

LA TRAYECTORIA INTELECTUAL DEL NUEVO PAPA: BENEDICTO XVI

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Olegario González de Cardedal *

I. LA NOVEDAD DE UNA ELECCIÓN

La elección del cardenal Joseph Ratzinger como sucesor de Juan Pablo II ha significado una real novedad en la iglesia católica, que se añade a la que tuvo lugar en la elección anterior cuando se rompió la frontera nacional italiana y se eligió a alguien que venía de lejos, del mundo subyugado por el comunismo en la Europa oriental, para la cual dicha elección terminó siendo decisiva. La degradación económica y social de la sociedad soviética, a la vez que la negación de realidades esencialmente humanas, encontraron en hombres como Karol Wojtiwa y Gorbachov los altavoces de unos cambios necesarios y los protagonistas de una revolución pacífica, que puso fin a una era de utopía y tiranía, de pasión por la igualdad y la justicia, que de hecho iban unidas con la opresión y desesperanza.

Desde el siglo de Lutero no se había sentado en la sede de Pedro alguien más allá de los Alpes, ni un alemán que pudiera conocer de cerca y por experiencia personal cuáles eran esas «afrentas» que los germanos achacaban a Roma, y cuyo resentimiento, unido a las reclamaciones de reforma, fue lo que dio al movimiento luterano la fundamentación social y la apariencia de legitimidad, que luego usufructuarán políticamente los príncipes. Ratzinger viene del mismo mundo que Lutero con una historia, sin embargo, que ya ha integrado y discernido a la vez que

* Sesión del día 17 de mayo de 2005.

retenido y superado lo que la Reforma luterana fue en un sentido y lo que como respuesta fue la reforma católica en otro sentido.

Quizá el elemento más nuevo consista en que por primera vez en siglos llega a la sede de Pedro un teólogo profesional, alguien que no sólo ha estudiado teología o la ha enseñado sino que en su entraña personal es profesor¹, cuya pasión ha sido la proposición, la promoción y la defensa de la fe católica desde una atalaya de reflexión universitaria, con el horizonte de racional histórica ante los ojos y haciendo de él la medida del propio pensamiento, al proponerse responsabilizar ante el mundo la razonabilidad de la fe, no cómo son racionales la ciencia o incluso la filosofía sino como una posibilidad advenida a la razón por la oferta divina manifestada en la historia y acreditada con signos, dando qué pensar e invitando a ir más allá en compañía de quien con su llamada nos hace posible ver más y saber más, pensar más hondamente y sentir con mayor arraigo.

En la historia de la iglesia ha habido muchos Papas, que fueron grandes pensadores, en la medida en que el gobierno de la iglesia requirió de ellos un saber del cristianismo y una sabiduría para regir la iglesia, una capacidad de convivencia y de concordia con los poderosos de este mundo, una gracia y fortaleza necesarias para mantener la fe en el pueblo cristiano frente a las herejías, y la unidad de la iglesia frente a los cismas. Ha habido *papas humanistas* y *papas canonistas*. Como ejemplo de los primeros valga el nombre de Eneas Silvio Piccolomini (1405-1564), cuya pasión por las letras clásicas no sólo le llevó a cultivar los más diversos géneros literarios desde la novela a los tratados pedagógicos, sino también a fundar la historia local sobre de la base de las fuentes propias (Historia Bohemica, Historia Australis), junto con los escritos explícitamente eclesiásticos y teológicos. Su amor por la antigüedad clásica le llevó a elegir como nombre tras la elección el de «Pío», más que en recuerdo de su antecesor Pío I, en evocación del «Pius Aeneas» de la Eneida de Virgilio².

Junto a los papas humanistas tendríamos que enumerar los *papas canonistas*. No pocos de ellos habían estudiado, incluso habían sido profesores o rectores de las universidades de Bolonia, Padua, París, durante los siglos en los que el

¹ «Nie zuvor in der neueren Christentumsgeschichte ist ein vergleichbar brillanter Theologennintelektueller auf die Catedra Petri gelangt». F. WILHEM GRAF, profesor de teología protestante en la Universidad de Munich, en *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 21.m abril 2005.

² Siendo secretario del Cardenal Capránica había asistido al Concilio de Basilea, apoyando el bando conciliarista, frente a la reclamación de soberanía del Papa. Una vez elegido, sus enemigos se lo recordaron; él rechazó de sus posiciones anteriores en la Bula de retractación «In minoribus agentes» (26 de abril de 1463) que concluía con estas palabras: «Aeneam rejicite, Pium recipite» (Aeneas) e invitaba a todos a aceptar las del sucesor de San Pedro (Pío). Cf. P. J. WEINIG, *Aeneam suscipite, Pium recipite. Die Rezeption eines humanistischen Schriftstellers im Deutschland des 15 und 16 Jahrhunderts* (Wien, 1998).

pensamiento en la iglesia lo establecían los dos órganos pensantes: El Papa con su Curia en Roma y las Universidades de Bolonia, París, Oxford, Salamanca. El oficio propio de los obispos era el «*ministerium*» y el de los canonistas y teólogos el «*magisterium*». A ellos correspondían las dos cátedras: la episcopalis y la magisterialis³. Un nombre símbolo en la Edad Media podía ser Inocencia III (1160-1216) y en la Edad Moderna Benedicto XIV (1675-1758). De él se ha dicho que ha sido el papa más culto de la época reciente⁴. Su función de gobierno dentro de un horizonte sólo intraeclesial llevó consigo una aportación de pensamiento en múltiples órdenes: la liturgia, el derecho matrimonial, la confesión, la curia, el índice de libros prohibidos. Hay dos obras suyas que han quedado como hitos en la historia de la regulación canónica en la iglesia: una referida a los procesos de beatificación y canonización (*De servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione* I-IV, Bolonia, 1734-1738); y otra referida a la vida diocesana (*De synodo diocesano*, Roma, 1975).

Junto a ellos ha habido otras figuras pontificias que han sido decisivas en el orden del pensamiento bien por la aportación personal que ellos hicieron a la teología, pero sobre todo por la organización de los estudios teológicos en la iglesia o por las realizaciones que les tocó llevar a cabo después de un Concilio. Así, por ejemplo, San Pío V (1504-1572), que en los seis años de su pontificado (7-1-1566 al 1-5-1572) tuvo que asumir y consumir las reformas propuestas por el Concilio de Trento, editando el *Catecismo romano* (1566), el *Breviario romano* (1568) y el *Misal romano* (1570). Estas obras se convirtieron en los carriles por los que avanzaron la liturgia, la catequesis y la vida espiritual de los sacerdotes primero y de los fieles después hasta la mitad del siglo xx, en el que Pablo VI ha hecho las reformas equivalentes para el Misal y el Breviario y su sucesor Juan Pablo II con el nuevo *Catecismo de la iglesia católica* (1993), precedido por el nuevo *Código de Derecho canónico* (1983).

