

EL CRISTIANISMO MÁS ALLÁ DE LA TRADICIÓN

(Conversación a cargo de Patrick y Christian Geyer)

RATZINGER, Joseph - GEYER, Patrick y Christian.
“El cristianismo más allá de la tradición”.
(Conversación a cargo de Patrick y Christian Geyer).
MICROMEGA. “La sinistra in discussione”.
2 (aprile 2000) 54-64.

Traducción y transcripción de
Juan Manuel Díaz Sánchez.
Universidad Pontificia de Salamanca en Madrid.
Febrero de 2007.

Cardenal Ratzinger, no hace mucho tiempo, en la conferencia que dictó en la Sorbona sobre “Verdad del cristianismo”, Vd. sostiene una tesis según la cual la crisis del cristianismo puede ser reconducible a la del concepto de verdad. Propiamente en esta óptica el Papa, en su reciente encíclica, ha vuelto a proponer el tema de la unión entre fe y razón. ¿No le parece que estas dos perspectivas recurren a aquella noción fuerte de racionalidad que la filosofía postmoderna ha rechazado con motivos válidos? ¿Acaso no sería mejor que la Iglesia adoptase el concepto débil de razón más que el concepto fuerte? Finalmente, ¿no cree que la fragmentariedad de la razón, típica del pensamiento postmoderno, pone a disposición precisamente el lugar vacante en el que la iglesia podría colocar su propio mensaje de fe sin incurrir en contradicciones?

Sin duda hay algo de verdad en la noción de racionalidad débil de los pensadores postmodernos. Conoceréis, sin duda, la afirmación de Aristóteles que equipara nuestra razón a los ojos de las lechuzas, que no pueden ver la gran luz divina. El mismo Concilio Vaticano, incluso asumiendo un concepto demasiado fuerte de razón, ha reconocido al mismo tiempo que, en el actual momento histórico, la razón está tan debilitada que tiene necesidad de una ayuda, en cuanto que sola, no logra reconocer la verdad. Sería realmente irracional negar esta debilidad efectiva de la razón. Además, una cosa es afirmar que las constelaciones históricas impiden a la razón mirar a la verdad misma, a Dios; cualquier otra cosa es sostener, en cambio, que en el hombre no exista ninguna facultad capaz de conocer lo verdadero. Es realmente esta la idea que caracteriza muchas variantes de la noción postmoderna de “razón débil”. Se trata entonces de una impotencia de la razón a la que se añadiría la fe sin tener la mínima pretensión de guiar al conocimiento de la realidad. La fe sería entonces una respuesta que de ninguna manera puede ser formulada por la razón, pero que resulta subjetivamente comprensible sólo a ciertas personas, a condición de satisfacer las necesidades religiosas.

Pero ¿quién puede decir cómo está efectivamente la realidad? No le parece que la racionalidad de la fe consiste precisamente en dejar abierta la cuestión de la propia demostrabilidad, refiriéndose de manera pragmática a la esperanza, más que al conocimiento? ¿No sería mejor limitarse a considerar el cristianismo, siguiendo a

Richard Rorty, como una tradición junto a otras, evitando afirmarse sobre su presunto valor universal?

Si la razón no es una dimensión abierta a la fe, que a su vez puede ser asumida por la fe y posteriormente cultivada; si esta no es, en definitiva, un lugar que puede entrar en íntima conexión con la fe, entonces esta última permanece como una presunción irracional, se reduce a fideísmo y recae en la esfera de la costumbre, no en la de la verdad. Ya Tertuliano acuñó a propósito de esto una bella frase: Cristo no dijo “yo soy la tradición”, sino “yo soy la verdad”. E incluso siendo verdad que las tradiciones se fundan sobre el simple hecho de ser tales, pero el cristianismo siempre ha querido situarse más allá de las tradiciones, de las costumbres, de las culturas. Este quiere ser creído como el camino, la verdad, la vida: una pretensión que debería aparecer realmente irracional si Dios mismo no hubiera hecho garante de ello a Jesucristo, haciéndola tan comprensible como racional. Esta ambición está justificada sólo si la fe cristiana ha llevado consigo el mandamiento de anunciarla hasta los confines de la Tierra. Esta ambición se justifica sólo si la fe no se limita a difundir la propia cultura y las propias tradiciones, pero se atreve a dar voz a una esperanza común a toda la humanidad, y sabe hacer un llamamiento a una facultad compartida por todos los hombres, empujándolos a dar el salto hacia Cristo, y ayudándolos así a alcanzar una íntima unidad.

