



EL DISCURSO DE BENEDICTO XVI EN LA UNIVERSIDAD DE RATISBONA Y LAS REACCIONES PROVOCADAS

Carlos Corral ¹

UNISCI / Universidad Complutense de Madrid

Resumen:

Uno de los párrafos del discurso de Benedicto XVI dirigido a los académicos en la Universidad de Ratisbona (Regensburg) y divulgado por la cadena qatarí de noticias Al Yazira suscitó reacciones airadas y conflictos diplomáticos. De ahí la pregunta, ¿qué discurso y qué párrafo fueron los que motivaron tal polémica? Y ¿cuales fueron las reacciones y contrarreacciones?

Palabras clave: Cristianismo, Islam, Papa, Vaticano, Santa Sede.

Title in English: *“Benedict XVI’s Address at the University of Ratisbona and the Reactions that it Provoked”*

Abstract:

One of the paragraphs in Benedict XVI’s address to the scholars at Ratisbona (Regensburg) University, divulged by the Qatari news channel Al Jazeera, provoked angry reactions and diplomatic conflicts. That is why we ask, which address and paragraph motivated this argument? And what were the reactions and counter-reactions?

Keywords: *Christianity, Islam, Pope, Vatican, Holy See.*

Copyright © UNISCI, 2006.

Las opiniones expresadas en estos artículos son propias de sus autores, y no reflejan necesariamente la opinión de UNISCI. *The views expressed in these articles are those of the authors, and do not necessarily reflect the views of UNISCI.*

¹ Carlos Corral Salvador es Catedrático Emérito de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales de la Universidad Complutense de Madrid, e Investigador Senior de UNISCI.

Dirección: Departamento de Estudios Internacionales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, UCM, Campus de Somosaguas, 28223 Madrid, España. *E-mail:* ccorral@res.upcomillas.es.



Introducción

Con fecha del 15 de octubre, el Vaticano aclaraba que no dejará de visitar Turquía del 28 de noviembre al 1 de diciembre. Y eso, después de las reacciones airadas y los conflictos diplomáticos surgidos a consecuencia de un párrafo del discurso de Benedicto XVI dirigido a los académicos en Ratisbona (Regensburg) y divulgado por la cadena qatarí de noticias *Al Yazira* (antes incluso —como anota Navarro Valls²— de que fuera traducido a un idioma comprensible para la personas que salieron de manifestación). De ahí la pregunta, ¿qué discurso y qué párrafo fueron los que motivaron tal polémica? Y ¿cuales fueron las reacciones y contrarreacciones?

1. El discurso de Benedicto XVI sobre “Fe, razón y Universidad: Recuerdos y reflexiones” en la Universidad de Ratisbona (12-9-2006)

No es un discurso al pueblo, menos aún una homilía. Es una disertación en alemán ante representantes de la ciencia (incluso académicos de origen musulmán), unos 1500, en el Aula Magna de una Universidad, la de Ratisbona, en la que el propio Papa fue catedrático por un tiempo. De ahí que su enfoque sea el de unos “recuerdos y reflexiones” sobre un tema tan caro para él en su doble condición de antiguo profesor y de actual Pontífice, cual es el de la relación “Fe, razón y Universidad”. Por ello recuerda “el hecho de que, incluso ante un escepticismo tan radical, siga siendo necesario y razonable acerca de Dios mediante la razón y que ello haya de realizarse en el contexto de la tradición de la fe cristiana era, en el conjunto de la universidad, una convicción indiscutida”.

Precisamente por los malentendidos del discurso es por lo que este ha recibido dos redacciones: una primera y provisional carente de notas y una segunda enriquecida de notas aclaratorias añadidas por el propio Papa. He aquí el texto definitivo, resaltando nosotros con negrita el párrafo sacado de texto y divulgado.

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

En el séptimo coloquio (διάλεξις, controversia) editado por el profesor Khoury, el emperador toca el tema de la "yihad", la guerra santa. Seguramente el emperador sabía que en la *sura* 2, 256 está escrito: "Ninguna constricción en las cosas de fe". Según dicen los expertos, es una de las *suras* del período inicial, en el que Mahoma mismo aún no tenía poder y estaba

² Navarro Valls, R.: “El Islam no está contra el Papa”, *El Mundo*, 22 de septiembre de 2006.



amenazado. Pero, naturalmente, el emperador conocía también las disposiciones, desarrolladas sucesivamente y fijadas en el Corán, acerca de la guerra santa.

Sin detenerse en detalles, como la diferencia de trato entre los que poseen el "Libro" y los "incrédulos", con una sorprendente brusquedad, una brusquedad que nos parece inaceptable, se dirige a su interlocutor con la pregunta central sobre la relación entre religión y violencia en general, diciendo: **"Muéstrame también lo que Mahoma ha traído de nuevo, y encontrarás solamente cosas malas e inhumanas, como su directriz de difundir por medio de la espada la fe que predicaba"**.

El emperador, después de pronunciarse de un modo tan duro, explica luego minuciosamente las razones por las cuales la difusión de la fe mediante la violencia es algo irracional. La violencia está en contraste con la naturaleza de Dios y la naturaleza del alma. "Dios no se complace con la sangre —dice—; no actuar según la razón (σὺν λόγῳ) es contrario a la naturaleza de Dios. La fe es fruto del alma, no del cuerpo. Por tanto, quien quiere llevar a otra persona a la fe necesita la capacidad de hablar bien y de razonar correctamente, y no recurrir a la violencia ni a las amenazas. (...) Para convencer a un alma razonable no hay que recurrir al propio brazo ni a instrumentos contundentes ni a ningún otro medio con el que se pueda amenazar de muerte a una persona.

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

Aquí se abre, en la comprensión de Dios y por tanto en la realización concreta de la religión, un dilema que hoy nos plantea un desafío muy directo. La convicción de que actuar contra la razón está en contradicción con la naturaleza de Dios, ¿es solamente un pensamiento griego o vale siempre y por sí mismo? Pienso que en este punto se manifiesta la profunda concordancia entre lo que es griego en el mejor sentido y lo que es fe en Dios según la Biblia.

2. El polémico párrafo con la cita del emperador Manuel Paleólogo.

Es el párrafo tomado del "Diálogo con un musulmán"³, escrito por el emperador Manuel II, quien fue el antepenúltimo emperador de Bizancio y estuvo varias veces en tierras del Imperio otomano, generalmente como rehén. En una de esas estancias mantuvo el diálogo que más tarde publicó, encontrándose en torno a 1390-1391 como rehén en la corte del Sultán Bayaceto I, de la que logró escapar para conseguir ser coronado.

³ Con este título y con fecha de 16 de octubre, la editorial Áltera acaba de publicar en castellano Manuel II, Emperador (2006): *Diálogo con un musulmán: El libro por el que el Islam ataca al Papa*, Prólogo de Jon Juaristi, Madrid, Áltera, 154 pp.



El polémico párrafo se halla en la *Séptima Controversia*, en la intervención del emperador⁴ que precede a la respuesta del persa. Reproducimos el párrafo con las líneas inmediatas que lo proceden y subsiguen: “Nada nuevo se encuentra en ella, sino que las mismas cosas han sido dos veces o, más bien, han sido descaradamente copiadas. *Pues muéstrame qué ha instituido Mahoma que sea nuevo: nada encontrarás que no sea malvado e inhumano, como cuando decreta que avance por la espada la creencia que predica.* Pero debe explicarme más claramente. Según decías, de tres opciones posibles, una debe necesariamente suceder a los hombres de la tierra: o someterse a la Ley; o pagar tributos y ser reducidos a la esclavitud; o, a falta de la una y de la otra, ser pasados sin consideración por la espada”.

Tras una amplia consideración del emperador, viene la no menos amplia Respuesta del persa quien concluye diciendo: “Pero, por la misma razón, hoy sólo pertenecen al pueblo de Dios quienes siguen esta nueva Ley [de Mahoma portador de la Ley perfecta]. Y así sólo quienes siguen a Mahoma son verdaderamente los discípulos de Cristo y de Moisés. Por el contrario, quienes ponen más celo del debido y por ello han permanecido en las Leyes derogadas, concitan contra sí la cólera de los legisladores y por su locura camina hacia la perdición”

Por tanto, el polémico párrafo no pertenece al Papa, sino al emperador Manuel II Paleólogo, quien se dirige a su interlocutor *con esa brusquedad inaceptable*.

Ante los incomprensibles malentendidos, vienen añadidas en el texto final oficial del Discurso 13 notas explicativas. De ellas, la que de verdad interesa es la 3ª, aclarando:

Esta citación en el mundo musulmán ha sido considerada desgraciadamente como expresión de mi posición personal, suscitando así una comprensible indignación. Espero que el lector de mi texto pueda captar inmediatamente que esta frase no expresa mi valoración personal frente al Corán, hacia el cual tengo el respeto que es debido al libro sagrado de una gran religión. Citando el texto del Emperador Manuel II intentaba únicamente evidenciar la relación esencial entre Fe y Razón. En este punto estoy de acuerdo con Manuel II, sin hacer mía sin embargo, su polémica.