En este mismo orden podríamos señalar a un papa del siglo xx que ha sido importante en el orden teológico, no tanto ni primordialmente por la creación intelectual propia cuanto por las decisiones respecto al lugar de la teología y de las Facultades respectivas en la Iglesia: (1857-1939). Él había sido profesor en Milán y luego prefecto de la Biblioteca Vaticana, después de haberlo sido antes en la Ambrosiana de Milán. Con él comenzaron las encíclicas pontificias a tener un relieve

³ Y. CONGAR, «Pour une histoire sémantique du terme "magisterium"», en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 60 (1976) 85-97, sintetizado en «Histoire du mot "magisterium"», en *Concilium* 117 (1976), 129-141; ID., «Bref historique des formes de «magistère et de ses relations avec les Docteurs», en *RSPT* 60 (1976), 99-112.

⁴ F. X. SEPPELT-G. SCHWEIGER, «Benedikt XIV ist unzweifelhaft wohl der gelehrteste aller Päpste gewesen», *Geschichte der Päpste. Von den Anfängen bis zur Gegenwart* (München, 1964), 356.

ve especial y una significación doctrinal más intensa, una vez que León XIII había conferido a algunas de las suyas especial relieve doctrinal, especialmente a la *«Rerum novarum»* (1891), sobre las cuestiones sociales, la *«Aeterni Patris»* (1879) sobre el estudio de la filosofía y teología escolásticas, la *«Providentissimus Deus»* (1893) sobre el estudio de la Sagrada Escritura, *«Divinum illud»* (1897) sobre el Espíritu Santo en la vida cristiana. En ellas se enfrentó directamente con el fascismo (Musolini), el nazismo (Hitler) y el comunismo (Stalin). Pero sobre todo fue decisiva la Constitución Apostólica *«Deus scientiarum Dominus»* (1931) que regulaba las exigencias académicas de las Facultades de teología. Tan profunda era la renovación exigida y las condiciones nuevas que establecía, que en España sólo sobrevivió a ese acto, por ser la única que cumplía las condiciones requeridas, la Universidad Pontificia de Comillas y su Facultad de Teología, a la que luego se añadió la creación de la Universidad Pontificia de Salamanca en 1941. Pío XI llevó a cabo múltiples beatificaciones y canonizaciones. A la vez elevó a la categoría de doctores de la iglesia a San Pedro Canisio, San Juan de la Cruz, San Roberto Belarmino y San Alberto Magno.

Ratzinger viene de una doble procedencia. A los veinticinco años en la Curia romana le había precedido la formación que determinó su vida hasta los cincuenta. Ésta es la propia de la Facultad de teología católica situada en el corazón de la única Universidad alemana, con el resto de facultades alrededor, y la de teología protestante al lado. Esto significa que la dimensión racional y ecuménica de su pensamiento no es algo adveniente a su teología, sino que ha surgido desde ellas. La teología católica ha crecido en el siglo xx bajo la mirada del ilustrado, bajo la mirada del protestante, bajo la mirada del exégeta crítico, bajo la mirada del filósofo clásico que en los tiempos recientes fue capturado por el marxismo como gran propuesta que pretendía unir tres ideales: materialismo científico, condición mesiánica en la línea de los profetas de Israel, propuesta político-revolucionaria. Esa suma de ciencia, profecía y revolución, confirió a la propuesta marxista tal capacidad de seducción, que fue necesario el hundimiento del régimen soviético con el descubrimiento de todos los horrores vividos por los países socialistas para que la Universidad de Europa occidental y los llamados intelectuales reconocieran los abismos de inhumanidad que tal propuesta había llevado consigo. Más aún, todavía hoy sigue latente una esperanza de que tal revolución sea posible y todavía no se ha hecho una relectura crítica de cómo nuestra historia y cultura occidental pudieron quedar presas de tal fascinación durante más de medio siglo.

Para el pensamiento de Ratzinger han sido decisivos tres trasfondos inmediatos: los movimientos de renovación católica que culminan en el Concilio Vaticano II; el contexto exegético y ecuménico que imprime su sello a las Facultades de teología en Alemania; la crisis cultural, moral y religiosa que el marxismo introduce en Occidente y en la iglesia al socaire del Concilio Vaticano II en los años

inmediatamente posteriores a su clausura y que conmocionará los fundamentos de la existencia cristiana en los decenios siguientes. La elección de Juan Pablo II y de Benedicto XVI hay que entenderlas sobre esos trasfondos.

El hecho de que por primera vez haya un teólogo profesional, de procedencia estrictamente universitaria, ha sido puesto de relieve desde el mundo protestante. En su día W. Pannenberg, mostró su tristeza cuando Ratzinger fue nombrado prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe: «Él era el teólogo con quien yo hubiera querido pensar el evangelio, reflexionar sobre la cercanía y la diferencia, en nuestra comprensión del cristianismo»⁵. Tras su elección como Benedicto XVI, E. Jüngel subraya la novedad y significación de que haya en la sede de Pedro un teólogo de rango, que además presenta el cristianismo ante todo como verdad; como luz dada por Dios al hombre en la cual éste descubre la última verdad de su existencia y el último sentido de lo real. No sólo lo presenta en esta dimensión sino que como tal lo ha ido proponiendo y defendiendo ante las propuestas humanizadoras o salvíficas de las ideologías, de las culturas y de las religiones. Estos teólogos protestantes concuerdan con filósofos como Habermas, D'Arcais y otros muchos en que discutir sobre religión, cristianismo e iglesia, sólo merece la pena hacerlo con aquellos que mantienen el núcleo duro y específico de la fe, creen en él y están dispuestos a proponer su verdad a la altura de la conciencia histórica y en diálogo con el pensamiento contemporáneo. Para otros menesteres ya tenemos la ética, la estética, la política y como última gran oferta la ecología y, en la cercanía de la magia, los nuevos movimientos gnósticos⁶.

II. LAS FASES DETERMINANTES DE SU EXISTENCIA

I. La formación universitaria: Munich (1945-1951).

1. La Universidad alemana.
2. La Universidad de Munich en ese momento.
3. Los grandes maestros.
4. Sus maestros preferidos: J. Pascher, G. Söhnen. Filosofía y teología.

Goethe, Kant.

II. La preparación para el magisterio teológico (1951-1958).

⁵ Testimonio personal expuesto al autor cuando Pannenberg estuvo en los cursos de Teología de la Universidad Complutense (El Escorial).

⁶ Texto: «Aufklärung im Lichte des Evangeliums», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17 de mayo 2005.