El salto de la razón en la fe recuerda mucho a Kierkegaard, que se negaba a anclar el acto de fe en un sistema especulativo, y lo concebía, en cambio, como experiencia individual de la Gracia de Dios. ¿No cree que a la Iglesia la han cargado con una tarea demasiado pesada, allí donde ha buscado enseñar cual debe ser la verdadera filosofía?

Naturalmente la Iglesia y sus instituciones ni pueden ni deben intentar sustituir a los filósofos. Al contrario, diría que el papa, con su reciente encíclica, persigue los mismos fines del Concilio Vaticano: es decir, él asume la función socrática de estimular las conciencias y de desafiarlas a que no se resignen ante la innegable debilidad de la razón, intentado, en cambio, el gran paso hacia la verdad. En tal sentido la filosofía no ha impartido ninguna enseñanza: en cambio les instala una inquietud socrática, que la induce a ponerse en funcionamiento. A la filosofía, en definitiva, se le recuerda la grandeza de su tarea. También evita la Iglesia recluirse en un sistema especulativo, en el sentido de que no cree realmente que debe aportar alguna demostración o prueba matemática de la propia fe, verificable por todos. El esfuerzo sería, sin duda, superior a la capacidad. Lo que la Iglesia puede y también debe hacer –mucho más si quiere alcanzar a otras culturas, a nuevas generaciones, a una época nueva, y adelanta la pretensión de encontrar también la fe- es esto: manifestar y hacer perceptible, en su justa medida, la íntima evidencia de la fe. Esto no significa intentar haber hecho todo el trabajo que corresponde a la razón, sino intentar dirigir, precisamente mediante la transparencia y la evidencia, un llamamiento solemne al hombre que, junto a la obra de la Gracia divina, pueda conducirlo al camino de la fe.

Esta óptica de acentuación del aspecto racional ¿no se si precisamente esconde aquel peligro contra el cual intenta luchar, o sea, el de empujar al hombre moderno, ya racionalizado plenamente, incluso más allá del camino del racionalismo, aunque – paradójicamente- utilizando los instrumentos mismos de la fe?

Con toda seriedad, diré que no. En el fondo no se debe olvidar que el objeto de la fe no mira sólo a la razón, sino al hombre en su integridad, y que propiamente por esto al hombre se le debe sugerir también por otras vías, no sólo a través de la pura racionalidad. En la edad antigua el cristianismo se legitimó a sí mismo, por un lado colocándose al lado de la filosofía racional pero, por otro, también presentado con toda claridad el estilo de vida de los cristianos, su humanidad, el amor por el prójimo, la dedicación a quien sufre, y otras por el estilo. Por tanto, frente a una realidad como la religiosa, que envuelve al hombre en su totalidad, es necesario pensar también dimensiones que trascienden a la pura razón. El camino de encuentro con Dios llega también mediante la apertura de los sentidos, que está confirmada por el rito. En definitiva, esto es pensable sólo como un proceso que compromete toda la vida. En este sentido Pascal afirmaba justamente que Dios no es el Dios de los filósofos, sino de Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob.

Pero si, comprendemos rectamente, Vd. entiende propiamente defender que este Dios no puede contraponerse al otro Dios. ¿No se corre entonces el peligro de achacarse a sí mismo la acusación de decisionismo allí donde, como ha hecho en una reciente conferencia en España, para salvar al Dios de los filósofos resucita un concepto extralingüístico de verdad?