Y añadió en la 5ª: “Por razón de esta afirmación (“no actuar de acuerdo con la razón es contrario a la naturaleza de Dios”), es por lo que yo cité el Dialogo entre Manuel y su interlocutor persa. En esta afirmación aflora el tema de mis siguientes reflexiones”. Con acierto escribe Jon Juaristi:

[...] en el refrito mutilado de la impecable teología de Manuel Paleólogo sacada doblemente de contexto. De su contesto discursivo, la admirable lección de Benedicto XVI; y de su contexto histórico, la Constantinopla asediada por los guerreros de Alá, tan tolerantes ellos.⁵

⁴ Apartado sexto *in fine*, según la traducción prepublicada por entero en el diario ABC, 15 de octubre de 2006, Suplemento “El Libro”, con unos datos biográficos; véase la controversia entera en <http://www.abc.es/informacion/pdf/dialogo.persa.pdf>

⁵ “Teología”, ABC, 24 de septiembre de 2006.



3. Reacciones y contrarreacciones

3.1. Desde el mundo islámico

Las manifestaciones orales más llamativas han sido las del presidente Erdogan en Turquía, el rey Mohamed VI en Marruecos, el Ministro de Asuntos Exteriores de Pakistán y algún otro dirigente político —escribe Navarro Valls⁶— que se encuentran con problemas internos, así como líderes religiosos dando la impresión de competir por un liderazgo en una religión carente de jerarquía. “Al devoto de la cruz le decimos —así un comunicado en Internet del Consejo de los *Muyahidin*— que él y Occidente serán derrotados como en Iraq, en Afganistán y en Chechenia”.

En cuanto a las manifestaciones callejeras,

todas la Televisiones han buscado [—en vano resume Navarro Valls—] imágenes de grandes manifestaciones. [...] dos docenas de manifestantes en Estambul; una manifestación ordenada en Teherán; poca cosa en Indonesia. Ninguna manifestación en Sudán —país duro del Islam— Tampoco en Senegal con mayoría islámica, ni en Nigeria —con una región integrista como Kaduna. Nada en Malasia...⁷

3.2. Desde el mundo occidental

Salieron a defender la libertad de expresión del Papa, entre otros, la canciller de Alemania, Angela Merkel; el presidente del gobierno español J.L. Rodríguez Zapatero y su ministro de Asuntos Exteriores, Moratinos. Y, por supuesto, entre otros, los cardenales de Nueva York y de Madrid seguidos de multitud de obispos de la Iglesia Católica.

La Comisión Europea, según Johannes Latenberger, portavoz del presidente Durao Barroso, “las reacciones que son desproporcionadas y atacan la libertad de expresión son inaceptables” para Bruselas que siempre ha defendido el diálogo intercultural y el debate interreligioso⁸.

4. Las respuestas solemnes de Benedicto XVI

Más que un ataque al Islam,

lo que emerge claramente de los discursos del Santo Padre es una advertencia, dirigida a la cultura occidental, de evitar “el desprecio a Dios y el cinismo que considera la mofa de lo sagrado un ejercicio de libertad”. Lo que el Papa ha criticado a la cultura moderna es intentar excluir la religión.⁹

Dos fueron las respuestas solemnes dadas por el propio Benedicto XVI. La primera fue la alocución al pueblo reunido en el Palacio Pontificio de Castelgandolfo el domingo el 17 de septiembre de 2006.

⁶ Navarro Valls, *op. cit.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *El Mundo*, 19 de septiembre de 2006, p. 28.

⁹ Como observaba el portavoz del Vaticano, el Padre Federico Lombardi, el 14 de septiembre.



La segunda fue el Discurso del Papa a los exponentes de las comunidades musulmanas en Italia y a los embajadores de los países de mayoría islámica acreditados ante la Santa Sede, previamente invitados, al recibirlos en la residencia pontificia de Castel Gandolfo el 25 de septiembre también en Castelgandolfo.

De los Estados invitados, respondieron, según Nota Oficial, Albania, Argelia, Azerbayán, Bosnia-Herzegovina, Costa de Marfil, Egipto, Indonesia, Irán, Iraq, Jordania, Kuwait, Libia, Marruecos, Pakistán, Qatar, Senegal, Siria, Túnez, Turquía, Yemen y la Liga de Estados Árabes, faltando sólo Sudán, (cuyo embajador lo es también ante Francia y reside en París). Tampoco Arabia Saudí y Afganistán que no tienen relaciones diplomáticas con la Santa Sede. Cinco de los asistentes eran mujeres: las embajadoras de Egipto, Jordania y Pakistán, y la encargada de negocios de Siria y la periodista marroquí Souad Sbai, presidenta de la Asociación de Mujeres Marroquíes en Italia. Por cierto, la cadena *Al Yazira* retransmitió el acto en directo desde Castelgandolfo y tanto el *Osservatore Romano* como el *Bolletino* de la Sala de Prensa publicaron el discurso en árabe.

Del discurso a los embajadores destacamos los párrafos siguientes:

Las circunstancias que han suscitado nuestro encuentro son bien conocidas. Ya he tenido la oportunidad de hablar de ello en la semana pasada. En este contexto particular, quisiera hoy volver a expresar toda la estima y el profundo respeto que siento por los creyentes musulmanes, recordando las afirmaciones del Concilio Vaticano II que para la Iglesia católica constituyen la “Charta Magna” del diálogo islámico-cristiano: “La Iglesia mira también con aprecio a los musulmanes que adoran al único Dios, viviente y subsistente, misericordioso y todo poderoso, Creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres, a cuyos ocultos designios procuran someterse con toda el alma como se sometió a Dios Abraham, a quien la fe islámica mira con complacencia” (Declaración “*Nostra Aetate*”, n.3). [...]

Como subrayé en Colonia, el año pasado, “el diálogo interreligioso e intercultural entre cristianos y musulmanes no puede reducirse a una opción temporal. En efecto, es una necesidad vital, de la cual depende en gran parte nuestro futuro”.¹⁰ En un mundo caracterizado por el relativismo y que con demasiada frecuencia excluye la trascendencia de la universalidad de la razón necesitamos imperativamente un auténtico diálogo entre las religiones y entre las culturas capaz de ayudarnos a superar juntos todas las tensiones, con un espíritu de colaboración fecunda. [...]

Como decía Vittorio Messori¹¹, la lección universitaria no fue más que un pretexto. Pero, “se echa de menos –como puntualiza Gustavo de Arístegui– más declaraciones de apoyo a los asaltados y atacados y conviene recordar que hay una importante minoría cristiana en el mundo árabe”.¹²

Concluimos con unas observaciones del Cardenal Walter Kasper, Presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad entre los Cristianos¹³ de que los conflictos con el Islam son una parte de la historia de Europa, que era a lo que el Papa se refería en su discurso. Pero hay una alternativa al conflicto –el diálogo– que es a lo que está a favor el Papa.

¹⁰ Discurso a los representantes de algunas comunidades musulmanas, 20 de agosto de 2005.

¹¹ “La fuerza del cristianismo”, *El Mundo*, 19 de septiembre de 2006, p. 29.

¹² “*Yihad contra Yihad*”, *El Mundo*, 20 de septiembre de 2006, p. 4.

¹³ Entrevista publicada el 18 de septiembre por *Spiegel Online*.



Anexos: Selección de textos

1. Lección magistral en el Aula Magna de la Universidad de Ratisbona, 12 de septiembre de 2006. Versión en inglés.
2. Lección magistral en el Aula Magna de la Universidad de Ratisbona, 12 de septiembre de 2006. Versión en español.
3. Discurso del Papa a exponentes islámicos y a embajadores de países de mayoría islámica.
4. Benedicto XVI visitará Turquía del 28 de noviembre al 1 de diciembre, 16 de octubre de 2006.
5. El Vaticano aclara interpretaciones de las palabras del Papa sobre el Islam, 15 de septiembre de 2006.
6. Encuentro ecuménico de su viaje a Baviera. En la catedral de Ratisbona.
7. El presidente de Alemania, protestante, da las gracias a Benedicto XVI por su magisterio. En el discurso de bienvenida en Munich.
8. “Los discursos de Benedicto XVI en Baviera”: profundización del cardenal Martino, Presidente del Consejo Pontificio Justicia y Paz.
9. Mensaje vaticano a los hindúes con motivo de la fiesta de Diwali, 2006.
10. Benedicto XVI. Ángelus. Palacio Pontificio de Castelgandolfo, 17 de septiembre de 2006.
11. Audiencia general, 20 de septiembre de 2006.
12. Declaración sobre la Relación de la Iglesia con las religiones no cristianas del Concilio Vaticano II.

