

y s o c i e d a d



Joseph Ratzinger

BENEDICTO XVI

fe & futuro

c r i s t i a n i s m o

DESCLÉE DE BROUWER

Joseph Ratzinger
Benedicto XVI

FE Y FUTURO

DESCLÉE DE BROUWER
BILBAO - 2007

ÍNDICE

PRÓLOGO	11
I.- CREER Y SABER	13
II.- FE Y EXISTENCIA	33
III.- FE Y FILOSOFÍA	57
IV.- EL FUTURO DEL MUNDO PASA POR LA ESPERANZA DEL SER HUMANO	79
V.- ¿BAJO QUÉ ASPECTO SE PRESENTARÁ LA IGLESIA EN EL AÑO 2000?	91

PRÓLOGO

Los cinco capítulos de este pequeño volumen fueron emitidos por primera vez como conferencias radiofónicas. Los tres primeros fueron transmitidos en diciembre de 1969 por el programa especial de la Bayerische Rundfunk [Radio Bávara], el cuarto en febrero de 1970 por Radio Vaticano, y el quinto en las Navidades de 1969 por la Hessische Rundfunk [Radio de Hesse]. Por casualidad ha resultado que todas las conferencias giraban en torno al mismo tema: la cuestión de la fe y el futuro. Si este problema aparece hoy por todas partes, se debe tanto al hecho de que la crisis contemporánea ha provocado una sacudida en la fe, como a la fascinación que nos produce el futuro en un momento en que vemos cómo la historia se mueve más que nunca y cómo crecen las posibilidades del ser humano, positiva y negativamente, de modo imprevisible. Por eso las reflexiones aquí expuestas no pretenden concluir o “cerrar” algo,

sino que más bien tratan de “abrir cauces” y mostrar que la fe tiene algo que aportar a este futuro si permanece fiel a sí misma.

Regensburg, primavera de 1970

JOSEPH RATZINGER

I

CREER Y SABER

Han pasado ya más de cien años desde que el filósofo y sociólogo francés Auguste Comte formulara el diagnóstico según el cual la evolución de la conciencia humana habría pasado históricamente a través de tres estadios: del estadio teológico-ficticio, por el estadio metafísico-abstracto, hasta el pensamiento positivo, que estaría destinado a abarcar sucesivamente todos los ámbitos de la realidad. Por fin se conseguiría examinar y reelaborar, también de un modo científico-positivo, el sector más complicado, el más escurridizo, la última fortaleza de la teología, la defendida durante más tiempo: los fenómenos morales, el ser humano mismo en lo propio de su ser de hombre. También en este ámbito, con el progreso del pensamiento exacto, perdería terreno paulatinamente el misterio de los teólogos. Al final sería posible desarrollar una “física social”, que no tendría

que ser menos exacta que la física del mundo inorgánico. Con esto desaparecería definitivamente la esfera de los sacerdotes, y la cuestión acerca de lo real pasaría, sin residuos, a las manos de los sabios. La cuestión de Dios llegaría a ser necesariamente, como consecuencia de esta evolución del pensamiento, una cuestión superada, que la conciencia abandonaría sin más como superflua: así como a nadie se le ocurre hoy negar la existencia de los dioses homéricos, porque tal existencia no representa ya en modo alguno una cuestión real, así, en el ámbito de un pensamiento que habría llegado a ser definitivamente positivo, la cuestión de Dios dejaría de plantearse por sí misma. Por este motivo, Comte se ahorra la agitación de una lucha contra Dios como la que mantuvieron algunos de los grandes ateos, antes y después de él, con la más encendida pasión. Comte avanza tranquilo hacia una era post-teísta; en el periodo final de su vida se esforzó incluso en proyectar una nueva religión de la humanidad para este tiempo, porque el ser humano podría vivir sin Dios, pero no sin religión¹.

Me parece innegable que muchos círculos comparten hoy la conciencia formulada por Comte: la cuestión de Dios no significa

1. Sobre Comte, cf. H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Epesa, Madrid 1967, pp. 153-314 (orig. fr.: *Le drame de l'humanisme athée*).

ya nada para el pensamiento; el contexto del mundo está cerrado en sí mismo y la hipótesis de Dios, empleando una conocida expresión de Laplace, ya no es necesaria para comprenderlo. También entre los creyentes se difunde cada vez más un sentimiento como el que puede apoderarse de los pasajeros de un barco que se hunde: se preguntan si la fe cristiana tiene todavía un futuro o si, por el contrario, resulta cada vez más evidente que ha sido superada sin más por el progreso intelectual. En el trasfondo de estas reflexiones está la conciencia de una profunda división entre el mundo de la fe y el del saber, que parece imposible de superar, con lo que la fe queda como algo irrealizable.