El convencimiento de referirse con medios lingüísticos a contenidos extralingüísticos ¿no es un anacronismo alimentado quizá como prospectiva estratégica? Su abandono equivaldría a la renuncia de cualquier discurso dotado también de sentido. En la filosofía actual hay presentes muchos puntos fecundos, que se mueven por un principio según el cual el hombre no está prisionero del juego cambiante de las interpretaciones. Él puede y debe buscar el camino de salida hacia aquella realidad que ésta detrás de las palabras, y que se manifiesta por estas. No se trata de decisionismo, sino de dar voz a las auténticas preguntas humanas. Al contrario, una filosofía que se cierre a la cuestión de la verdad debe ser rechazada como un producto del decisionismo. La tarea de la filosofía no puede ser la de atarse a un canon metodológico, que ojalá sea válido en cada uno de los sectores del pensamiento. La filosofía tiene el deber de pensar la cientificidad en su entereza, de tomarla críticamente y de trascenderla al mismo tiempo de una manera racionalmente responsable, hacia lo que en general de la sentido. La filosofía tiene que interrogarse sobre el hombre en cuanto tal, y por eso debe enfrentarse también al problema de la vida y de la muerte, de Dios y de la eternidad.

Parece, pues, que Vd. considera con sospecha el giro lingüístico de la filosofía, que con el nombre de "linguistic turn" se ha convertido en una especie de mandato de la reflexión moderna. Lo cual puede parecer extraño bajo un doble aspecto. Por un lado, bajo la amplia expresión del "linguistic turn" se encuentran los sostenedores de una verdad que trasciende su justificación lingüística: Jürgen Habermas, por ejemplo, advierte el problema de la verdad con la misma urgencia con que lo acoge también Vd. (aunque precisamente el ejemplo de Habermas nos hace entender que ciertos contenidos cognitivos pueden salvarse sólo recurriendo a la fe como extrema ratio (=última razón). Pero por otro lado su desconfianza ante el "linguistic turn" extraña también porque el giro lingüístico de ninguna manera debería representar un giro para el cristianismo, que, en efecto –religión del Logos- siempre ha concebido el Logos como principio de la realidad, la cual está, por tanto, desde el principio entretejida de lenguaje.

No intento condenar *en su totalidad* cualquier manifestación de lo que se viene llamando “linguistic turn”, sino sólo una declinación concreta. No hay duda de que también éste tiene mucho que enseñar, y que existen de manera implícita descubrimientos verdaderos y auténticos, como la dimensión lingüística del pensamiento, y en cierto sentido de la misma verdad. El objetivo de mi ataque es principalmente el de esa autorreclusión del lenguaje en su horizonte históricamente limitado. De esta forma el lenguaje no se supera a sí mismo y se equivoca así su capacidad de ser realidad. En lo que afecta a la utilidad de preguntarse sobre las influencias y sobre las derivaciones presentes en un texto, sobre la evolución del autor en cuestión, sobre la fortuna crítica de un escrito y también otro, todavía no es necesario perder de vista la cuestión del contenido de verdad. Así como para la mentalidad historicista las culturas resultan recíprocamente impenetrables, lo mismo puede decirse también para los acontecimientos históricos: una cosa se coloca en su historia, se encuadra en el contexto histórico, pero la “historia”, en cuanto tal, ya no está en condiciones de superar el propio horizonte. De esta forma esa autorreclusión de la historia termina por transformarse en incapacidad para acoger lo que es común a cada historia. Ciertamente el lenguaje puede levantar barreras a la comprensión pero también esto ofrece la posibilidad de comprender lo que en sí no es lingüístico pero que se convierte en lenguaje y como tal, a su vez, lleva en sí la posibilidad de ser comprendido. Por tanto, esta dinámica de la autotranscendencia que está presente en el pensamiento, en el lenguaje, como también en la historia, es lo que permite una auténtica comunicación de la historia en la historia y así, mediante la historia, de poder percibir también la realidad.

Ateniéndonos a lo que Vd. dice, es evidente que la autorreclusión del horizonte histórico respecto a cualquier pretensión de verdad está a un paso de la ideología. No se necesita mucha fantasía teológica para imaginar que, de esta manera, puede neutralizarse incluso la lectura de la Biblia. ¿Cómo valora, en este contexto, el principio de exégesis histórico-crítica, entendida como pretendida clave universal para llegar hasta la Revelación?