1. Lección magistral en el Aula Magna de la Universidad de Ratisbona. Martes, 12 de septiembre de 2006. Versión en inglés¹⁴

APOSTOLIC JOURNEY OF HIS HOLINESS BENEDICT XVI TO MÜNCHEN, ALTÖTTING AND REGENSBURG (SEPTEMBER 9-14, 2006)

MEETING WITH THE REPRESENTATIVES OF SCIENCE

LECTURE OF THE HOLY FATHER

Aula Magna of the University of Regensburg

¹⁴ Negrita y cursiva añadidas para resaltar los párrafos objeto de la reciente controversia.



Tuesday, 12 September 2006

Faith, Reason and the University

Memories and Reflections

Your Eminences, Your Magnificences, Your Excellencies,

Distinguished Ladies and Gentlemen,

It is a moving experience for me to be back again in the university and to be able once again to give a lecture at this podium. I think back to those years when, after a pleasant period at the Freisinger Hochschule, I began teaching at the University of Bonn. That was in 1959, in the days of the old university made up of ordinary professors. The various chairs had neither assistants nor secretaries, but in recompense there was much direct contact with students and in particular among the professors themselves. We would meet before and after lessons in the rooms of the teaching staff. There was a lively exchange with historians, philosophers, philologists and, naturally, between the two theological faculties. Once a semester there was a *dies academicus*, when professors from every faculty appeared before the students of the entire university, making possible a genuine experience of *universitas*—something that you too, Magnificent Rector, just mentioned—the experience, in other words, of the fact that despite our specializations which at times make it difficult to communicate with each other, we made up a whole, working in everything on the basis of a single rationality with its various aspects and sharing responsibility for the right use of reason - this reality became a lived experience. The university was also very proud of its two theological faculties. It was clear that, by inquiring about the reasonableness of faith, they too carried out a work which is necessarily part of the "whole" of the *universitas scientiarum*, even if not everyone could share the faith which theologians seek to correlate with reason as a whole. This profound sense of coherence within the universe of reason was not troubled, even when it was once reported that a colleague had said there was something odd about our university: it had two faculties devoted to something that did not exist: God. That even in the face of such radical scepticism it is still necessary and reasonable to raise the question of God through the use of reason, and to do so in the context of the tradition of the Christian faith: this, within the university as a whole, was accepted without question.

I was reminded of all this recently, when I read the edition by Professor Theodore Khoury (Münster) of part of the dialogue carried on — perhaps in 1391 in the winter barracks near Ankara— by the erudite Byzantine emperor Manuel II Paleologus and an educated Persian on the subject of Christianity and Islam, and the truth of both.¹⁵ It was presumably the

¹⁵ Of the total number of 26 conversations (διάλεξις – Khoury translates this as “controversy”) in the dialogue (“Entretien”), T. Khoury published the 7th “controversy” with footnotes and an extensive introduction on the origin of the text, on the manuscript tradition and on the structure of the dialogue, together with brief summaries of the “controversies” not included in the edition; the Greek text is accompanied by a French translation: “Manuel II Paléologue, Entretiens avec un Musulman. 7^e Controverse”, *Sources Chrétiennes* n. 115, Paris 1966. In the meantime, Karl Förstel published in *Corpus Islamico-Christianum (Series Graeca* ed. A. T. Khoury and R. Gleis) an edition of the text in Greek and German with commentary: “Manuel II. Palaiologus, Dialoge mit einem Muslim”, 3 vols., Würzburg-Altenberge 1993-1996. As early as 1966, E. Trapp had



emperor himself who set down this dialogue, during the siege of Constantinople between 1394 and 1402; and this would explain why his arguments are given in greater detail than those of his Persian interlocutor.¹⁶ The dialogue ranges widely over the structures of faith contained in the Bible and in the Qur'an, and deals especially with the image of God and of man, while necessarily returning repeatedly to the relationship between —as they were called— three "Laws" or "rules of life": the Old Testament, the New Testament and the Qur'an. It is not my intention to discuss this question in the present lecture; here I would like to discuss only one point - itself rather marginal to the dialogue as a whole —which, in the context of the issue of "faith and reason", I found interesting and which can serve as the starting-point for my reflections on this issue.

In the seventh conversation (διάλεξις, controversy) edited by Professor Khoury, the emperor touches on the theme of the holy war. The emperor must have known that *surah 2, 256* reads: "There is no compulsion in religion". According to some of the experts, this is probably one of the *suras* of the early period, when Mohammed was still powerless and under threat. But naturally the emperor also knew the instructions, developed later and recorded in the Qur'an, concerning holy war. Without descending to details, such as the difference in treatment accorded to those who have the "Book" and the "infidels", he addresses his interlocutor with a startling brusqueness, a brusqueness that we find unacceptable, on the central question about the relationship between religion and violence in general, saying: "Show me just what Mohammed brought that was new, and there you will find things only evil and inhuman, such as his command to spread by the sword the faith he preached."¹⁷ The emperor, after having expressed himself so forcefully, goes on to explain in detail the reasons why spreading the faith through violence is something unreasonable. Violence is incompatible with the nature of God and the nature of the soul.

"God", he says, "is not pleased by blood —and not acting reasonably (σὺν λόγῳ) is contrary to God's nature. Faith is born of the soul, not the body. Whoever would lead someone to faith needs the ability to speak well and to reason properly, without violence and threats... To convince a reasonable soul, one does not need a strong arm, or weapons of any kind, or any other means of threatening a person with death..."¹⁸

The decisive statement in this argument against violent conversion is this: not to act in accordance with reason is contrary to God's nature.¹⁹ The editor, Theodore Khoury, observes: For the emperor, as a Byzantine shaped by Greek philosophy, this statement is self-evident. But for Muslim teaching, God is absolutely transcendent. His will is not bound up with any of our categories, even that of rationality.²⁰ Here Khoury quotes a

published the Greek text with an introduction as vol. II of *Wiener byzantinische Studien*. I shall be quoting from Khoury's edition.

¹⁶ On the origin and redaction of the dialogue, cf. Khoury, pp. 22-29; extensive comments in this regard can also be found in the editions of Förstel and Trapp.

¹⁷ Controversy VII, 2 c: Khoury, pp. 142-143; Förstel, vol. I, VII. Dialog 1.5, pp. 240-241. In the Muslim world, this quotation has unfortunately been taken as an expression of my personal position, thus arousing understandable indignation. I hope that the reader of my text can see immediately that this sentence does not express my personal view of the Qur'an, for which I have the respect due to the holy book of a great religion. In quoting the text of the Emperor Manuel II, I intended solely to draw out the essential relationship between faith and reason. On this point I am in agreement with Manuel II, but without endorsing his polemic.

¹⁸ Controversy VII, 3 b-c: Khoury, pp. 144-145; Förstel vol. I, VII. Dialog 1.6, pp. 240-243.

¹⁹ It was purely for the sake of this statement that I quoted the dialogue between Manuel and his Persian interlocutor. In this statement the theme of my subsequent reflections emerges.

²⁰ Cf. Khoury, p. 144, n. 1.



work of the noted French Islamist R. Arnaldez, who points out that Ibn Hazm went so far as to state that God is not bound even by his own word, and that nothing would oblige him to reveal the truth to us. Were it God's will, we would even have to practise idolatry.²¹

At this point, as far as understanding of God and thus the concrete practice of religion is concerned, we are faced with an unavoidable dilemma. Is the conviction that acting unreasonably contradicts God's nature merely a Greek idea, or is it always and intrinsically true? I believe that here we can see the profound harmony between what is Greek in the best sense of the word and the biblical understanding of faith in God. Modifying the first verse of the Book of Genesis, the first verse of the whole Bible, John began the prologue of his Gospel with the words: "In the beginning was the *λόγος*". This is the very word used by the emperor: God acts, *σὺν λόγῳ*, with *logos*. *Logos* means both reason and word —a reason which is creative and capable of self-communication, precisely as reason. John thus spoke the final word on the biblical concept of God, and in this word all the often toilsome and tortuous threads of biblical faith find their culmination and synthesis. In the beginning was the *logos*, and the *logos* is God, says the Evangelist. The encounter between the Biblical message and Greek thought did not happen by chance. The vision of Saint Paul, who saw the roads to Asia barred and in a dream saw a Macedonian man plead with him: "Come over to Macedonia and help us!" (cf. *Acts* 16:6-10) —this vision can be interpreted as a "distillation" of the intrinsic necessity of a rapprochement between Biblical faith and Greek inquiry.