1. La tesis doctoral sobre San Agustín. Raíz permanente. «Religio vera».
 2. La tesis de habilitación sobre San Buenaventura. El tránsito a los problemas de la filosofía y teología de la historia.
 3. Los años de enseñanza en Freising: Silencio. Artículos en las grandes enciclopedias teológicas, católicas y protestantes, LTK, SM, RGG.
- III. La incorporación a la docencia universitaria (1959) (1963) (1964).
1. Profesor de Teología fundamental en la Universidad de Bonn. Lección inaugural: «El Dios de la fe y el Dios de los filósofos», 25 de junio de 1959. El diálogo ecuménico: Tomás de Aquino-E. Brunner.
 2. El paso a otras Universidades: Münster (1963). Muerte de la madre.
 3. Paso a Tübingen: decano. Küng. Herencia clásica: desde J. A. Möhler en el siglo XIX hasta K. Adam, Geiselman y Kasper en la segunda mitad del siglo XX.
 4. La revolución del marxismo, la esperanza escatológica y las esperanzas históricas, E. Bloch, J. Moltmann.
 5. Las decisiones de fondo: *Introducción al cristianismo* (1968).
- IV. La aventura conciliar. Un horizonte abierto (1961-1965).
1. La colaboración con el Cardenal Frings durante el Concilio.
 2. Las obras conjuntas con Rahner: *Primat und Episkopat. Offenbarung und Überlieferung*, 1961 y 1964, 4 volúmenes de crónica y análisis del Concilio.
 3. Propuesta al Concilio de un esquema sobre Revelación divina.
- V. El tiempo de la ponderación sopesadora y de la transición.
1. Tránsito a la universidad de Ratisbona: Decano y Vicerrector.
 2. Otro gran libro: *El nuevo pueblo de Dios* (1969).
 3. Creación de la Comisión Teológica Internacional.
 4. De la colaboración en *Concilium* a la distancia [Congreso de Bruselas (1970)]. Inicios de una nueva línea en la revista iniciada por H. de Lubac, Hans Urs von Balthasar y otros teólogos conciliares: *Communio*.
- VI. El tránsito de una forma de magisterio a otra: Arzobispo de Munich.
1. La despedida de la teología académica: *Escatología* (1977).
 2. Un nuevo Papa (1978). El 18 de diciembre (1979) Küng recibe la prohibición de enseñar teología a los futuros sacerdotes.

3. Tránsito a Roma como Prefecto de la Congregación: 15 de octubre de 1981.
 4. Despedida de la enseñanza con una colección de textos referidos a la epistemología teológica: *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental* (1982).
- VII. La acción de gobierno y magisterio desde Roma.
1. Presidente de la Comisión Teológica Internacional. Textos.
 2. Presidente de la Comisión bíblica. Documentos claves.
 3. Documentos ecuménicos.
 4. Documentos significativos sobre la «Teología de la liberación»: 1984 y 1986.
 5. Relación con teólogos: Boff, Schillebeeckx, Curran, Dupuy,...
- VIII. Documentos significativos de la Congregación en su era.
1. Aportación indirecta al Derecho Canónico.
 2. Acción directa en el Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica.
 3. Documentos: *Formas de oración. El teólogo en la Iglesia. La Iglesia como comunión. Los cristianos en política.*
 4. Influencia en encíclicas: *Veritatis Splendor*, *Fides et Ratio* y cartas pontificias: *Sacerdotes ordinatio* y *Ad tuendam fidem*, de Juan Pablo II (1994 y 1999).
- IX. La simultaneidad del ejercicio de autoridad y de la ejercitación de autoría.
1. Su preocupación de fondo: la transmisión de la fe. Catequesis (1995).
 2. El centro de la realidad cristiana: La Liturgia con tres libros claves: *La fiesta de la fe* (1981), *Un canto nuevo para el Señor* (1995), *El Espíritu de la liturgia* (2000).
 3. La verdad de la fe y la fe en la verdad: Libros que en conversación hacen diagnóstico y proposición de la fe de la iglesia. Hacia adentro en *Informe sobre la fe* (1985), decisivo para la celebración del Sínodo extraordinario de ese año, que debía hacer la relectura y recepción del concilio. Hacia fuera: *Sal de la tierra* (1996), *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época* (2000).
 4. Intervenciones decisivas en los distintos continentes: Asia, México.
- X. Los puntos focales u horizontes de sentido de su acción teológica.
1. El horizonte intrateológico de los primeros decenios hasta 1970.
 2. El horizonte de problemas y tareas intraeclesiales: desde 1970 hasta la marcha a Roma.

3. La extensión de la mirada a los problemas de la repercusión de la fe en la sociedad e historia. Teología de la Liberación.
4. La aparición de las religiones como desafío al cristianismo y la propuesta de un pluralismo religioso y teoría pluralista de las religiones. «*Dominus Jesus*» (2000). La cuestión de fondo: la verdad.
5. Europa en la alternativa escindida entre una secularización de conciencia y la tentación de fundamentalismo. Islam y Turquía.
6. El tránsito a las cuestiones humanas primordiales: Los fundamentos éticos del Estado, de la democracia y de la libertad. Diálogo con instituciones seculares. Encuentro con D'Arcais y Habermas: Munich 19 de enero de 2004. La aparición de otros mundos: China, India, África.
7. Libro significativo de esta época: *Fe, verdad, tolerancia* (2003) y colección de textos sobre los problemas éticos de la nueva sociedad pluralista. [*Werte in Zeiten des Unbruchs* (Freiburg 2005)].

III. LOS HORIZONTES DE SU PENSAMIENTO

La teología de Ratzinger tiene una profunda unidad y continuidad desde los orígenes hasta hoy a la vez que una variación de ocupaciones y preocupaciones, derivada de la novedad de situaciones históricas, de problemas morales y de horizontes de sentido, dentro de los cuales él se ha ido encontrando, en cercanía crítica con las mutaciones de la conciencia humana en el último medio siglo. Yo distinguiría seis horizontes fundamentales en esa trayectoria.

1

El primero es el intrateológico de los primeros decenios de su formación universitaria y de profesor. Son los años de inmediata cercanía o preparación para el Concilio Vaticano II, en los que los teólogos juegan un papel decisivo, clarificando ideas, proponiendo reformas e instaurando diálogos entre exégesis y dogmática, entre moral y espiritualidad, entre reflexión teórica y problemas pastorales, entre iglesia y mundo, entre pensamiento católico tradicional y tradiciones derivadas de la Reforma en el siglo XVI. Son los años en los que Ratzinger pasa de la Universidad de Munich donde estudia a las de Bonn, Münster y Tübingen en las que será profesor. Hasta ese momento parecía que los cimientos de la fe y de la iglesia estaban seguros objetivamente, y claros intelectualmente; sólo necesitaría reformas de forma. El encuentro o choque entre marxismo y cristianismo, la alianza entre el pensamiento de Bloch «*El principio esperanza*» (1956) y la herencia profético-mesiánica del cristianismo, la propuesta utópica de una «*Teología de la esperanza*» (1964) tal como

la hace Moltmann desde el protestantismo y dentro de la iglesia católica la reformulan Metz y otros en una política o teología de la revolución obligan a Ratzinger a preguntarse con vigor y método por los fundamentos y contenidos constituyentes del cristianismo, a la vez que diferenciadores de otras propuestas filosóficas morales o ideológicas. ¿Cuál es la relación entre la fe y el futuro? ¿Cuál es el dinamismo creador de la fe respecto de las tareas intrahistóricas? ¿Cómo determina la escatología nuestra comprensión del presente? ¿Quién da mejor razón de los futuros intrahistóricos y del Futuro Absoluto: el marxismo o el cristianismo? El libro de Ratzinger, símbolo expresivo de esta época, es su: *Introducción al cristianismo* (1969).

