comprende entonces que ese Espíritu liberador tiene un nombre y que la libertad tiene por tanto una medida interior: «El Señor es el Espíritu, y donde hay el Espíritu del Señor hay libertad» (2 Cor 3,17). El Espíritu liberador no es simplemente la propia idea, la visión personal de quien interpreta. El Espíritu es Cristo, y Cristo es el Señor que nos indica el camino. Con la palabra sobre el Espíritu y sobre la libertad se abre un vasto horizonte, pero al mismo tiempo

se pone una clara limitación a la arbitrariedad y a la subjetividad, un límite que obliga de manera inequívoca al individuo y a la comunidad y crea un vínculo superior al de la letra: el vínculo del entendimiento y del amor. Esa tensión entre vínculo y libertad, que sobrepasa el problema literario de la interpretación de la Escritura, ha determinado también el pensamiento y la actuación del monaquismo y ha plasmado profundamente la cultura occidental. Esa tensión se presenta de nuevo también a nuestra generación como un reto frente a los extremos de la arbitrariedad subjetiva, por una parte, y del fanatismo fundamentalista, por otra. Sería fatal, si la cultura europea de hoy llegase a entender la libertad sólo como la falta total de vínculos y con esto favoreciese inevitablemente el fanatismo y la arbitrariedad. Falta de vínculos y arbitrariedad no son la libertad, sino su destrucción.

En la consideración sobre la «escuela del servicio divino» –como san Benito llamaba al monaquismo– hemos fijado hasta ahora la atención sólo en su orientación hacia la palabra, en el «ora». Y de hecho de ahí es de donde se determina la dirección del conjunto de la vida monástica. Pero nuestra reflexión quedaría incompleta si no miráramos aunque sea brevemente el segundo componente del monaquismo, el descrito con el «labora». En el mundo griego el trabajo físico se consideraba tarea de siervos. El sabio, el hombre verdaderamente libre se dedicaba únicamente a las cosas espirituales; dejaba el trabajo físico como algo inferior a los hombres incapaces de la existencia superior en el mundo del espíritu. Absolutamente diversa era la tradición judaica: todos los grandes rabinos ejercían al mismo tiempo una profesión artesanal. Pablo que, como rabino y luego como anunciador del Evangelio a los gentiles, era también tejedor de tiendas y se ganaba la vida con el trabajo de sus manos, no constituye una excepción, sino que sigue la común tradición del rabinismo. El monaquismo ha acogido esa tradición; el trabajo manual es parte constitutiva del monaquismo cristiano. San Benito habla en su Regla no propiamente de la escuela, aunque la enseñanza y el aprendizaje –como hemos visto– en ella se daban por descontados. En cambio, en un capítulo de su Regla habla explícitamente del trabajo (cf. cap. 48). Lo mismo hace Agustín que dedicó al trabajo de los monjes todo un libro. Los cristianos, que con esto continuaban la tradición ampliamente practicada por el judaísmo, tenían que sentirse sin embargo cuestionados por la palabra de Jesús en el Evangelio de Juan, con la que defendía su actuar en sábado: «Mi Padre sigue actuando y yo también actúo» (5, 17). El mundo greco-romano no conocía ningún Dios Creador; la divinidad suprema, según su manera de pensar, no podía, por decirlo así, ensuciarse las manos con la creación de la materia. «Construir» el mundo quedaba reservado al demiurgo, una deidad subordinada. Muy distinto el Dios cristiano: Él, el Uno, el verdadero y único Dios, es también el Creador. Dios trabaja; continúa trabajando en y sobre la historia de los hombres. En Cristo entra como Persona en el trabajo fatigoso de la historia. «Mi Padre sigue actuando y yo también actúo». Dios mismo es el Creador del mundo, y la creación todavía no ha concluido. Dios trabaja, *ergázetai!* Así el trabajo de los hombres tenía que aparecer como una expresión especial de su semejanza con Dios y el hombre, de esta manera, tiene capacidad y puede participar en la obra de Dios en la creación del mundo. Del monaquismo forma parte, junto con la cultura de la palabra, una cultura del trabajo, sin la cual el desarrollo de Europa, su ethos y su formación del mundo son impensables. Ese ethos, sin embargo, tendría que comportar la voluntad de obrar de tal manera que el trabajo y la determinación de la historia por parte del hombre sean un colaborar con el Creador, tomándolo como modelo. Donde ese modelo falta y el hombre se convierte a sí mismo en creador deiforme, la formación del mundo puede fácilmente transformarse en su destrucción.