In point of fact, this rapprochement had been going on for some time. The mysterious name of God, revealed from the burning bush, a name which separates this God from all other divinities with their many names and simply asserts being, "I am", already presents a challenge to the notion of myth, to which Socrates' attempt to vanquish and transcend myth stands in close analogy.²² Within the Old Testament, the process which started at the burning bush came to new maturity at the time of the Exile, when the God of Israel, an Israel now deprived of its land and worship, was proclaimed as the God of heaven and earth and described in a simple formula which echoes the words uttered at the burning bush: "I am". This new understanding of God is accompanied by a kind of enlightenment, which finds stark expression in the mockery of gods who are merely the work of human hands (cf. *Psalms* 115). Thus, despite the bitter conflict with those Hellenistic rulers who sought to accommodate it forcibly to the customs and idolatrous cult of the Greeks, biblical faith, in the Hellenistic period, encountered the best of Greek thought at a deep level, resulting in a mutual enrichment evident especially in the later wisdom literature. Today we know that the Greek translation of the Old Testament produced at Alexandria —the Septuagint— is more than a simple (and in that sense really less than satisfactory) translation of the Hebrew text: it is an independent textual witness and a distinct and important step in the history of revelation, one which brought about this encounter in a way that was decisive for the birth and spread of Christianity.²³ A profound encounter of faith and reason is taking place here, an encounter between genuine enlightenment and religion. From the very heart of Christian faith and, at the

²¹ R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris 1956, p. 13; cf. Khoury, p. 144. The fact that comparable positions exist in the theology of the late Middle Ages will appear later in my discourse.

²² Regarding the widely discussed interpretation of the episode of the burning bush, I refer to my book *Introduction to Christianity*, London 1969, pp. 77-93 (originally published in German as *Einführung in das Christentum*, Munich 1968; N.B. the pages quoted refer to the entire chapter entitled "The Biblical Belief in God"). I think that my statements in that book, despite later developments in the discussion, remain valid today.

²³ Cf. A. Schenker, "L'Écriture sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simultanées", in *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Vatican City 2001, pp. 178-186.



same time, the heart of Greek thought now joined to faith, Manuel II was able to say: Not to act "with *logos*" is contrary to God's nature.

In all honesty, one must observe that in the late Middle Ages we find trends in theology which would sunder this synthesis between the Greek spirit and the Christian spirit. In contrast with the so-called intellectualism of Augustine and Thomas, there arose with Duns Scotus a voluntarism which, in its later developments, led to the claim that we can only know God's *voluntas ordinata*. Beyond this is the realm of God's freedom, in virtue of which he could have done the opposite of everything he has actually done. This gives rise to positions which clearly approach those of Ibn Hazm and might even lead to the image of a capricious God, who is not even bound to truth and goodness. God's transcendence and otherness are so exalted that our reason, our sense of the true and good, are no longer an authentic mirror of God, whose deepest possibilities remain eternally unattainable and hidden behind his actual decisions. As opposed to this, the faith of the Church has always insisted that between God and us, between his eternal Creator Spirit and our created reason there exists a real analogy, in which - as the Fourth Lateran Council in 1215 stated - unlikeness remains infinitely greater than likeness, yet not to the point of abolishing analogy and its language. God does not become more divine when we push him away from us in a sheer, impenetrable voluntarism; rather, the truly divine God is the God who has revealed himself as *logos* and, as *logos*, has acted and continues to act lovingly on our behalf. Certainly, love, as Saint Paul says, "transcends" knowledge and is thereby capable of perceiving more than thought alone (cf. *Eph* 3:19); nonetheless it continues to be love of the God who is *Logos*. Consequently, Christian worship is, again to quote Paul - "λογικη λατρεία", worship in harmony with the eternal Word and with our reason (cf. *Rom* 12:1).²⁴

This inner rapprochement between Biblical faith and Greek philosophical inquiry was an event of decisive importance not only from the standpoint of the history of religions, but also from that of world history —it is an event which concerns us even today. Given this convergence, it is not surprising that Christianity, despite its origins and some significant developments in the East, finally took on its historically decisive character in Europe. We can also express this the other way around: this convergence, with the subsequent addition of the Roman heritage, created Europe and remains the foundation of what can rightly be called Europe.

The thesis that the critically purified Greek heritage forms an integral part of Christian faith has been countered by the call for a dehellenization of Christianity —a call which has more and more dominated theological discussions since the beginning of the modern age. Viewed more closely, three stages can be observed in the programme of dehellenization: although interconnected, they are clearly distinct from one another in their motivations and objectives.²⁵

Dehellenization first emerges in connection with the postulates of the Reformation in the sixteenth century. Looking at the tradition of scholastic theology, the Reformers thought they were confronted with a faith system totally conditioned by philosophy, that is to say an articulation of the faith based on an alien system of thought. As a result, faith no longer appeared as a living historical Word but as one element of an overarching philosophical

²⁴ On this matter I expressed myself in greater detail in my book *The Spirit of the Liturgy*, San Francisco 2000, pp. 44-50.

²⁵ Of the vast literature on the theme of dehellenization, I would like to mention above all: A. Grillmeier, "Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas", in idem, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1975, pp. 423-488.



system. The principle of *sola scriptura*, on the other hand, sought faith in its pure, primordial form, as originally found in the biblical Word. Metaphysics appeared as a premise derived from another source, from which faith had to be liberated in order to become once more fully itself. When Kant stated that he needed to set thinking aside in order to make room for faith, he carried this programme forward with a radicalism that the Reformers could never have foreseen. He thus anchored faith exclusively in practical reason, denying it access to reality as a whole.

The liberal theology of the nineteenth and twentieth centuries ushered in a second stage in the process of dehellenization, with Adolf von Harnack as its outstanding representative. When I was a student, and in the early years of my teaching, this programme was highly influential in Catholic theology too. It took as its point of departure Pascal's distinction between the God of the philosophers and the God of Abraham, Isaac and Jacob. In my inaugural lecture at Bonn in 1959, I tried to address the issue,²⁶ and I do not intend to repeat here what I said on that occasion, but I would like to describe at least briefly what was new about this second stage of dehellenization. Harnack's central idea was to return simply to the man Jesus and to his simple message, underneath the accretions of theology and indeed of hellenization: this simple message was seen as the culmination of the religious development of humanity. Jesus was said to have put an end to worship in favour of morality. In the end he was presented as the father of a humanitarian moral message. Fundamentally, Harnack's goal was to bring Christianity back into harmony with modern reason, liberating it, that is to say, from seemingly philosophical and theological elements, such as faith in Christ's divinity and the triune God. In this sense, historical-critical exegesis of the New Testament, as he saw it, restored to theology its place within the university: theology, for Harnack, is something essentially historical and therefore strictly scientific. What it is able to say critically about Jesus is, so to speak, an expression of practical reason and consequently it can take its rightful place within the university. Behind this thinking lies the modern self-limitation of reason, classically expressed in Kant's "Critiques", but in the meantime further radicalized by the impact of the natural sciences. This modern concept of reason is based, to put it briefly, on a synthesis between Platonism (Cartesianism) and empiricism, a synthesis confirmed by the success of technology. On the one hand it presupposes the mathematical structure of matter, its intrinsic rationality, which makes it possible to understand how matter works and use it efficiently: this basic premise is, so to speak, the Platonic element in the modern understanding of nature. On the other hand, there is nature's capacity to be exploited for our purposes, and here only the possibility of verification or falsification through experimentation can yield decisive certainty. The weight between the two poles can, depending on the circumstances, shift from one side to the other. As strongly positivistic a thinker as J. Monod has declared himself a convinced Platonist/Cartesian.

This gives rise to two principles which are crucial for the issue we have raised. First, only the kind of certainty resulting from the interplay of mathematical and empirical elements can be considered scientific. Anything that would claim to be science must be measured against this criterion. Hence the human sciences, such as history, psychology, sociology and philosophy, attempt to conform themselves to this canon of scientificity. A second point, which is important for our reflections, is that by its very nature this method excludes the question of God, making it appear an unscientific or pre-scientific question. Consequently, we

²⁶ Newly published with commentary by Heino Sonnemans (ed.): *Joseph Ratzinger-Benedikt XVI, Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*, Johannes-Verlag Leutesdorf, 2nd revised edition, 2005.



are faced with a reduction of the radius of science and reason, one which needs to be questioned.

I will return to this problem later. In the meantime, it must be observed that from this standpoint any attempt to maintain theology's claim to be "scientific" would end up reducing Christianity to a mere fragment of its former self. But we must say more: if science as a whole is this and this alone, then it is man himself who ends up being reduced, for the specifically human questions about our origin and destiny, the questions raised by religion and ethics, then have no place within the purview of collective reason as defined by "science", so understood, and must thus be relegated to the realm of the subjective. The subject then decides, on the basis of his experiences, what he considers tenable in matters of religion, and the subjective "conscience" becomes the sole arbiter of what is ethical. In this way, though, ethics and religion lose their power to create a community and become a completely personal matter. This is a dangerous state of affairs for humanity, as we see from the disturbing pathologies of religion and reason which necessarily erupt when reason is so reduced that questions of religion and ethics no longer concern it. Attempts to construct an ethic from the rules of evolution or from psychology and sociology, end up being simply inadequate.