2

A partir de los años setenta aparecen las divergencias de fondo en el seno de la iglesia, no ya sobre su reforma sino sobre su ser y misión, la lectura radical de algunas afirmaciones bíblicas sobre Dios y sobre Cristo, el cuestionamiento de la autoridad de los concilios celebrados en la Patrística, una nueva comprensión de la autoridad episcopal y en especial de la autoridad del obispo de Roma. El caso de Küng es el exponente de la nueva situación. Los sacramentos, ¿son la simple simbolización de la dimensión trascendente de la existencia humana o derivan de una voluntad positiva de Dios manifestada en Cristo y que, por tanto, nos religa a un origen, a unas palabras, a unos signos que nos preceden y exceden, en los cuales encontramos la revelación iluminadora y la gracia salvadora de Dios? Esto obliga a elaborar una teoría del conocimiento teológico, de los principios de la fe y de los fundamentos de la iglesia, una definición del cristianismo como religión revelada en clara diferenciación de un humanismo religioso que se reviste de relatos históricos y de ideas morales ofrecidas por los protagonistas primeros de los orígenes cristianos, pero que podían ser suplidos por otros o sencillamente por nosotros mismos, tal como había reclamado Feuerbach, al exigirnos el coraje de poner al hombre donde antes habíamos proferido la palabra «Dios»⁷ o de afirmar la consubstancialidad de todo hombre con Dios y no sólo de Cristo como había hecho el Concilio de Nicea, tarea heroica a la que invitaron primero a Nietzsche⁸ y después a E. Bloch, exigiendo así al cristianismo su última gesta heroica: definirse como ateísmo⁹. Los libros símbolo de esta época son: *Escatología* (1977) y *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental* (1982).

⁷ L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo* (1841) (Madrid, 1995).

⁸ F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral* (1887) (Madrid, 1972), 183-184 (El ateísmo autosuperación del cristianismo y de Europa).

⁹ E. BLOCH, *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del reino* (Madrid, 1983).

El tercer horizonte que tendrá Ratzinger ante los ojos es el lugar, significación y responsabilidad de la fe en el tercer mundo, allí donde ella se debe traducir en voluntad de justicia, redención y esperanza. ¿Cómo debería sonar el evangelio en cuanto buena noticia de vida y libertad en aquellos países en los que reinan la muerte, la privación de los derechos humanos y la falta de esperanza? Son los años en los que la teología de la liberación trasfiere el diálogo del ámbito académico «Fe-razón», tal como hasta ahora se había planteado en Europa, al ámbito: «Fe-justicia» tal como se estaba planteando en los continentes pobres. La obra de G. Gutiérrez, *Teología de la liberación* (Medellín, 1968-Salamanca, 1971) y el giro de la Compañía de Jesús, iniciado por el P. Arrupe, en orden a conectar más estrechamente el evangelio y la justicia social-política, ponen a la iglesia ante una inmensa posibilidad y ante una inmensa tentación.

La experiencia cristiana es experiencia de justificación por Dios, que se prolonga y acredita en la justicia interhumana; es experiencia de libertad como resultado de la filiación divina, que se prolonga en la exigencia de fraternidad interhumana y de liberación social. Estos ideales cristianos encontraron en el marxismo una mano tendida, que reclamaba ser la mediación necesaria para interpretar las situaciones históricas a la vez que un método para trasformarla por la revolución hasta el punto de que algunos pensaron que era un bello e indispensable colaborador en la realización tanto de los ideales del Evangelio como del espíritu del Concilio Vaticano II. Aquí aparecieron los grandes interrogantes: ¿Esa mediación interpretativa y trasformadora era aséptica antropológica y teológicamente o por el contrario implicaba una comprensión de Dios y del hombre que terminaba relativizándolos en función de una construcción histórica, que adquiriría categoría de absoluto?

La liberación era una tarea necesaria, pero era obligado hacer previamente una interpretación de la realidad negativa, de las condiciones de su superación, de las mediaciones políticas, sociales y culturales para llevar a cabo su transformación. Y aquí aparecía un pluralismo de interpretaciones económicas, políticas y culturales tanto en el orden de las ciencias respectivas, como incluso dentro de los propios grupos cristianos que las proponían. Estábamos, por tanto, ante una clarificación necesaria de contenidos teológicos y cristológicos, antropológicos y eclesiológicos. Se trataba no sólo de arriesgos personales y de generosidades institucionales sino también de verdad objetiva y de fidelidad a las exigencias del evangelio como revelación y don de Dios a los hombres. Dios no podía ser sólo un punto de espera, silenciado hasta concluir la revolución; Cristo no es sólo el compañero de guerrilla o de proyecto humanizador sino el Redentor, Hijo y Señor,

cuya valencia es para la acción y vida, pero también para la contemplación y muerte; los sacramentos no son alcohol para legionarios en una línea o placebos para anestesiar y tranquilizar las conciencias de quienes viven en la injusticia en otra, sino signos de la gracia de Dios, que es fecunda para todo y sin embargo no se deja utilizar para otra cosa que no sea la gratuidad de Dios, el amor al prójimo, el perdón de los pecados y la propia santificación.

En medio de todo eso está el sagrado redescubrimiento de que Dios no es un poder que apoya a quienes no lo necesitan sino que como Jesús a la vez que desenmascara a los poderosos violentos o injustos, instaura cercanía y paz, perdón e integración para los pobres, marginados, excluidos y pecadores. La percepción de que el lugar en que se está crea las condiciones o cierra la posibilidad para descubrir ciertas verdades y sobre todo vivir ciertas exigencias del evangelio fue una bella conquista de esos años: para comprender a Cristo hay que vivir como vivió él y estar donde él estuvo. Sobre ese fondo hay que situar los dos documentos de la Congregación para la doctrina de la fe: «*Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*» (1984) e «*Instrucción sobre la libertad y la liberación cristiana*» (1986). Ambos esclarecen cuestiones de fondo. El segundo recoge como valor para la teología e imperativo universal para toda la iglesia lo que los mejores nombres de la teología de la liberación habían intuido. Todo ello antes de que la caída del proyecto socialista en 1989 dejara sin el empuje subyacente a ciertos proyectos políticos, que habían sido contemporáneos de esa teología.