La Revelación de Jesucristo no es –como ya he tenido ocasión de escribir- un meteorito caído sobre la Tierra, descubierto por azar en cualquier lugar como una gran piedra de la que se pueden extraer trozos para analizarlos en el laboratorio. La Revelación, o decir, el aproximarse Dios al hombre, es siempre mayor de lo que puede caber en palabras humanas, incluso mayor que las palabras de la Sagrada Escritura. La Escritura es el testimonio esencial de la Revelación, pero la Revelación es algo vivo, mayor y extenso; también es constitutivo de la misma dirigirse al hombre y poder ser escuchada: de otro modo no se convertiría en Revelación. Si se subraya este exceso de la Revelación respecto a la Escritura, está claro que la última palabra no puede esperar al análisis estratigráfico –es decir, al método histórico-crítico- porque a la Revelación le pertenece también el organismo viviente de la fe de todos los siglos pasados. Precisamente este exceso de la Revelación respecto a la Escritura que tampoco puede ser encerrada en un código de fórmulas, posee en el catolicismo el estatuto epistemológico de la “tradición”.

¿No tiene la impresión de que en teología, y sobre todo en la exégesis teológica, continúa dominando el historicismo y que, por eso, el punto de vista del aislamiento histórico de los hechos – cuando también se utiliza de manera metodológicamente correcta- favorezca adecuadamente las consecuencias ideológicas que Vd. ha criticado,

o sea, el haber perdido de vista aquella Historia que se esconde tras las múltiples historias? Si las cosas están así, ¿no se debería entonces intentar indagar las causas, considerando que el historicismo ya ha sido historizado y que tanto en la teología como en la filosofía del siglo XX, han aparecido muchas veces corrientes importantes de crítica al historicismo?

Diría que en los últimos veinte años, poco más o menos, efectivamente se han verificado fracturas, a veces relevantes, en el campo de la exégesis bíblica, con la intención de superar el predominio del misticismo (y la consiguiente reducción de la palabra a una situación contingente) y la de aceptar el lenguaje en su actualidad. En este sentido se vuelve a leer el texto –o mejor los muchos textos que componen la Biblia– como un todo orgánico, y se interpreta en su totalidad. Existen innegablemente nuevas corrientes que, por decirlo de alguna manera, interpretan la Escritura a partir de su funcionalidad para la realidad presente, aunque el aparato metodológico elaborado para este fin resulte en su totalidad insuficiente. Pero esto es casi siempre un terreno en el que se puede trabajar. Yo observo, por lo general, que va madurando una gran tolerancia ante lecturas indudablemente demasiado lejanas de su uso historiográfico del texto bíblico, como, por ejemplo, la exégesis en clave feminista o política. Se trata, en estos casos, de formas de actualización que tienden a sacrificar aquella conciencia histórica que debería preguntarse sobre la conciliabilidad de la perspectiva presente con el sentido originario de la Sagrada Escritura. En el plano metodológico falta todavía por mostrar cómo la íntima continuidad de la lectura del texto bíblico en la óptica de la fe cristiana puede aparecer como el eterno presente de esta palabra.

¿Nos introducimos aquí precisamente en un peligro común tanto por la fijación historicista de una palabra bíblica, reconstruida de manera casi arqueológica, como a la exégesis actualizante, que Vd. define metodológicamente inmadura, y que en ambos casos la palabra de la Biblia es desvinculada del contexto de la tradición eclesial de forma que aislar un sentido suyo presuntamente “auténtico” para contraponerlo después a la bimilenaria interpretación de la Iglesia? ¿Es posible que en ambos casos, el mensaje bíblico ha sido liberado para que sea reabsorbido por las exigencias funcionales de la edad presente? ¿Qué correctivos son posibles frente a esta situación de la teología?

Ciertamente la teología debe, cada vez de manera nueva, sacar de sí misma los correctivos propios. Pero al mismo tiempo, como sugiere la pregunta, esta posee ya un correctivo por el hecho de vivir, como teología, de la Iglesia y en la Iglesia. La teología no es una disciplina puramente académica, dentro de la cual alguno desarrolla una teoría sobre Dios, sino que refleja la fe de la Iglesia y busca hacerla comprensible a quienes no son teólogos. En ese sentido, la teología encontrará siempre el correctivo adecuado en la fe misma de la Iglesia, que está inserta en la tradición. A través de la voz de los fieles, de los obispos y del papa, en cuanto diversos órganos de esta fe, la teología puede examinar, por tanto, dónde se extravía de manera ocasional. Se crea así una red de disposiciones dentro de las cuales se desarrolla la vida de la teología. Allí donde esta actúe de manera demasiado unilateral, deberá aceptar el llamamiento de la Iglesia, que la reconduce dentro de su propio territorio.