Before I draw the conclusions to which all this has been leading, I must briefly refer to the third stage of dehellenization, which is now in progress. In the light of our experience with cultural pluralism, it is often said nowadays that the synthesis with Hellenism achieved in the early Church was an initial inculturation which ought not to be binding on other cultures. The latter are said to have the right to return to the simple message of the New Testament prior to that inculturation, in order to inculturate it anew in their own particular milieux. This thesis is not simply false, but it is coarse and lacking in precision. The New Testament was written in Greek and bears the imprint of the Greek spirit, which had already come to maturity as the Old Testament developed. True, there are elements in the evolution of the early Church which do not have to be integrated into all cultures. Nonetheless, the fundamental decisions made about the relationship between faith and the use of human reason are part of the faith itself; they are developments consonant with the nature of faith itself.

And so I come to my conclusion. This attempt, painted with broad strokes, at a critique of modern reason from within has nothing to do with putting the clock back to the time before the Enlightenment and rejecting the insights of the modern age. The positive aspects of modernity are to be acknowledged unreservedly: we are all grateful for the marvellous possibilities that it has opened up for mankind and for the progress in humanity that has been granted to us. The scientific ethos, moreover, is —as you yourself mentioned, Magnificent Rector —the will to be obedient to the truth, and, as such, it embodies an attitude which belongs to the essential decisions of the Christian spirit. The intention here is not one of retrenchment or negative criticism, but of broadening our concept of reason and its application. While we rejoice in the new possibilities open to humanity, we also see the dangers arising from these possibilities and we must ask ourselves how we can overcome them. We will succeed in doing so only if reason and faith come together in a new way, if we overcome the self-imposed limitation of reason to the empirically falsifiable, and if we once more disclose its vast horizons. In this sense theology rightly belongs in the university and within the wide-ranging dialogue of sciences, not merely as a historical discipline and one of the human sciences, but precisely as theology, as inquiry into the rationality of faith.

Only thus do we become capable of that genuine dialogue of cultures and religions so urgently needed today. In the Western world it is widely held that only positivistic reason and the forms of philosophy based on it are universally valid. Yet the world's profoundly religious



cultures see this exclusion of the divine from the universality of reason as an attack on their most profound convictions. A reason which is deaf to the divine and which relegates religion into the realm of subcultures is incapable of entering into the dialogue of cultures. At the same time, as I have attempted to show, modern scientific reason with its intrinsically Platonic element bears within itself a question which points beyond itself and beyond the possibilities of its methodology. Modern scientific reason quite simply has to accept the rational structure of matter and the correspondence between our spirit and the prevailing rational structures of nature as a given, on which its methodology has to be based. Yet the question why this has to be so is a real question, and one which has to be remanded by the natural sciences to other modes and planes of thought - to philosophy and theology. For philosophy and, albeit in a different way, for theology, listening to the great experiences and insights of the religious traditions of humanity, and those of the Christian faith in particular, is a source of knowledge, and to ignore it would be an unacceptable restriction of our listening and responding. Here I am reminded of something Socrates said to Phaedo. In their earlier conversations, many false philosophical opinions had been raised, and so Socrates says: "It would be easily understandable if someone became so annoyed at all these false notions that for the rest of his life he despised and mocked all talk about being—but in this way he would be deprived of the truth of existence and would suffer a great loss".²⁷ [13] The West has long been endangered by this aversion to the questions which underlie its rationality, and can only suffer great harm thereby. The courage to engage the whole breadth of reason, and not the denial of its grandeur—this is the programme with which a theology grounded in Biblical faith enters into the debates of our time. "Not to act reasonably, not to act with *logos*, is contrary to the nature of God", said Manuel II, according to his Christian understanding of God, in response to his Persian interlocutor. It is to this great *logos*, to this breadth of reason, that we invite our partners in the dialogue of cultures. To rediscover it constantly is the great task of the university.

2. Lección magistral en el Aula Magna de la Universidad de Ratisbona, 12 de septiembre de 2006. Versión en español²⁸

VIAJE APOSTÓLICO DE SU SANTIDAD BENEDICTO XVI A MUNICH, ALTÖTTING Y RATISBONA (9-14 DE SEPTIEMBRE DE 2006)

ENCUENTRO CON EL MUNDO DE LA CULTURA

DISCURSO DEL SANTO PADRE

Universidad de Ratisbona

Martes 12 de septiembre de 2006

Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones

Eminencias;

²⁷ Cf. 90 c-d. For this text, cf. also R. Guardini, *Der Tod des Sokrates*, 5th edition, Mainz-Paderborn 1987, pp. 218-221.

²⁸ Negrita y cursiva añadidas para resaltar los párrafos objeto de la reciente controversia.



rectores magníficos;

excelencias;

ilustres señores; amables señoras:

Para mí es un momento emocionante encontrarme de nuevo en esta universidad y poder impartir una vez más una lección magistral. A la vez, mi pensamiento vuelve a aquellos años en los que, tras un hermoso período en el Instituto superior de Freising, inicié mi actividad de profesor académico en la universidad de Bonn. Era el año 1959, cuando la antigua universidad todavía tenía profesores ordinarios. Para las cátedras no existían ni asistentes ni dactilógrafos, pero en compensación había un contacto muy directo con los alumnos y sobre todo entre los profesores. Nos reuníamos antes y después de las clases en las salas de los profesores. Los contactos con los historiadores, los filósofos, los filólogos y naturalmente también entre las dos facultades teológicas eran muy estrechos. Una vez cada semestre había un *dies academicus*, en el que los profesores de todas las facultades se presentaban ante los estudiantes de toda la universidad, haciendo así posible una experiencia de *universitas* —algo a lo que hace poco también ha aludido usted, señor rector—; es decir, la experiencia de que nosotros, a pesar de todas las especializaciones, que a veces nos impiden comunicarnos entre nosotros, formamos un todo y trabajamos en el todo de la única razón con sus diferentes dimensiones, colaborando así también en la responsabilidad común por el recto uso de la razón. Se trataba de una experiencia viva.

Sin duda, la universidad también se sentía orgullosa de sus dos facultades teológicas. Estaba claro que también ellas, interrogándose sobre la racionalidad de la fe, realizan un trabajo que necesariamente forma parte del "todo" de la *universitas scientiarum*, aunque no todos podían compartir la fe, por cuya correlación con la razón común se esfuerzan los teólogos. Esta cohesión interior en el cosmos de la razón no se alteró ni siquiera cuando, en cierta ocasión, se supo que uno de los profesores había dicho que en nuestra universidad había algo extraño: dos facultades que se ocupaban de algo que no existía, de Dios. En el conjunto de la universidad existía la convicción, que nadie ponía en discusión, de que incluso frente a un escepticismo tan radical seguía siendo necesario y razonable interrogarse sobre Dios por medio de la razón y que se debía hacer en el contexto de la tradición de la fe cristiana.

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

En el séptimo coloquio (διάλεξις, controversia) editado por el profesor Khoury, el emperador toca el tema de la "yihad", la guerra santa. Seguramente el emperador sabía que en la *sura 2, 256* está escrito: "Ninguna constricción en las cosas de fe". Según dicen



los expertos, es una de las *suras* del período inicial, en el que Mahoma mismo aún no tenía poder y estaba amenazado. Pero, naturalmente, el emperador conocía también las disposiciones, desarrolladas sucesivamente y fijadas en el Corán, acerca de la guerra santa.

Sin detenerse en detalles, como la diferencia de trato entre los que poseen el "Libro" y los "incrédulos", con una brusquedad que nos sorprende, se dirige a su interlocutor simplemente con la pregunta central sobre la relación entre religión y violencia en general, diciendo: "*Muéstrame también lo que Mahoma ha traído de nuevo, y encontrarás solamente cosas malas e inhumanas, como su directriz de difundir por medio de la espada la fe que predicaba*".

El emperador, después de pronunciarse de un modo tan duro, explica luego minuciosamente las razones por las cuales la difusión de la fe mediante la violencia es algo irracional. La violencia está en contraste con la naturaleza de Dios y la naturaleza del alma.

Dios no se complace con la sangre [—dice—]; no actuar según la razón (σὺν λόγῳ) es contrario a la naturaleza de Dios. La fe es fruto del alma, no del cuerpo. Por tanto, quien quiere llevar a otra persona a la fe necesita la capacidad de hablar bien y de razonar correctamente, y no recurrir a la violencia ni a las amenazas. [...] Para convencer a un alma razonable no hay que recurrir al propio brazo ni a instrumentos contundentes ni a ningún otro medio con el que se pueda amenazar de muerte a una persona.