Veamos ahora a grandes rasgos dónde se sitúan aquí los puntos críticos. La dificultad empieza ya en la primera página de la Biblia: la representación de la creación del mundo, tal como se describe en ella, contradice manifiestamente todo lo que hoy sabemos sobre la formación del cosmos y, aun cuando por lo general estemos informados de que estas líneas no son un manual de historia natural y, por lo tanto, no deben ser interpretadas literalmente como explicación del devenir cósmico, tenemos que admitir que queda un cierto malestar; subsiste siempre el temor de que se quiera buscar aquí un subterfugio que no está fundado en modo alguno en los textos originales. Y así, al leer la Biblia, se amontonan las preguntas a casi todas sus páginas: se nos presenta, en una página realmente cho-

cante, la imagen del barro, que bajo la acción de Dios se convierte en ser humano e, inmediatamente después, la imagen de la mujer, formada del costado del varón dormido y reconocida por él como carne de su carne, como respuesta a la pregunta de su soledad.

Tal vez hoy comprendamos de nuevo que estas imágenes han de ser entendidas como profundas expresiones simbólicas sobre el ser humano, como imágenes cuya verdad está en un plano totalmente diferente del plano descrito por la teoría de la evolución y la biología; pese a todo, reconocemos que también ellas expresan una verdad, más aún, una verdad más profunda, una verdad que alcanza más al ser humano, en lo que tiene de más específicamente humano, que los enunciados de la ciencia natural, por muy exactos e importantes que éstos sean. Quizá sea así, pero en el capítulo siguiente se suscitan nuevas cuestiones con la historia de la caída: ¿cómo podemos compaginarla con la concepción de que el ser humano, según la tesis de la ciencia natural, no empieza desde arriba, sino desde abajo, no cae, sino que sube lentamente y está siempre afrontando la tarea de pasar de animal a ser humano? ¿Y el paraíso? El sufrimiento y la muerte estaban presentes en el mundo mucho antes de que hubiera seres humanos; los cardos y las espinas crecían mucho antes de que un ser humano abriera los ojos; y más aún: este primer ser humano apenas era consciente de sí mismo, ya que estaba abandonado a la necesidad de una existencia

que difícilmente conseguía afirmarse, muy lejos de tener aquellos dones de conocimiento perfecto que, no obstante, le atribuye la antigua doctrina del paraíso. Pero si se hace añicos la imagen del paraíso y de la caída, parece necesario que pase lo mismo con la doctrina del pecado original y, como consecuencia, con la doctrina de la redención.

Naturalmente, también aquí podríamos formular reflexiones semejantes a las que hemos presentado antes a propósito del Dios alfarero, que infunde espíritu al barro de la tierra para que se convierta en ser humano; quiero decir que también aquí, como allí, podríamos hacer ver cómo la verdad del ser humano va mucho más allá de las constataciones de la biología. En efecto, si el ser humano, visto biológicamente, empieza “abajo”, con esto no está todavía claro si empieza verdaderamente abajo o si tal vez, en cambio, su inicio específico, el verdadero punto de partida de la esencia humana, se encuentra “arriba”, por usar aquí imágenes cuyo simbolismo nos resulta todavía comprensible, aunque ya hace bastante tiempo que nuestro universo no tiene puntos fijos de referencia, que arriba y abajo, izquierda y derecha, han pasado a ser intercambiables según la posición del observador. Pero sigue resultando difícil presentar reflexiones como las que acabamos de esbozar, porque quedan fuera del horizonte de nuestro modo normal de pensar, que se limita a constatar la contradicción.

Sigamos, por lo tanto, poniendo de manifiesto las cuestiones y las contradicciones que angustian a la conciencia general, para poder tomar la medida más precisa posible de la dureza de la problemática, que aparece ante nosotros detrás de la expresión “creer y saber”. Después del relato de la caída, las dificultades continúan con la imagen bíblica de la historia, que de pronto nos representa a Adán en un periodo cultural que se ha de datar alrededor del año 4000 a.C. Esta fecha concuerda de hecho con la cronología bíblica, que postula unos cuatro mil años desde los orígenes hasta Cristo. Pero todos sabemos hoy que en aquel momento histórico habían transcurrido ya centenares de miles de años de vida y esfuerzo humanos, que no pueden ser abarcados en la imagen histórica que nos ofrece la Biblia, la cual se limita al marco del pensamiento del antiguo Oriente.