Pero con frecuencia parece que alguna teología traza una red propia de disposiciones, que se propone, por el contrario, como un correctivo respecto a la fe de la Iglesia. Se habla de disposición nominalística, orientada a las realidades contingentes y

singulares. En tal sentido la cuestión de la teodicea se declara como la cuestión teológica. Frente al dolor humano la pregunta teológica no debe ya ser “¿quién es Dios?”, sino “¿dónde está Dios?”. Desde esta óptica el valor de la reflexión teológica debe ser confirmado por su referencia inmediata a la esfera práctica.

Yo soy muy escéptico ante estos slogan: dan la impresión de que se trata de puntos hasta ahora muy poco maduros. También la referencia tan llamativa hacia la praxis, a propósito de la cuestión de la teodicea, sigue siendo, a fin de cuentas, un discurso muy teórico. Me parece que la instancia avanzada, de que la teología es sensible al sufrimiento, siempre ha formado parte de los aspectos constitutivos de la vida cristiana. En este sentido, que la religión del Dios sufriente tenga un deber especial de asistencia ante los afligidos, y que eso constituya un sector fundamental de la praxis cristiana, me parece un hecho no utilizable contra la reflexión teológica de la Iglesia. La *Caritas*, el cuidado ante quien sufre, en toda la singularidad y contingencia que lo califican, ha sido percibida en cada tiempo como un tratamiento distintivo del cristiano, incluso siendo verdad que en todas las épocas ha habido un recurso a la violencia por cristianos. Ciertamente, una fe que mira al crucifijo debe teorizar una atención particular para todos los “crucificados”, o sea, para todos aquellos que sufren. Esta fe deberá probar una dedicación totalmente especial a la causa de cuantos están oprimidos por el poder de los poderosos o simplemente por la miseria de su situación. Pero todo eso no me parece que justifique una reducción de la teología, en su conjunto, al pensamiento de la teodicea, porque de esta forma no se hacen ya emerger aquellas grandes energías que alimentan el compromiso ante quienes sufren ni la íntima esperanza que se les aporta.

Me parece que aquí la relación entre teoría y praxis está totalmente perturbada: lo que debería ser propiamente praxis se teoriza, y por su parte la teoría se reduce rápidamente a práctica, antes de que le sea impuesta como teoría. Haciéndolo así, aunque sea con diferente intensidad, la que ha sido la praxis de la Iglesia en todos los siglos, se ve privada de las grandes energías que son suscitadas por la reflexión sobre la fe, o sea, por la teoría teológica clásica. Este peligro se conecta, en general, con aquel giro antropológico que, incluso encontrando el favor de la teología, ha terminado por alejar a Dios del campo visual de ésta, y no por último, en el intento de hacerlo más comprensible. Así, no por azar, la teología se ha instalado de tal manera en la esfera mundana que pone en segundo plano su verdadero objeto. El ejemplo clásico en este sentido es una variable de la teología de la liberación, que transforma la redención en una teoría política. Detrás de todo esto se esconde la idea de que el cristianismo, tal como ha sido experimentado y vivido hasta hoy, no ha modificado al mundo, y que, por tanto, la fe, en su forma tradicional, es insuficiente y debe convertirse en praxis, o sea, debe transformarse en una teoría política. Pero precisamente en este sentido la fe cae hasta el nivel de muchas teorías políticas, y ya que esta, a pesar de todo, se cobija en el sentido religioso, termina por absolutizar lo empírico y así no ofrece ya lo que la fe propiamente podría dar.

¿No es, por tanto, posible reconducir los retos de la teología al terreno de la nueva concepción de plausibilidad situacional, típica de nuestra visión moderna y secular del mundo, y a la que los teólogos –intelectuales que viven en su tiempo- no pueden ni quieren sustraerse? ¿Qué piensa de esto, con este motivo, sobre el estatuto de la teología como enseñanza universitaria que se enfrenta a los planteamientos de las disciplinas laicas?