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

Aquí se abre, en la comprensión de Dios y por tanto en la realización concreta de la religión, un dilema que hoy nos plantea un desafío muy directo. La convicción de que actuar contra la razón está en contradicción con la naturaleza de Dios, ¿es solamente un pensamiento griego o vale siempre y por sí mismo? Pienso que en este punto se manifiesta la profunda concordancia entre lo que es griego en el mejor sentido y lo que es fe en Dios según la Biblia.

Modificando el primer versículo del libro del Génesis, el primer versículo de toda la sagrada Escritura, san Juan comenzó el prólogo de su Evangelio con las palabras: "En el principio existía el λόγος". Esta es exactamente la palabra que usa el emperador: Dios actúa σὺν λόγῳ, *con logos*. *Logos* significa tanto razón como palabra, una razón que es creadora y capaz de comunicarse, pero precisamente como razón. Así san Juan nos dio la palabra conclusiva sobre el concepto bíblico de Dios, la palabra en la que todos los caminos a menudo arduos y tortuosos de la fe bíblica alcanzan su meta, encuentran su síntesis.

En el principio existía el *logos*, y el *logos* es Dios, nos dice el evangelista. El encuentro entre el mensaje bíblico y el pensamiento griego no era una simple casualidad. La visión de



san Pablo, ante quien se habían cerrado los caminos de Asia y que en sueños vio un macedonio que le suplicaba: "Pasa a Macedonia y ayúdanos" (cf. *Hch* 16, 6-10), puede interpretarse como una "condensación" de la necesidad intrínseca de un acercamiento entre la fe bíblica y la filosofía griega.

En realidad, este acercamiento ya había comenzado desde hacía mucho tiempo. Ya el nombre misterioso de Dios, pronunciado desde la zarza ardiente, que distingue a este Dios del conjunto de las divinidades con múltiples nombres afirmando sólo su "Yo soy", su ser, en comparación con el mito es una respuesta con la que está en íntima analogía el intento de Sócrates de vencer y superar al mito mismo. El proceso iniciado junto a la zarza alcanza, dentro del Antiguo Testamento, una nueva madurez durante el destierro, donde el Dios de Israel, entonces privado de la tierra y del culto, se anuncia como el Dios del cielo y de la tierra, presentándose con una simple fórmula que prolonga las palabras de la zarza: "Yo soy".

Juntamente con este nuevo conocimiento de Dios se da una especie de ilustración, que se expresa drásticamente con la burla de las divinidades que no son sino obra de las manos del hombre (cf. *Sal* 115). De este modo, a pesar de toda la dureza del desacuerdo con los soberanos helenísticos, que querían obtener con la fuerza la adecuación al estilo de vida griego y a su culto idolátrico, la fe bíblica, durante la época helenística, salía interiormente al encuentro de lo mejor del pensamiento griego, hasta llegar a un contacto recíproco que después se dio especialmente en la literatura sapiencial tardía.

Hoy sabemos que la traducción griega del Antiguo Testamento, realizada en Alejandría —la Biblia de los "Setenta"—, es algo más que una simple traducción del texto hebreo (sobre la cual habría que dar quizá un juicio poco positivo): en efecto, es un testimonio textual en sí mismo y un importante paso específico de la historia de la Revelación, en el cual se realizó este encuentro de un modo que tuvo un significado decisivo para el nacimiento del cristianismo y su divulgación. En el fondo, se trata del encuentro entre fe y razón, entre auténtica ilustración y religión. Partiendo verdaderamente de la íntima naturaleza de la fe cristiana y, al mismo tiempo, de la naturaleza del pensamiento griego ya fundido con la fe, Manuel II podía decir: No actuar "con el *logos*" es contrario a la naturaleza de Dios.

Por honradez, en este punto es preciso anotar que, en la tardía Edad Media, en la teología se desarrollaron tendencias que rompen esta síntesis entre espíritu griego y espíritu cristiano. En contraposición al así llamado intelectualismo agustiniano y tomista, con Juan Duns Escoto comenzó un planteamiento voluntarista que, tras sucesivos desarrollos, llevó al final a la afirmación de que sólo conoceríamos de Dios la *voluntas ordinata*. Más allá de esta existiría la libertad de Dios, en virtud de la cual él habría podido crear y hacer también lo contrario de todo lo que efectivamente ha hecho.

Aquí se perfilan posiciones que, sin lugar a dudas, pueden acercarse a las de Ibn Hazm y podrían llevar incluso a la imagen de un Dios arbitrario, que no está vinculado ni siquiera a la verdad y al bien. La trascendencia y la diversidad de Dios se acentúan de una manera tan exagerada, que incluso nuestra razón, nuestro sentido de la verdad y del bien dejan de ser un auténtico espejo de Dios, cuyas posibilidades abismales permanecen para nosotros eternamente inalcanzables y escondidas tras sus decisiones efectivas.

En contraposición a esa visión, la fe de la Iglesia se ha atenido siempre a la convicción de que entre Dios y nosotros, entre su eterno Espíritu creador y nuestra razón creada, existe una verdadera analogía, en la que ciertamente —como dice el IV concilio de Letrán, en el año 1215— las diferencias son infinitamente más grandes que las semejanzas, pero a pesar de ello



no llegan a abolir la analogía y su lenguaje. Dios no se hace más divino por el hecho de que lo alejemos de nosotros con un voluntarismo puro e impenetrable; el Dios verdaderamente divino es el Dios que se ha manifestado como *logos* y ha actuado y actúa como *logos* lleno de amor por nosotros. Ciertamente el amor, como dice san Pablo, "rebas" el conocimiento y por eso es capaz de percibir más que el simple pensamiento (cf. *Ef* 3, 19); sin embargo, sigue siendo el amor del Dios-*Logos*, por lo cual el *λατρεία*, un culto que el culto cristiano, como dice también san Pablo, es *λογική* concuerda con el Verbo eterno y con nuestra razón (cf. *Rm* 12, 1).

Este acercamiento interior recíproco, que se ha dado entre la fe bíblica y el planteamiento filosófico del pensamiento griego, es un dato de importancia decisiva no sólo desde el punto de vista de la historia de las religiones, sino también desde el de la historia universal, un dato que se nos impone también hoy. Teniendo en cuenta este encuentro, no es sorprendente que el cristianismo, a pesar de su origen y de cierto importante desarrollo en Oriente, haya encontrado por fin su huella históricamente decisiva en Europa. Podemos expresarlo también al contrario: este encuentro, al que se une sucesivamente el patrimonio de Roma, creó a Europa y permanece como fundamento de lo que, con razón, se puede llamar Europa.

A la tesis según la cual el patrimonio griego, críticamente purificado, forma parte integrante de la fe cristiana se opone la pretensión de la deshelenización del cristianismo, pretensión que desde el inicio de la época moderna domina cada vez más la investigación teológica. Si se analiza con esmero, se pueden observar tres oleadas en el programa de la deshelenización: aunque están vinculadas entre sí, son claramente distintas la una de la otra en sus motivaciones y en sus objetivos.

La deshelenización surge al inicio en conexión con los postulados de la Reforma del siglo XVI. Considerando la tradición de las escuelas teológicas, los reformadores se veían ante una sistematización de la fe condicionada totalmente por la filosofía, es decir, ante una determinación de la fe desde el exterior en virtud de una manera de pensar que no derivaba de ella. Así la fe ya no aparecía como palabra histórica viva, sino como un elemento insertado en la estructura de un sistema filosófico.

La *sola Scriptura*, en cambio, busca la forma pura primordial de la fe, tal como está presente originariamente en la Palabra bíblica. La metafísica se presenta como un presupuesto que deriva de otra fuente, de la que es preciso liberar la fe para que vuelva a ser totalmente lo que era. Con su afirmación de que había tenido que renunciar a pensar para dejar espacio a la fe, Kant actuó según este programa con un radicalismo que los reformadores no pudieron prever. De este modo, ancló la fe exclusivamente en la razón práctica, negándole el acceso a toda la realidad.

La teología liberal de los siglos XIX y XX aportó una segunda oleada en el programa de la deshelenización; su representante más destacado es Adolf von Harnack. En mis años de estudio y en los primeros años de mi actividad académica, este programa ejercía un gran influjo también en la teología católica. Como punto de partida se utilizaba la distinción que Pascal hizo entre el Dios de los filósofos y el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. En mi discurso inaugural en Bonn, en 1959, traté de afrontar este asunto y no quiero repetir aquí todo lo que dije en aquella ocasión, pero me gustaría tratar de poner de relieve, al menos brevemente, la novedad que caracterizaba esta segunda oleada de deshelenización con respecto a la primera.