4

El cuarto horizonte de preocupaciones, ideas, orientaciones y libros de Ratzinger viene motivado por la aparición de las grandes religiones orientales en el cielo espiritual de Europa y su propuesta soteriológica. Ésta en un primer momento aparece como complementaria del cristianismo, en un segundo como alternativa, y finalmente como relativizadora de toda pretensión de verdad y revelación, que pueda reclamar ser la propuesta y don del Absoluto al hombre en un momento concreto de la historia. Si el centro de atención de la iglesia había estado hasta ahora en Hispanoamérica y la teología de la liberación, ahora se trasladará a los países de Asia, especialmente la India. Si en la fase anterior, heredando y concretando el marxismo, las categorías claves habían sido la «praxis» y la «revolución», ahora serán las de «verdad» y «paz». Frente a una historia de violencias, guerras, exigencias absolutas, conectadas con el monoteísmo, especialmente el cristiano, que habían caracterizado la historia de Europa, ahora religiones como el hinduismo y el budismo subrayaban la necesidad de redención, entendida como sosiego, pacificación interior, encuentro con uno mismo, desistimiento de absolutos, resi-

tuación en la naturaleza y concentración en lo primigenio de nuestros estados de conciencia frente a los imperativos de la persona y del ideal, de la ley o de la culpa.

Aquí se suman elementos de variada procedencia: por un lado una cierta connivencia de estas ofertas con una posmodernidad, saturada y negadora de los modernos ideales progresistas o resentida por no haber hecho la revolución total, dispuesta ahora a invertir los planteamientos con la primacía otorgada al instante, al lugar, al yo, al plácido aposentamiento en lo presente dejando el futuro a su suerte. La saturación de una cultura capitalista facilitaba la aceptación de estas propuestas orientales, que van desde métodos de oración y liturgia, de ética y de estética, hasta convicciones metafísicas, antropológicas y teológicas.

A esto hay que añadir la acusación que ciertos filósofos lanzan al mono-teísmo, haciéndole culpable de crear las nociones de pecado y de obligación a las que sigue la culpabilidad. Se hace a Moisés el responsable de haber inventado la conciencia de pecado y el anhelo de redención, desplazando con ello a las religiones egipcias, que sacralizaban la existencia sin instaurar exigencias absolutas, permitían y glorificaban un politeísmo que hacía justicia a la variedad de la vida y de los poderes vigentes en este mundo¹⁰. El politeísmo ha sido propuesto en nuestros días como la gran respuesta y la gran liberación al acallar la pregunta por la verdad, la diferencia entre el bien y el mal, la naturaleza del origen y la entraña sana o vacía del ser. Todos estos elementos sumados llevaron a la aceptación de un pluralismo religioso, que desiste de la pregunta por la verdad y sitúa la religión exclusivamente en el horizonte de las posibilidades y creaciones humanas, reconociendo igual valor a toda religión y atribuyendo a cada una validez salvífica sólo dentro de la nación, cultura y geografía en que surgieron. La pretensión cristiana de reconocer una revelación absoluta del Absoluto en la encarnación de Cristo quedaba así excluida, relativizada o dejada como la forma correspondiente a la religión occidental del entorno mediterráneo. Volvía a imponerse, y no por razones políticas, el viejo axioma: «Cuius regio eius religio» porque la religión era degradada a elemento de naturaleza recibida, no de gracia y libertad elegidas. Aquí se inicia el diálogo entre las religiones que había propuesto el Vaticano II, pero ya radicalizado en torno a la cuestión de la verdad. Ratzinger se volvía a encontrar medio siglo después con la cuestión agustiniana, que había estudiado en su tesis doctoral: ¿cuál es, dónde y cómo se encuentra la «religio vera»?¹¹. Este es el lugar preciso de un documento

¹⁰ Cf. J. ASSMANN, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* (München-Wien) y el diálogo que Ratzinger tiene con él, en *Fe, verdad, tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo* (Salamanca, 2005), 183-191.

¹¹ J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (München, 1954).

clave de la Congregación para la doctrina de la fe «*Dominus Jesus*» (2000). Su objetivo es muy sencillo pero radical: responder a la pregunta de si es posible todavía hoy la confesión de fe en Cristo como Hijo de Dios encarnado, redentor y Señor, última palabra del Padre a los hombres, a la cual hay que referir las demás como precursoras, fragmentos o posibles complementos explicativos ¹².

5

El quinto horizonte de preocupaciones teóricas y de acciones históricas de Ratzinger es la nueva situación espiritual de Europa puesta ante dos abismos: por un lado la honda y progresiva secularización de las conciencias, con la desaparición de Dios en el lenguaje, las expresiones y los símbolos públicos hasta quedar reenviado al silencio de la intimidad de cada hombre, perdiendo valor la dimensión de lo sagrado en la sociedad y queriendo legitimarse ésta desde sí misma como exclusivo resultado de la determinación de sí sobre sí.

Por otro lado estaba la tentación de fundamentalismo, como resultado, entre otras razones, de la presencia del Islam, que sigue mantenido la unidad del orden religioso, político y cultural, en una identificación que no permite en el fondo la libertad del creyente para articular su fe en formas diferenciadas, separando la pertenencia religiosa de otras legítimas fidelidades y pertenencias. Desde aquí se planteaba la cuestión de las raíces y fundamentos, valores e ideales, que han hecho a Europa llegar a ser lo que es. ¿Se ha levantado este edificio sobre el legado grecolatino, cristiano y moderno, como cimiento insustituible o pueden desaparecer esos principios y Europa seguir manteniéndose tal cual ha sido? Europa, ¿es sólo un mercado, una colección de museos, un ámbito de libre comercio o tiene un contenido propio de humanidad, derecho, justicia y esperanza, como principios humanos de los que se deriva la democracia y en los que se apoya a la vez que se defiende el pluralismo? ¿Qué principios, y no sólo compromisos, hay que legitimen la integración de un país como Turquía, que se remite explícitamente a otros presupuestos y que llegando a una mayoría cuantitativa podría decidir una inversión de los principios que sostienen la cultura, política y sociedad europeas? ¹³.

¹² Había sido precedido por un documento de la CDF (Congregación para la doctrina de la fe) *Formas de la oración*. Sobre algunos aspectos de la oración cristiana en relación con las prácticas orientales (1989) y otro de la Comisión teológica internacional: *El Cristianismo y las religiones* (1996), en: CTI *Documentos* 1969-1996 (Madrid, 1998), 557-606.