La teología no actúa en un universo vacío, y, por tanto, debe preguntarse continuamente en qué horizonte hay que situarla, a qué punto hemos llegado, qué debemos abandonar, dónde debemos renovarnos por completo. Frente a una visión del mundo radicalmente nueva en muchos aspectos, elaborada en el s. XX, la teología se encuentra ante la tarea de volver a proponer la cuestión sobre cómo debe conservar la fe su propia identidad y, a la vez, también renovarse. Describiría este proceso como un prestar atención a un modelo distinto de plausibilidad: la idea de lo que es plausible ha conocido un cambio drástico, y eso constituye un reto teológico. Naturalmente, la voz de esta época se hace sentir sobre todo en la universidad. A decir verdad, sólo en Alemania existen Facultades de teología estatales: es quizá por esto por lo que el pensamiento teológico alemán aparece especialmente atormentado. Pero también en otras realidades académicas – pienso en los ateneos de lengua inglesa, pero también en los del mundo latino, a pesar de las diversas variantes- el contacto con lo que nuestro tiempo parece sugerirnos y lo que parece excluir es indispensable y fecundo, de manera que diría que la situación alemana denota una particular tensión y urgencia pero que se puede encontrar, según distintas modalidades, también en el resto del mundo.

Las resistencias internas en la Iglesia parece que generan a su vez una forma de historicismo: allí donde se declara en tono apodíctico que ciertas cuestiones pueden ser resueltas sólo por la Iglesia local, de hecho se valora –más allá de un uso razonable del principio de subsidiariedad- la idea de una verdad local. Se debería pensar, en cambio, que en la actual condición planetaria, gracias sobre todo a las posibilidades técnicas de la comunicación, la dimensión local es menos importante que en la época de las visitas de un Nicolás de Cusa. Se tiene la impresión de que precisamente la intensificación de las comunicaciones, en ocasiones, hace más difícil la comprensión.

Sí, es precisamente esta en efecto la paradoja de nuestro tiempo: hay una uniformidad nunca vista anteriormente. Uno que viniera en paracaídas de un avión volando se cansaría de entender si se encuentra en Japón, en Sudáfrica, en Norteamérica o en Europa, y con esta homogeneidad se corresponde la globalización de las informaciones, del modo de pensar y de las condiciones de vida. Pero creo que la lucha por el pluralismo nace precisamente de esta orientación hacia la nivelación. Quizá la lucha por el pluralismo es en la Iglesia (al menos en apariencia) un conflicto entre las Iglesias locales y la que podíamos llamar “tradición romana”. Con frecuencia me parece que se trata de la disidencia entre dos modos distintos de entender el cristianismo, o sea, entre una concepción más postmoderna y secularizada y una más ligada a la tradición clásica de la fe cristiana. No digo que las cosas estén siempre así, sino que frecuentemente están en juego precisamente estas dos tendencias, y en esta caso sería necesario intentar reconocer cual sería el verdadero objeto de discusión, para no dar a las exigencias de pluralismo una forma equivocada. Y por esto esperamos que sean los obispos quienes se hagan cargo, si es posible, de las discrepancias a cuestiones doctrinales, para poder ahorrar así muchas disputas a la Iglesia de Roma

Pero, naturalmente, son frecuentes también los casos en los que los obispos que piden ayuda, en cuanto algunos problemas de sus Iglesias locales implican reflejos de orden global. En principio, generalmente los episcopados deberían intentar dejar el mayor espacio posible a las iglesias locales, vigilando para no se pierda la íntima unidad fundamental con la iglesia universal.

Popper y Kelsen han afirmado que la democracia, siendo un ordenamiento necesario – porque carece de otras alternativas- no es un método para encontrar la verdad, ni puede valer de fundamento para la verdad misma; al contrario, excluye deliberadamente todas las cuestiones que conciernen a lo verdadero, hasta una convivencia inspirada en la fórmula: “la mayoría es preferible a la verdad”. ¿Se debe a esto que el modelo democrático no pueda funcionar si se aplica a la Iglesia?