La idea central de Harnack era sencillamente volver al hombre Jesús y a su mensaje fundamental, anterior a todas las elucubraciones de la teología y, precisamente, también antes



de las helenizaciones: este mensaje fundamental constituiría la verdadera culminación del desarrollo religioso de la humanidad. Jesús habría acabado con el culto sustituyéndolo con la moral. En definitiva, se presentaba a Jesús como padre de un mensaje moral humanitario.

El objetivo de Harnack, en el fondo, era hacer que el cristianismo estuviera en armonía con la razón moderna, precisamente librándolo de elementos aparentemente filosóficos y teológicos, como por ejemplo la fe en la divinidad de Cristo y en la trinidad de Dios. En este sentido, la exégesis histórico-crítica del Nuevo Testamento, en su visión, volvió a situar la teología en el cosmos de la universidad: para Harnack, la teología es algo esencialmente histórico y, por tanto, estrictamente científico. Lo que investiga sobre Jesús mediante la crítica es, por decirlo así, expresión de la razón práctica y en consecuencia también se puede sostener en el conjunto de la universidad.

En el trasfondo subyace la autolimitación moderna de la razón, expresada de un modo clásico en las "críticas" de Kant, pero mientras tanto radicalizada ulteriormente por el pensamiento de las ciencias naturales. Este concepto moderno de la razón se basa, por decirlo brevemente, en una síntesis entre platonismo (cartesianismo) y empirismo, confirmada por el éxito de la técnica.

Por una parte, se presupone la estructura matemática de la materia, por decirlo así, su racionalidad intrínseca, que hace posible comprenderla y utilizarla en su eficacia práctica: este presupuesto de fondo es, por decirlo así, el elemento platónico en el concepto moderno de la naturaleza. Por otra, se trata de la posibilidad de explotar la naturaleza para nuestros propósitos, y en este caso sólo la posibilidad de controlar la verdad o la falsedad a través de la experimentación puede llevar a la certeza decisiva. El peso entre los dos polos, dependiendo de las circunstancias, puede estar más en uno que en otro. Un pensador tan fuertemente positivista como J. Monod se declaró platónico convencido.

Esto implica dos orientaciones fundamentales para nuestra cuestión. Sólo el tipo de certeza que deriva de la sinergia de matemática y método empírico puede considerarse científica. Lo que pretenda ser ciencia tiene que confrontarse con este criterio. De este modo, también las ciencias referidas al hombre, como la historia, la psicología, la sociología y la filosofía, trataban de acercarse a este canon de valor científico. Por lo demás, para nuestras reflexiones es importante constatar que el método como tal excluye el problema de Dios, presentándolo como un problema a-científico o pre-científico. Pero así nos encontramos ante una reducción del ámbito de la ciencia y de la razón que es preciso poner en discusión.

Volveré más tarde sobre este asunto. Por el momento basta tener presente que en un intento, a la luz de esta perspectiva, de conservar a la teología el carácter de disciplina "científica", del cristianismo no quedaría más que un miserable fragmento. Pero debemos decir más: si la ciencia en su conjunto es sólo esto, entonces el hombre mismo sufriría una reducción, pues los interrogantes propiamente humanos, es decir, "de dónde" viene y "a dónde" va, los interrogantes de la religión y de la ética, no pueden encontrar lugar en el espacio de la razón común descrita por la "ciencia" entendida de este modo y tienen que desplazarse al ámbito de lo subjetivo. El sujeto, basándose en su experiencia, decide lo que considera sostenible en el ámbito religioso, y la "conciencia" subjetiva se convierte, en definitiva, en la única instancia ética.

Sin embargo, de este modo la ética y la religión pierden su poder de crear una comunidad y se convierten en un asunto totalmente personal. La situación que se crea es peligrosa para la humanidad, como se puede constatar en las patologías que amenazan a la religión y la razón,



patologías que necesariamente deben explotar cuando la razón se reduce hasta tal punto que las cuestiones de la religión y la ética ya no le interesan. Lo que queda de esos intentos de construir una ética partiendo de las reglas de la evolución, de la psicología o de la sociología, es simplemente insuficiente.

Antes de llegar a las conclusiones a las que lleva todo este razonamiento, quiero referirme brevemente a la tercera oleada de la deshelenización, que se está difundiendo actualmente. Teniendo en cuenta el encuentro entre múltiples culturas, se suele decir hoy que la síntesis con el helenismo, realizada en la Iglesia antigua, fue una primera inculturación, que no debería ser vinculante para las demás culturas. Estas deberían tener derecho a volver atrás hasta el punto anterior a esa inculturación, para descubrir el mensaje fundamental del Nuevo Testamento e inculturarlo de nuevo en sus ambientes particulares.

Esta tesis no está totalmente equivocada, pero es torpe e imprecisa. En efecto, el Nuevo Testamento fue escrito en griego e implica el contacto con el espíritu griego, un contacto que había madurado en el desarrollo precedente del Antiguo Testamento. Ciertamente, en el proceso de formación de la Iglesia antigua hay elementos que no deben integrarse en todas las culturas. Sin embargo, las decisiones fundamentales que atañen precisamente a la relación de la fe con la búsqueda de la razón humana forman parte de la fe misma y son sus desarrollos, acordes con su naturaleza.

Así llego a la conclusión. Este intento, realizado sólo a grandes rasgos, de crítica de la razón moderna desde su interior, de ninguna manera incluye la opinión de que hay que regresar al período anterior a la Ilustración, rechazando las convicciones de la época moderna. Se debe reconocer sin reservas lo que tiene de positivo el desarrollo moderno del espíritu: todos nos sentimos agradecidos por las maravillosas posibilidades que ha abierto al hombre y por los progresos que se han logrado en el campo humano.

Por lo demás, la ética de la investigación científica —como ha aludido usted, rector magnífico—, debe implicar una voluntad de obediencia a la verdad y, por tanto, debe ser expresión de una actitud que forma parte de las decisiones esenciales del espíritu cristiano. Por consiguiente, nuestra intención no es retirarnos o hacer una crítica negativa, sino ampliar nuestro concepto de razón y de su uso. Porque, mientras nos alegramos por las nuevas posibilidades abiertas a la humanidad, también vemos los peligros que emergen de estas posibilidades y debemos preguntarnos cómo podemos evitarlos. Sólo lo lograremos si la razón y la fe se vuelven a encontrar unidas de un modo nuevo, si superamos la limitación, autodecretada, de la razón a lo que se puede verificar con la experimentación, y le abrimos nuevamente toda su amplitud. En este sentido, la teología, no sólo como disciplina histórica y ciencia humana, sino como teología auténtica, es decir, como ciencia que se interroga sobre la razón de la fe, debe encontrar espacio en la universidad y en el amplio diálogo de las ciencias.

Sólo así se puede entablar un auténtico diálogo entre las culturas y las religiones, un diálogo que necesitamos con urgencia. En el mundo occidental está muy difundida la opinión según la cual sólo la razón positivista y las formas de la filosofía derivadas de ella son universales. Pero las culturas profundamente religiosas del mundo consideran que precisamente esta exclusión de lo divino de la universalidad de la razón constituye un ataque a sus convicciones más íntimas. Una razón que sea sorda a lo divino y que relegue la religión al ámbito de las subculturas, es incapaz de entrar en el diálogo de las culturas. Con todo, como he tratado de demostrar, la razón moderna propia de las ciencias naturales, con su elemento platónico intrínseco, conlleva un interrogante que la trasciende, como trasciende las posibilidades de su método.



La razón moderna tiene que aceptar sencillamente la estructura racional de la materia y la correspondencia entre nuestro espíritu y las estructuras racionales que actúan en la naturaleza como un dato de hecho, en el que se basa su método. Pero de hecho se plantea la pregunta sobre el porqué de este dato, y las ciencias naturales deben dejar que respondan a ella otros niveles y otros modos de pensar, es decir, la filosofía y la teología.

Para la filosofía y, de modo diferente, para la teología, escuchar las grandes experiencias y convicciones de las tradiciones religiosas de la humanidad, especialmente las de la fe cristiana, constituye una fuente de conocimiento; no aceptar esta fuente de conocimiento sería una grave limitación de nuestra escucha y nuestra respuesta.

Aquí me vienen a la mente unas palabras que Sócrates dijo a Fedón. En los diálogos anteriores se habían referido muchas opiniones filosóficas erróneas; y entonces Sócrates dice: "Sería fácilmente comprensible que alguien, a quien le molestaran todas estas opiniones erróneas, desdeñara durante el resto de su vida y se burlara de toda conversación sobre el ser; pero de esta forma renunciaría a la verdad de la existencia y sufriría una gran pérdida".