Y con esto tocamos otro punto relacionado: la investigación histórico-crítica nos ha desvelado la naturaleza totalmente humana de la Biblia, venerada por la fe como palabra de Dios. La Biblia no sólo emplea las formas literarias de su entorno, sino que también en el modo de pensar lo más profundo del ámbito propiamente religioso está determinada por el mundo en que se ha formado. ¿Podemos creer nosotros todavía en el Dios que llama a Moisés desde la zarza ardiente, que golpea a los primogénitos de Egipto, que dirige a su pueblo en la guerra contra los habitan-

tes de Canaán, que permite que Uzá caiga muerto por haberse atrevido a tocar el arca santa? ¿O, por el contrario, esto es para nosotros sólo antiguo Oriente, interesante, quizá importante como estadio de la conciencia humana, pero sólo estadio de la conciencia humana y no expresión de un discurso divino? Ciertamente uno recuerda a Pascal, uno de los grandes genios de la naciente ciencia natural, que llevaba cosido en el forro de su ropa un trozo de papel con estas palabras: “Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, no de los filósofos”. Para él había llegado a ser determinante de su vida el Dios en forma humana, cercano, que habla, actúa, ama, se enfurece: sólo en ello había descubierto él por primera vez el ser divino de Dios frente a los productos de la reflexión humana; ¡pero cuánto sufrió hasta que, a través de los relatos maravillosos del Antiguo Testamento, llegó a él el fuego de la zarza y pudo percibir la voz del Dios vivo! Y ¿quién de nosotros tiene todavía tiempo y fuerza para experimentar tal sufrimiento y tal experiencia, a los que, por lo demás, contradice tan manifiestamente la apariencia externa?

En efecto, ahí están todavía todos los relatos de milagros del Antiguo Testamento, que para nosotros no son hoy ya signos para la fe sino más bien impedimentos contra ella; más aún, son expresión de una imagen del mundo donde espíritus de todas las clases dominaban el cosmos, no según leyes fijas, sino según su

capricho, de modo que los milagros aparecían en él como algo casi tan normal como extraños resultan en un mundo de leyes transparentes para el ser humano.

Pasemos ahora al Nuevo Testamento. Es indudable que nos toca mucho más de cerca que el Antiguo; el espíritu que reina en él nos toca todavía hoy de forma inmediata, en contraste con tantos relatos muchas veces crueles e inquietantes de no pocos textos del Antiguo Testamento. Pero la exigencia que nos plantea es, considerándolo atentamente, aún mayor. En efecto, todos los relatos están ligados a la figura de Jesús de Nazaret. Un ser humano concreto debe ser el centro de toda la historia, la persona que decide la suerte de toda la humanidad. Mas ¿no es ésta la pretensión ingenua de un tiempo que simplemente era incapaz de ver la grandeza del cosmos, la grandeza de la historia y del mundo? ¿No tiene más razón el pensamiento indio, que habla de una pluralidad de *avatāras* de Dios, de descensos, en cada uno de los cuales el Eterno o lo eterno se mostraba de una forma nueva a los mortales, pero de tal modo que nada de eso era Dios mismo, su propia forma insuperable e incomparablemente amable? Los pensadores indios no dudan en reconocer también a Jesús de Nazaret como *avatāra* de Dios, junto a Krishna, Buda y otros muchos: todos ellos son “manifestaciones” de Dios, reflejos del Eterno en el tiempo. En todos se hace visible algo de él, todos son mediadores de la cercanía de Dios, pero