Sobre este punto estoy de acuerdo con Popper y Kelsen. La democracia es válida y sensata dentro de una esfera bien determinada, pero existen precisamente ciertos ámbitos para los que esta no tiene sentido. Con lo cual volvemos al principio de nuestra conversación. Cuando el pensamiento de la verdad está en crisis, también la Iglesia queda reducida a su dimensión sociológica y la relación de Dios con su pueblo no es ya concebida sobre todo a partir de Dios. Estando así las cosas, los cristianos sostienen que deberemos inventarnos nosotros mismos lo que la Iglesia debe hacer, y que podremos hacerlo de manera apropiada sólo adoptando el principio de la mayoría. Pero si los miembros de un grupo están buscando conjuntamente aquello en lo que quieren creer, me pregunto para qué la mayoría, allí donde decida algo, deberá ser vinculante también para la minoría.

Pero el reconocimiento de una democracia neutral respecto a la verdad ¿acaso no implica una toma de postura a favor de las diferencias? La Iglesia diría entonces: nosotros queremos conservar intacta nuestra verdad, pero no tenemos ninguna otra exigencia que hacer valer ante la sociedad pluralista. Desde este punto de vista, ¿no le parece inconcebible la idea misma de una política de la Iglesia, tal como la realizan en los partidos políticos cristianos?

Naturalmente que el encerrarse la Iglesia en sí misma no es tan simplista y sistemático, precisamente porque el concepto de verdad lleva consigo una dinámica universal y quiere poder ser comprendido también en otras partes, no sólo dentro del círculo eclesiástico en sentido estricto. Pero es cierto que la Iglesia debe distinguir netamente entre aquellas exigencias que intenta sugerir a las conciencias de toda la sociedad y aquellos aspectos que, en cambio, le imponen moderación. Aunque depende mucho de las situaciones históricas. En el imperio romano, dentro del cual la Iglesia representaba sólo una exigua minoría, podía contar con un consenso cada vez mayor cuando se ha enfrentado al uso, querido por la religión política, de postrarse ante el emperador. Es una espina en el costado que terminó por poner en crisis a todo el sistema y por conducirlo al hundimiento. En una sociedad todavía dominada por un consenso sustancial cristiano, las cosas están de otra manera. Tocqueville encontró como fundamento de la democracia americana una fe protestante enraizada, a la que todos los cristianos podían conectarse. También en Europa, incluso tras la experiencia del Iluminismo y de la separación de la Iglesia y el Estado, siempre ha estado muy presente una conciencia cristiana más o menos fuerte, que se refleja, por ejemplo, en la concepción del matrimonio y de la familia o en la adopción de las festividades cristianas como principales ritmos del año solar. También hoy debemos admitir que este consenso cristiano de fondo, que sólo hace cincuenta años parecía que era sólido y duradero, cada vez se va debilitando más. Pero esto no puede significar que la Iglesia ya no esté en condiciones de decir nada a una sociedad en vías de transformación. Ciertamente, aquí y allá esta deberá retirarse frente a la sociedad en su conjunto, y no podrá ya influir sobre la política como hacía tiempo atrás. Pero la Iglesia no podrá tampoco condenarse al silencio cuando esté convencida que debe combatir no ya por causas confesionales, sino

por defender aquel mínimo de eticidad que es indispensable para la condición humana, y que podría y debiera ser evidente como principio; me refiero, por ejemplo, a la intangibilidad de la vida humana o a la cuestión de la estructura familiar respecto a otras formas posibles de convivencia. Si la Iglesia quiere lograr que este mínimo de eticidad que ella representa encuentre espacio también en las legislaciones, no puede limitarse a producir argumentos de tipo religioso, sino que debe esforzarse por demostrar que sus posiciones poseen una evidencia universal. Por eso, según la situación histórica en se encuentre a la hora de actuar, la Iglesia deberá diferenciar su proximidad con la opinión pública. Pero la Iglesia no podrá nunca ser totalmente neutral frente a las estructuras éticas de una determinada sociedad. Si después los partidos pueden o deben definirse como cristianos, y hasta que punto, es otra cuestión, que ahora no me atrevo a afrontar.