¹³ Dos libros significativos de estas preocupaciones: *Una mirada a Europa* (Madrid, 1993); id., *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista* (Madrid, 1995).

El problema de Turquía no es sólo ni primordialmente un problema político, ni siquiera sólo religioso; es el problema de la fundamentación del derecho, de la sociedad y del Estado en Europa, tal como ellos han sido hasta ahora. Están en juego realidades como las siguientes: los derechos humanos, la libertad religiosa, la categoría de persona, de prójimo, de futuro, de Dios y del hombre. No se trata de una oposición o de la voluntad de rechazar el diálogo entre religiones. Es exactamente todo lo contrario: situar el encuentro en tierra de reconocimiento y respeto de las propias identidades, manteniéndolas en su dignidad y reconociéndoles su valor propio, sin reducirlas a la nada desde programas económicos o proyectos políticos occidentales, que por un lado se han despojado de sus propios asideros éticos (occidente) y por otro han puesto entre paréntesis las cuestiones religiosas de fondo, sin saber qué hacer con Dios en la vida pública ni cómo integrar la razón religiosa junto a la razón secular en un Estado, que justamente por razón de su neutralidad no puede prejuzgar el valor de las aportaciones de los grupos ideológicos y religiosos ni tampoco los de los grupos seculares y arreligiosos.

Si el mundo islámico está ante el desafío de una necesaria modernización, el mundo occidental está ante un desafío todavía más grave de una necesaria posición de fundamentos éticos para su ordenamiento jurídico, un descubrimiento del terreno común que no sólo permita la tolerancia de grupos y confesiones diversas sino que haga posible el reconocimiento mutuo, que engendre no sólo conocimientos, sino potencias de vida para no sucumbir al individualismo cerrado de unos ciudadanos que de otra forma terminarán sucumbiendo al poder, al dinero y al mercado, como supremos instancias de la vida, sin que la justicia real, que se llama solidaridad, encuentre cauces para su realización, y sin que la sociedad tenga el coraje necesario para plantear las cuestiones del sentido, del futuro, del amor, de la verdad, del absoluto y de la muerte. Y una sociedad, que no tiene el valor necesario para darse razón y esperanza al mismo tiempo, condena a sus ciudadanos al silencio envenenador, a la represión del aliento hacia lo eterno, para terminar aparcándolos en un espacio vacío donde es alimentado y entretenido pero al final abandonado a un último silencio, sin una palabra que le permita morir en paz y esperanza ¹⁴.

6

El sexto horizonte del pensamiento de Ratzinger es su diálogo con los representantes de la razón secular, bien en su forma de «amusicalidad religiosa» como se define a sí mismo Habermas, recogiendo la frase de Weber, o de ateísmo

¹⁴ Cf. las bellas páginas dedicadas a analizar la «pereza metafísica» y la «tristeza metafísica», en J. RATZINGER, *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y amor* (Valencia, 1989), 75-111.

explícito, como quiere Flores de Arcais. Estos autores han reclamado la palabra de Ratzinger porque consideran que es un pensamiento religioso fuerte que tiene algo que decir, ya que otras propuestas débiles no tienen o no mantienen la consistencia teórica y la coherencia histórica necesarias para responder a las cuestiones de fondo que ellos plantean. Estas no son ya de naturaleza religiosa directa sino estrictamente filosófica, ética y jurídica. Tras el final de la era teológica, reclamada por Nietzsche con la «muerte de Dios», llegó la era posmetafísica reclamada por Heidegger, y finalmente la era posética, reclamada por los positivismos, deconstruccionismos y escepticismos, siguientes a una razón instrumental, que guarda silencio sobre lo esencial humano.

Lo que está ahora en juego, a discusión y bajo sospecha, son los fundamentos mismos de la sociedad europea, del Estado liberal, del Estado de bienestar, del Estado recluso en su mera legitimidad formal, del Estado que no se remite nada más que a la construcción jurídica del voto de los ciudadanos, ejercitado en plena libertad y en exclusivo reconocimiento de que en sus manos está entregado el mundo, de que él debe sostenerlo y responder enteramente de todo lo que en él haya. La cuestión termina siendo ésta: la política, ¿es principio y fin de sí misma o remite a realidades de otra naturaleza, que la preceden, la acompañan y sin las cuales perdería esa función nutricia, conciliadora y esperanzadora, que le permite proponerse como un ámbito de concordia reconciliada y ser algo más que un campo de concentración donde cada uno vive para sí mismo y para sí mismo muere? La democracia, ¿a qué valores fundamentales tiene que remitirse para defender derechos fundamentales, y qué deberes fundamentales debe urgir para que alguien responda a las necesidades fundamentales de la vida humana? ¿La realidad humana está absolutamente abierta a cualquier construcción, reconstrucción y deconstrucción, de forma que no hay límites a la acción del hombre? ¿Cómo responder a las tres grandes amenazas a la humanidad que han surgido en el siglo xx: la bomba atómica, el terrorismo mundial, la decisión de construir el hombre en anticipación determinativa de su ser y de su libertad?¹⁵.

La Academia católica de Baviera organizó un coloquio en Munich el día 19 de enero de 2004 con este tema: «*Las bases morales prepolíticas del Estado liberal*». A él invitó a Ratzinger y Habermas e intervinieron personalidades de tanta significación filosófica como R. Spaemann y teológica como J. B. Metz. Comenzó la sesión con el discurso de Habermas. Estas son sus primeras palabras:

¹⁵ Estas cuestiones habían sido ya tratadas en la Tercera parte de su obra: J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología* (Madrid, 1987), y más recientemente en su lección al recibir el doctorado honoris causa por la Facultad de Derecho de la universidad italiana LUMSA, *La crisis del derecho* (1999).

«El tema de discusión que se nos ha propuesto, me recuerda una pregunta que, en los años sesenta, Ernst-Wolfgang Böckenförde redujo a la dramática fórmula de si un Estado liberal, secularizado, no se está nutriendo de presupuestos normativos que él mismo no puede garantizar. En ello se expresa la duda de que el Estado constitucional democrático pueda cubrir con sus propios recursos los fundamentos normativos en los que ese Estado se basa, así como la sospecha de que ese Estado quizá dependa de tradiciones cosmovisionales o religiosas autóctonas [que no dependen de él], y en todo caso de tradiciones éticas también autóctonas, colectivamente vinculantes».