ninguno “es” Dios. Están uno junto a otro como los colores del arco iris, en los cuales se descomponen la luz, que es sólo una; no se excluyen, sino que se remiten unos a otros². ¡Qué religioso parece todo esto, y qué juicioso frente a la pretensión de la fe cristiana: Jesús es Dios, verdadero ser humano y verdadero Dios, no mera apariencia, sino el ser del Eterno, mediante el cual Dios se une al mundo radical e irrevocablemente! Considero, confieso abiertamente, que toda la controversia que hoy se mantiene en torno al nacimiento virginal es una huida frente a la verdadera cuestión que aquí se plantea: un Dios, que puede llegar a hacerse ser humano, puede también nacer de la Virgen y ofrecer en esto un signo de su unicidad. Ahora bien, ¿es esto posible? ¿Dios, un ser humano? ¿Un hombre totalmente hombre y al mismo tiempo verdadero Dios y, por lo tanto, que exija la fe de todos y en todos los tiempos? ¿No será que simplemente se ha sobrestimado aquel momento histórico? ¿No se manifiesta aquí una vez más una imagen del mundo que ya no compartimos: la tierra como suelo del cosmos, sobre el cual se arquean

2. Sobre este tema, cf. J. NEUNER, “Das Christumysterium und die indische Lehre von den Avatāras”, en (A. Grillmeier – H. Bacht [eds.]) *Das Konzil von Chalkedon III*, Echter, Würzburg 1954, pp. 785-824; C. REGAMEY, “Die Religionen Indiens”, en (F. König [ed.]) *Christus und die Religionen der Erde III*, Herder, Wien 1956², pp. 73-227; aquí: pp. 157-162 (trad. cast.: “Las religiones de la India”, en [F. König (ed.)] *Cristo y las religiones de la tierra. Manual de historia de la religión III*, BAC, Madrid 1961, pp. 67-212; aquí: 147-150).

los cielos, de modo que la tierra es la parte más baja y más pequeña del universo, pero, precisamente por esto, también el fundamento de todo y, por consiguiente, el escenario del encuentro del Creador con su criatura? Mas, aun cuando estuviéramos dispuestos a aceptar en principio la idea de una encarnación de Dios, nos queda todavía por preguntarnos, frente a la pretensión de la fe cristiana: ¿por qué Dios no se ha manifestado más claramente? ¿Por qué no se ha hecho perceptible para todos, para que todos puedan reconocer claramente: aquí está Dios?

La serie de dificultades que, al parecer, hacen que creer y saber resulten irreconciliables, continúa si superamos el umbral del Nuevo Testamento y entramos en la historia de la Iglesia. Y aquí la primera pregunta es: ¿dónde está verdaderamente la Iglesia? ¿A cuál de las partes en litigio tenemos que adherirnos? Tal vez desde el principio hubo confesiones opuestas, de modo que sólo se pudo elegir un cristianismo parcial, o bien hubo que buscar el cristianismo detrás de las Iglesias o quizá contra ellas. En cualquier caso, nos parece que el antagonismo entre las diferentes Iglesias pone en cuestión sus pretensiones, disminuye su credibilidad y nuestra confianza en ellas. A esto se añaden, para continuar la lista de las dificultades, todos los problemas del magisterio eclesiástico: el dogma del Dios trinitario ¿expresa verdaderamente la fe de la Biblia o, por el contrario, no es más que el producto del pensamiento griego,

que satisfizo de este modo su curiosidad especulativa? Y, en todo caso, ¿qué significa exactamente que Dios es uno y trino? ¿Se expresa con estas palabras una realidad que puede decirnos algo todavía hoy? Pasemos por alto todos los demás enunciados procedentes de la fe de la Iglesia antigua y que hoy representan un obstáculo para nosotros, y mencionemos un solo ejemplo, tomado de los dogmas medievales, que en los últimos tiempos ha pasado al primer plano de un modo particularmente destacado: la doctrina de la transubstanciación, de la transformación sustancial de las ofrendas eucarísticas. El contenido sutil de esta proposición se presentó siempre a la conciencia común de un modo poco matizado, de forma que su sentido preciso nunca estuvo completamente claro; a esto se añade la dificultad de que el concepto medieval de sustancia nos resulta inaccesible desde hace ya bastante tiempo. Es cierto que nosotros hablamos todavía hoy en general de sustancia, pero con este término entendemos las últimas partículas constitutivas de la materia, a las que no pertenece ciertamente aquella mezcla química compleja que es el pan. Incluso cuando la reflexión consigue, con un poco de paciencia, aclarar algo en esta materia, siempre queda la pregunta: ¿por qué es tan complicado? El mero hecho de tener que dar tantas interpretaciones, y tan prolijas, para comprender algo de esta cuestión, ¿no demuestra justamente que está superada, que no es relevante para el presente?