Concluyendo, eminencia, volvamos a hablar de la teología a escala mundial. Al inicio del nuevo milenio se tiene la impresión de que las dificultades de comprensión entre las posiciones teológicas individuales internas al cristianismo se han hecho tan claras que inducen a hablar no ya de diferentes polaridades pertenecientes a un mismo espectro, sino de constelaciones realmente diversas, cada una de las cuales convive junto a las otras de manera más o menos independiente. En esta situación se advierte la exigencia de convocar un nuevo concilio o un sínodo general para poner sobre la mesa y posiblemente resolver de común acuerdo aquellos conflictos que se incuban en las resoluciones del Concilio Vaticano II.

Quizá conozcáis la anécdota que se cuenta a propósito de Gregorio Nacianceno, obispo y Padre de la Iglesia. Invitado por el emperador al Concilio de Constantinopla, le respondió en una carta: yo no participaré nunca ya en un Concilio, ya que sólo he visto peleas, hostilidades y conflictos inacabables. Los concilios sirven para empeorar las cosas: esta fue la experiencia conciliar de Gregorio en el siglo IV, y desde el punto de vista de la perspectiva histórica a corto plazo debemos darle la razón. Además, si asumimos una visión a más largo plazo, es justo decir que aquellos Concilios tuvieron una importancia fundamental y favorecieron positivamente la obra de clarificación desarrollada por la Iglesia ante los problemas de la propia fe. Pero en lo que atañe a aquella carta –que Lutero citará con deleite, expresando también así su misma desilusión ante el Concilio- tuvo, testimoniando que un Concilio representa siempre una intervención dura en el organismo de la Iglesia, algo que yo comparo con una operación quirúrgica peligrosa, en el sentido de que a veces la intervención drástica es efectivamente necesaria para la salud de un organismo. Pero precisamente, es necesario también tener presente que cualquier intervención quirúrgica implica sobre todo debilidad y complicaciones, y no equivale necesariamente a la curación.

Constatamos en definitiva –y ninguno puede negarlo seriamente en el plano empírico- que el Concilio Vaticano II ha comportado una enorme turbación en la Iglesia Católica como también en toda la cristiandad. Personalmente sostengo que, hasta que estas dificultades no se hayan superado plenamente, otra intervención de esta naturaleza supondría actualmente más sufrimiento que mejoría. En cambio sostengo que es necesario incrementar los mecanismos de consulta y de encuentro; el sínodo de obispos es sólo uno de estos. Creo que las formas de relación menos centralizadas y menos espectaculares, son las más fecundas, en cuanto que permiten un debate más profundo, reciben menores presiones de fuera y pueden fácilmente conducir a la realización de procesos de maduración más meditados. Me parece que hoy se debería buscar modelos más amplios de participación del episcopado mundial, en condiciones de

garantizar a su vez la unión entre las diversas realidades regionales. De esta manera se realizaría a largo plazo algo como un Concilio Ecuménico, pero que tendría la ventaja de la lenta maduración lenta y de la conciencia histórica*

* De los dos textos publicados aquí, el segundo apareció en *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 8 de marzo de 2000, y los derechos para la publicación en italiano han sido concedidos por el autor en exclusiva a *MicroMega*. En cuanto al primero, el Cardenal Ratzinger ha escrito lo siguiente al director de la revista: [...] Estoy sin duda de acuerdo con la publicación en *MicroMega* de mi ensayo titulado “La verdad del Cristianismo?”. Me parece interesante que este sea acogido en las páginas de una revista filosófica de cuño laico, con un predominio de aportaciones de no-creyentes, para estimular el debate sobre la verdad de la religión cristiana. En lo que se refiere a la traducción al italiano, envío la que ha preparado la Revista *30 Giorni*. Efectivamente, ya he dado la autorización para la publicación de la misma conferencia a otras Revistas (católicas, *n.d.r.*): *30 Giorni*, *Nuova Umanità*, *Vita e Pensiero*. Me gustaría, por último, no ocultarle que he leído en *Frankfurter Allgemeine Zeitung* su dura crítica a la encíclica *Fides et ratio* y que intento brevemente responder en una próxima conferencia que tendré en Madrid a final de febrero. Lo saludo con estima y le envío los más cordiales saludos.