La pregunta de fondo era cómo encontrar una justificación o legitimación del Estado entre dos abismos que él rechaza: por un lado una completa positivización del derecho y por otro un recurso a una legitimación religiosa o metafísica. Su respuesta se sitúa en continuidad con el discurso que tuvo en Frankfurt el 14 de octubre de 2001, con motivo de la concesión del premio de la paz otorgado por los libreros alemanes con el título: *«Fe y saber»*¹⁶. Detrás de este discurso estaba la experiencia del atentado terrorista del 11 de septiembre en Nueva York. Él obligó a Habermas a reflexionar sobre las razones que habían llevado la humanidad a una contraposición entre afirmación arreligiosa de la vida humana, atendida exclusivamente a este mundo y despreciando a los creyentes como restos de una humanidad preilustrada, y por otro una respuesta violenta de terroristas, identificados como creyentes islámicos que habían puesto su vida en juego, realizando esas acciones violentas como voluntad y exigencia de Dios. Al final llegaba a proponer lo que él llamó una «relación cooperativa» entre fe y saber. La ciencia ha arrastrado un componente ideológico, que la declara arreligiosa, pero que no se deriva de ella y que es necesario separar de ella.

*«Los límites entre los argumentos seculares y los argumentos religiosos son límites difusos. Por eso la fijación de esos controvertidos límites debe entenderse como una tarea cooperativa, que exige de cada una de las partes ponerse también cada una en la perspectiva de la otra»*¹⁷.

Habermas ya inicia aquí lo que él llamará traducción a conceptos filosóficos de lo que son afirmaciones religiosas. Una secularización, dice, que no sea destructiva sino recuperadora de lo que la fe religiosa ha afirmado, es una de las tareas urgentes y fecundas de Occidente, si no quiere sucumbir a un poder secularizador. Así, por ejemplo, la afirmación bíblica del hombre como imagen de Dios puede ser fundamento incluso para no creyentes de un respeto a lo humano en temas de bioética.

¹⁶ J. HABERMAS, *Glauben und Wissen* (Frankfurt, 2001).

¹⁷ Los textos siguientes están tomados de Internet. Por ello no doy indicación exacta de páginas.

«En la controversia acerca de cómo habérselas con los embriones humanos, hay muchas voces que siguen apelando al libro de Moisés 1, 27: Dios hizo al hombre a su imagen, lo hizo a imagen de Dios. Que el Dios que es amor, hizo a Adán y a Eva seres libres que se le parecen, esto no es algo que hay que creerlo para entender qué es lo que se quiere decir con eso de que el hombre está hecho a imagen de Dios. Amor no puede haberlo sin reconocerse en el otro, y libertad no puede haberla sin reconocimiento recíproco. Por eso aquello que se presenta como teniendo forma humana ha de ser a su vez libre, si es que ha de estar siendo una respuesta a esa donación de Dios en la que consiste. Pero pese a ser una imagen de Dios, a ese otro nos lo representamos, sin embargo, a la vez, como siendo también creatura de Dios. Y este carácter de creatura de lo que por otra parte es imagen de Dios, expresa una intuición que en nuestro contexto puede decir todavía algo, incluso aquellos que son amusicales para la religión. Dios sólo puede ser un «Dios de hombres libres» mientras no eliminemos la absoluta diferencia entre creador y creatura. Pues sólo entonces, el que Dios dé forma al hombre deja de significar una determinación que ataje la autodeterminación del hombre y acabe con ella.»

En su intervención de Munich Habermas se concentra en la tarea de fundamentar el Estado desde dentro de una razón secular que, sin embargo, se abre y reconoce lo que una razón religiosa puede aportar. Es consciente de lo que significaría para la humanidad que dejaran de manar esas fuentes religiosas, con los caudales éticos que han fluído de ella. La aceptación de esto no quiere decir que los defensores de la religión reclamen una «plusvalía» para sus propuestas. Por ello para evitar los desmanes de ambas formas de razón propone un «doble proceso que obliga tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las doctrinas religiosas a reflexionar sobre sus propios límites». Luego intenta una justificación no religiosa, posmetafísica, del derecho, plenamente consciente de los límites de su propuesta: la fragilidad no sólo en el orden cognitivo sino sobre todo de las motivaciones. Hay que preparar no sólo ciudadanos sino personas; hay que generar voluntad de concordia, servicio, esperanza y no sólo de cumplimiento del derecho. Sobre todo se percata de que las motivaciones no se pueden imponer por vía legal, sino que tienen que nacer de convicciones íntimas, de valores que sostengan al sujeto nutriéndole además de exigirle, que las virtudes públicas sólo tienen arraigo si sus raíces están en el hondón de la persona cuando se abre a un absoluto, que, casi siempre, ha sido reconocido como de naturaleza sagrada.

Hay otro aspecto que Habermas acepta y al que quiere subvenir con su propuesta: el agotamiento de las fuentes de la solidaridad. ¿Será capaz aquélla de abrir los ojos a éstas?

«Una modernización descarrillada de la sociedad en conjunto podría aflojar el lazo democrático y consumir aquella solidaridad de la que depende el Estado democrático sin que él pueda imponerla jurídicamente. Y entonces se produciría precisamente aquella constelación que Böckenförde tiene a la vista: la transformación de los miembros de las pró-

peras y pacíficas sociedades liberales en mónadas aisladas, que actúan interesadamente, que no hacen sino lanzar sus derechos subjetivos como armas los unos contra los otros.

Seguirá analizando lo que llama abstinencia ética del pensamiento post-metafísico, reclamando una disponibilidad de la filosofía a aprender de la religión, una apropiación filosófica de sus contenidos. Vuelve a repetir la idea de una traducción secular de las afirmaciones bíblicas sobre el hombre:

«La traducción de que el hombre es imagen de Dios a la idea de una igual dignidad de todos los hombres que hay que respetar incondicionalmente es una de esas traducciones salvadoras (que salvan el contenido religioso traduciéndolo a filosofía). Es una de esas traducciones que, allende los límites de una determinada comunidad religiosa, abre el contenido de los conceptos bíblicos al público universal de quienes profesan otras creencias o de quienes simplemente no son creyentes. Benjamin fue alguien que muchas veces consiguió hacer esa clase de traducciones».

Su conclusión reafirma su proyecto secular de un Estado que se sostiene en sí mismo y de una sociedad que, sin embargo, ha de hacerse a la idea de un disenso permanente entre creyentes y no creyentes, en la cual ninguno tiene primacía respecto del otro, en la que el Estado no puede otorgar dignidad fundante y criterio a una de esas formas de existencia respecto de la otra y en la que, por tanto, debe aceptar una búsqueda cooperativa de todos hacia lo que es más concorde, cercano a lo común humano, generador de esperanza y de convivencia.