Comenzamos indicando que, en el resquebrajamiento de las estructuras y seguridades antiguas, la actitud de fondo de los monjes era el *quaerere Deum* –la búsqueda de Dios. Podríamos decir que ésta es la actitud verdaderamente filosófica: mirar más allá de las cosas penúltimas y lanzarse a la búsqueda de las últimas, las verdaderas. Quien se hacía monje, avanzaba por un camino largo y profundo, pero había encontrado ya la dirección: la Palabra de la Biblia en la que oía que hablaba el mismo Dios. Entonces debía tratar de comprenderle, para poder caminar hacia Él. Así el camino de los monjes, pese a seguir no medible en su extensión, se desarrolla ya dentro de la

Palabra acogida. La búsqueda de los monjes, en algunos aspectos, comporta ya en sí mismo un hallazgo. Sucede pues, para que esa búsqueda sea posible, que previamente se da ya un primer movimiento que no sólo suscita la voluntad de buscar, sino que hace incluso creíble que en esa Palabra está escondido el camino –o mejor: que en esa Palabra Dios mismo se hace contradictorio con los hombres y por eso los hombres a través de ella pueden alcanzar a Dios. Con otras palabras: debe darse el anuncio dirigido al hombre creando así en él una convicción que puede transformarse en vida. Para que se abra un camino hacia el corazón de la Palabra bíblica como Palabra de Dios, esa misma Palabra debe antes ser anunciada desde el exterior. La expresión clásica de esa necesidad de la fe cristiana de hacerse comunicable a los otros es una frase de la Primera Carta de Pedro, que en la teología medieval era considerada la razón bíblica para el trabajo de los teólogos: «Estad siempre prontos para dar razón (logos) de vuestra esperanza a todo el que os la pidiere» (3,15). (El Logos, la razón de la esperanza, debe hacerse apo-logia, debe llegar a ser respuesta). De hecho, los cristianos de la Iglesia naciente no consideraron su anuncio misionero como una propaganda, que debiera servir para que el propio grupo creciera, sino como una necesidad intrínseca derivada de la naturaleza de su fe: el Dios en el que creían era el Dios de todos, el Dios uno y verdadero que se había mostrado en la historia de Israel y finalmente en su Hijo, dando así la respuesta que tenía en cuenta a todos y que, en su intimidad, todos los hombres esperan. La universalidad de Dios y la universalidad de la razón abierta hacia Él constituían para ellos la motivación y también el deber del anuncio. Para ellos la fe no pertenecía a las costumbres culturales, diversas según los pueblos, sino al ámbito de la verdad que igualmente tiene en cuenta a todos.

El esquema fundamental del anuncio cristiano «ad extra» –a los hombres que, con sus preguntas, buscan– se halla en el discurso de san Pablo en el Areópago. Tengamos presente, en ese contexto, que el Areópago no era una especie de academia donde las mentes más ilustradas se reunían para discutir sobre cosas sublimes, sino un tribunal competente en materia de religión y que debía oponerse a la importación de religiones extranjeras. Y precisamente ésta es la acusación contra Pablo: «Parece ser un predicador de divinidades extranjeras» (Hch 17,18). A lo que Pablo replica: «He encontrado entre vosotros un altar en el que está escrito: ‘Al Dios desconocido’. Pues eso que veneráis sin conocerlo, os lo anuncio yo» (cf. 17, 23). Pablo no anuncia dioses desconocidos. Anuncia a Aquel, que los hombres ignoran y, sin embargo, conocen: el Ignoto-Conocido; Aquel que buscan, al que, en lo profundo, conocen y que, sin embargo, es el Ignoto y el Incognoscible. Lo más profundo del pensamiento y del sentimiento humano sabe en cierto modo que Él tiene que existir. Que en el origen de todas las cosas debe estar no la irracionalidad, sino la Razón creativa; no el ciego destino, sino la libertad. Sin embargo, pese a que todos los hombres en cierto modo sabemos esto –como Pablo subraya en la Carta a los Romanos (1, 21)– ese saber permanece irreal: Un Dios sólo pensado e inventado no es un Dios. Si Él no se revela, nosotros no llegamos hasta Él. La novedad del anuncio cristiano es la posibilidad de decir ahora a todos los pueblos: Él se ha revelado. Él personalmente. Y ahora está abierto el camino hacia Él. La novedad del anuncio cristiano no consiste en un pensamiento sino en un hecho: Él se ha mostrado. Pero esto no es un hecho ciego, sino un hecho que, en sí mismo, es Logos –presencia de la Razón eterna en nuestra carne. Verbum caro factum est (Jn 1,14): precisamente así en el hecho ahora está el Logos, el Logos presente en medio de nosotros. El hecho es razonable. Ciertamente hay que contar siempre con la humildad de la razón para poder acogerlo; hay que contar con la humildad del hombre que responde a la humildad de Dios.

Nuestra situación actual, bajo muchos aspectos, es distinta de la que Pablo encontró en Atenas, pero, pese a la diferencia, sin embargo, en muchas cosas es también bastante análoga. Nuestras ciudades ya no están llenas de altares e imágenes de múltiples divinidades. Para muchos, Dios se ha convertido realmente en el gran Desconocido. Pero como entonces tras las numerosas imágenes de los dioses estaba escondida y presente la pregunta acerca del Dios desconocido, también hoy la actual ausencia de Dios está tácitamente inquieta por la pregunta sobre Él. Quærere

Deum –buscar a Dios y dejarse encontrar por Él: esto hoy no es menos necesario que en tiempos pasados. Una cultura meramente positivista que circunscribiera al campo subjetivo como no científica la pregunta sobre Dios, sería la capitulación de la razón, la renuncia a sus posibilidades más elevadas y consiguientemente una ruina del humanismo, cuyas consecuencias no podrían ser más graves. Lo que es la base de la cultura de Europa, la búsqueda de Dios y la disponibilidad para escucharle, sigue siendo aún hoy el fundamento de toda verdadera cultura.