«La comprensión de la tolerancia por parte de las sociedades pluralistas articuladas por una constitución liberal, no solamente exige de los creyentes que en el trato con los no creyentes y con los que creen de otra manera se hagan a la evidencia de que razonablemente habrán de contar con la persistencia indefinida de un disenso: sino que por otro lado, en el marco de una cultura política liberal también se exige de los no creyentes que se hagan asimismo a esa evidencia en el trato con los creyentes. Y para un ciudadano religiosamente amusical esto significa la exigencia, la exigencia, digo, nada trivial, de determinar también autocriticamente la relación entre fe y saber desde la perspectiva del propio saber mundano. Pues la expectativa de una persistencia de la no-concordia entre fe y saber sólo merece el predicado de «racional» (es decir, sólo merece llamarse una expectativa racional) si, también desde el punto de vista del saber secular, se admite para las convicciones religiosas un estatus epistémico que no quede calificado simplemente de irracional (por ese saber secular). Así pues, en el espacio público-político las cosmovisiones naturalistas que se deben a una elaboración especulativa de informaciones científicas y que son relevantes para la autocomprensión ética de los ciudadanos, de ninguna manera gozan «prima facie» de ningún privilegio frente a las concepciones de tipo cosmovisional o religioso que están en competencia con ellas».

La intervención de Ratzinger parte también de un análisis de las nuevas situaciones históricas: la formación de una sociedad mundial, el desarrollo de las

posibilidades del hombre para hacer y destruir que nos obligan a plantear la cuestión del control jurídico y ético del poder; finalmente el hecho de que en el encuentro de culturas se han quebrado las certezas éticas que hasta ahora han sido el fundamento de la sociedad en convivencia (qué es el bien, por qué hay que hacerlo, la ciencia y su incapacidad para fundar la conciencia ética). Desde ahí analiza las relaciones entre poder y derecho, entre el derecho y la justicia como su medida interna; las nuevas formas de poder y las cuestiones relativas a su control para terminar preguntando por los presupuestos del derecho (naturaleza-razón) y recordando los nombres de quienes en el comienzo de la era moderna pensaron en un derecho de gentes, común a todos, universal y previo incluso a la revelación cristiana y al evangelio. Es el *ius gentium* de Francisco de Vitoria. A él le seguirán Hugo Grocio, Samuel Pufendorf y otros, buscando unas normas justas para la sociedad que estuvieran más allá de las diferencias religiosas.

Con ello entramos a la cuestión del fundamento del derecho y de los derechos humanos: el hombre como portador de una dignidad inmanente, de normas y valores que hay que buscar en común.

«Quizá la doctrina de los derechos del hombre deba completarse con una doctrina de los deberes del hombre y de los límites del hombre, y con esto se podría quizá ayudar a replantear la cuestión de si no podría haber una razón de la naturaleza, y, por tanto, un derecho racional para el hombre y para el estar del hombre en el mundo. Tal diálogo debería interpretarse y plantearse interculturalmente. Para los cristianos ello tendría que ver con la creación y con el Creador. En el mundo hindú esos conceptos cristianos se corresponderían con el concepto de «dharma», con el concepto de la interna legiformidad del ser, y en la tradición china a ello correspondería la idea de los órdenes del cielo».

Después de analizar la interculturalidad y sus consecuencias concluye analizando las patologías de la religión por un lado y las de la razón por otro, e invitando a una «correlacionalidad» entre la fe cristiana y la cultura secular occidental, a la vez que con aquellas otras culturas no occidentales, que reclaman participar en el coloquio de lo humano común. De ahí que concluya con esta invitación:

«Para ambos grandes componentes de la cultura occidental es importante ponerse a escuchar a esas otras culturas, es decir, entablar una verdadera correlacionalidad con otras culturas. Es importante implicarlas en la tentativa de una correlación polifónica, en la que ellas se abran a sí mismas a la esencial complementariedad de razón y fe, de suerte que pueda ponerse en marcha un universal proceso de purificaciones en el que finalmente los valores y normas conocidos de alguna manera o barruntados por todos los hombres lleguen a recobrar una nueva capacidad de iluminación de modo que se conviertan en fuerza eficaz para una humanidad y de esa forma puedan contribuir a integrar el mundo».

Esta es la trayectoria intelectual del nuevo Papa. Para quien la haya seguido de cerca y desde dentro, leyéndole e integrando las grandes cuestiones de la conciencia humana a la vez que de la conciencia cristiana, es evidente su capacidad de ensanchamiento a nuevas perspectivas, su voluntad de diálogo y su acercamiento a otras posturas, pensando lo común humano con todos los demás, a la vez que aportando la comprensión específica que el cristianismo hace a la humanidad. Y esto lo ha hecho con tanta convicción como respeto. Con ello ha forzado a la razón ilustrada a no quedar encerrada en la prisión que ella misma se había edificado y ha redimido a los cristianos de ese complejo de inferioridad que en ciertos momentos, los llevó a aceptar la inferioridad de la razón creyente respecto de la razón secular moderna. Con una cita de K. Hübner concluye invitándonos a liberarnos de

«esa obcecación de nuestra época, conforme a la cual la fe no podría decir ya nada al hombre actual porque la fe contradiría a la idea humanista de la razón, Ilustración y libertad que ese hombre tiene».¹⁸

La convergencia entre Habermas y Ratzinger en la necesaria cooperación cognitiva y volitiva respecto de criterios y de motivaciones, en la superación de toda actitud altiva sea del orden que sea, en el reconocimiento de las patologías que a cada orden les son propias, y en el hecho de que hay órdenes de la realidad ante los que sólo la religión tiene una palabra última (P. Flores d'Arcais lo afirma explícitamente a propósito del dolor, la esperanza, el sufrimiento de las víctimas, el sacrificio de la propia vida por el prójimo): todo ello son elementos positivos de ese diálogo, que Ratzinger ha mantenido con la razón secular¹⁹.

Que en España estas cuestiones ni se planteen y que aún sigamos erguidos en castillos de suficiencia y distancia es una de las grandes tristezas para quienes viven abiertos al mundo en libertad intelectual y coraje moral. La razón creyente tiene mucho que aprender de la razón secular en España, pero ésta debe comenzar por reconocer que aún se halla en estados previos al nivel histórico en que se plantean las verdaderas cuestiones humanas, que los presupuestos de ciertos sistemas políticos, actitudes éticas y comportamientos ciudadanos no sólo no son la última palabra de la mejor conciencia actual, sino que viven en real desconocimiento y retraso empobrecedor respecto de ella.

¹⁸ Cf. K. HÜBNER, *Das Christentum im Wettstreit der Religionen* (Tübingen, 2003), 148.

¹⁹ Rev.: «MicroMega», *Almanacco di filosofia* 2 (2000); J. RATZINGER, *La verità cattolica*, 41-64; P. FLORES D'ARCAIS, *Dio esiste?*, 17-40. Debate público sobre el tema «Dio esiste?» entre Joseph Ratzinger y Paolo Flores d'Arcais, dirigido por Gad Lerner, el día 21 de septiembre de 2000 en el Teatro Quirino de Roma. Último libro de J. RATZINGER, *Werte in Zeiten des Umbruchs* (Herder, Freiburg iB. 2005); para más información cf. www.herder.de.