Occidente, desde hace mucho, está amenazado por esta aversión contra los interrogantes fundamentales de su razón, y así sólo puede sufrir una gran pérdida. La valentía para abrirse a la amplitud de la razón, y no la negación de su grandeza, es el programa con el que una teología comprometida en la reflexión sobre la fe bíblica entra en el debate de nuestro tiempo. "No actuar según la razón, no actuar con el *logos*, es contrario a la naturaleza de Dios", dijo Manuel II, partiendo de su imagen cristiana de Dios, respondiendo a su interlocutor persa. En el diálogo de las culturas invitamos a nuestros interlocutores a este gran *logos*, a esta amplitud de la razón. Redescubrirla constantemente nosotros mismos es la gran tarea de la universidad.

NOTA

El Santo Padre desea publicar más adelante una redacción del mismo enriquecida con notas. Por tanto, la actual debe considerarse provisional

3. Discurso del Papa a exponentes islámicos y a embajadores de países de mayoría islámica²⁹

Publicamos el discurso que dirigió Benedicto XVI este lunes al recibir en la residencia pontificia de Castel Gandolfo a los exponentes de las comunidades musulmanas en Italia y a los embajadores de los países de mayoría islámica acreditados ante la Santa Sede. En el encuentro participó el cardenal Paul Poupard, presidente del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso.

Señor cardenal,

señoras y señores embajadores,

²⁹ Traducción del original francés distribuida por la Santa Sede © Copyright 2006 - Libreria Editrice Vaticana. *Zenit.org*, Castelgandolfo, 25 septiembre 2006.



queridos amigos musulmanes:

Con mucho gusto os doy la bienvenida en este encuentro que he deseado con el objetivo de consolidar los lazos de amistad y de solidaridad entre la Santa Sede y a las comunidades musulmanas del mundo. Doy las gracias al señor cardenal Paul Poupard, presidente del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, por las palabras que me acaba de dirigir, así como a todos vosotros por haber respondido a mi invitación.

Las circunstancias que han suscitado nuestro encuentro son bien conocidas. Ya he tenido la oportunidad de hablar de ello en la semana pasada. En este contexto particular, quisiera hoy volver a expresar toda la estima y el profundo respeto que siento por los creyentes musulmanes, recordando las afirmaciones del Concilio Vaticano II que para la Iglesia católica constituyen la “*Charta Magna*” del diálogo islámico-cristiano:

La Iglesia mira también con aprecio a los musulmanes que adoran al único Dios, viviente y subsistente, misericordioso y todo poderoso, Creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres, a cuyos ocultos designios procuran someterse con toda el alma como se sometió a Dios Abraham, a quien la fe islámica mira con complacencia³⁰.

Situándome con decisión en esta perspectiva, desde el inicio de mi pontificado he tenido la ocasión de manifestar mi deseo de seguir estableciendo puentes de amistad con los seguidores de todas las religiones, manifestando particularmente mi aprecio por el crecimiento del diálogo entre musulmanes y cristianos³¹.

Como subrayé en Colonia, el año pasado, “el diálogo interreligioso e intercultural entre cristianos y musulmanes no puede reducirse a una opción temporánea. En efecto, es una necesidad vital, de la cual depende en gran parte nuestro futuro”³².

En un mundo caracterizado por el relativismo y que con demasiada frecuencia excluye la trascendencia de la universalidad de la razón necesitamos imperativamente un auténtico diálogo entre las religiones y entre las culturas capaz de ayudarnos a superar juntos todas las tensiones, con un espíritu de colaboración fecunda.

Continuando la obra emprendida por mi predecesor, el Papa Juan Pablo II, deseo por tanto vivamente que las relaciones de confianza, que se han desarrollado entre cristianos y musulmanes desde hace numerosos años, no sólo continúen, sino que se desarrollen en un espíritu de diálogo sincero y respetuoso, fundado en un conocimiento recíproco cada vez más verdadero que, con alegría, reconoce los valores religiosos que tenemos en común y que, con lealtad, respeta las diferencias.

El diálogo interreligioso e intercultural es una necesidad para construir juntos el mundo de paz y de fraternidad ardientemente deseado por todos los hombres de buena voluntad. En este sentido, nuestros contemporáneos esperan de nosotros un testimonio elocuente para mostrar a todos el valor de la dimensión religiosa de la existencia.

Fieles a las enseñanzas de sus propias tradiciones religiosas, cristianos y musulmanes tienen que aprender a trabajar juntos, como ya sucede con diversas experiencias comunes, para evitar toda forma de intolerancia y oponerse a toda manifestación de violencia; y

³⁰ Declaración “*Nostra Aetate*”, n.3

³¹ Cf. Discurso a los representantes de las iglesias y comunidades cristianas y de otras religiones no cristianas, 25 de abril de 2005.

³² Discurso a los representantes de algunas comunidades musulmanas, 20 de agosto de 2005



nosotros, autoridades religiosas y responsables políticos tenemos, que guiarles y alentarles en esta dirección. En efecto,

si en el transcurso de los siglos surgieron no pocas desavenencias y enemistades entre cristianos y musulmanes, el Sagrado Concilio exhorta a todos a que, olvidando lo pasado, procuren y promuevan unidos la justicia social, los bienes morales, la paz y la libertad para todos los hombres³³.

Por tanto, las lecciones del pasado tienen que ayudarnos a buscar caminos de reconciliación para vivir en el respeto de la identidad y de la libertad de cada quien, de cara a una colaboración fecunda al servicio de toda la humanidad. Como declaraba el Papa Juan Pablo II en su memorable discurso a los jóvenes en Casablanca (Marruecos), “el respeto y el diálogo exigen la reciprocidad en todos los campos, sobre todo en lo que afecta a las libertades fundamentales y más en particular a la libertad religiosa. Favorecen la paz y el entendimiento entre los pueblos” (n. 5).

Queridos amigos: estoy profundamente convencido de que, en la situación que hoy atraviesa el mundo, es un imperativo el que cristianos y musulmanes se comprometan juntos para afrontar los nuevos desafíos que se plantean a la humanidad, en particular, los que afectan a la defensa y a la promoción de la dignidad del ser humano, así como a los derechos que de ella se derivan. Cuando aumentan las amenazas contra el hombre y la paz, cristianos y musulmanes manifiestan su obediencia al Creador, que quiere que todos vivan con la dignidad que les ha otorgado, reconociendo el carácter central de la persona y trabajando con perseverancia para que su vida siempre sea respetada.

Queridos amigos: deseo de todo corazón que Dios misericordioso guíe nuestros pasos por los caminos de una comprensión recíproca cada vez más verdadera. En el momento en el que los musulmanes comienzan el itinerario espiritual de Ramadán, les hago llegar mis mejores deseos, esperando que el Todopoderoso les conceda una vida serena y tranquila. ¡Que el Dios de la paz os llene con la abundancia de sus bendiciones, al igual que a las comunidades que vosotros representáis!

4. “Benedicto XVI visitará Turquía del 28 de noviembre al 1 de diciembre, según confirma este lunes la Santa Sede”, 16 de octubre de 2006³⁴

Benedicto XVI visitará Turquía del 28 de noviembre al 1 de diciembre de 2006, según ha confirmado este lunes la Oficina de Prensa de la Santa Sede.

Un comunicado explica que el viaje tiene lugar como respuesta a la invitación del presidente de la República Turca, Ahmet Necdet Sezer.

El Papa aterrizará procedente de Roma en la capital, Ankara el 28 de noviembre.

Al día siguiente, visitará Esmirna (o İzmir), la tercera ciudad más grande del país, conocida como “La perla del Egeo”; y Éfeso, ciudad en la que vivió y estuvo cautivo san Pablo de Tarso, así como san Juan, el evangelista, acompañado, según la tradición por la Virgen María.

³³ Declaración “*Nostra Aetate*”, n.3

³⁴ <http://www.zenit.org>, Ciudad del Vaticano, lunes, 16 octubre 2006.



Ese mismo día llegará a Estambul, la antigua Constantinopla, donde permanecerá hasta el 1 de diciembre. De este modo, el pontífice cumplirá con el objetivo original de su viaje: responder a la invitación del patriarca ecuménico Bartolomé I para participar en la fiesta del patrono de ese patriarcado, San Andrés, que se celebra el 30 de noviembre.

Benedicto XVI, como ha explicado desde el inicio de su pontificado, tiene entre sus prioridades la promoción del diálogo ecuménico.

Según ha declarado en días pasados a *Zenit* el vicario apostólico de Anatolia, el obispo Luigi Padovese, la visita podría ser una ocasión insustituible para hacer un discurso claro sobre las relaciones entre Islam y cristianismo.

La Santa Sede sólo ha publicado las etapas del viaje. Más tarde se publicará el programa detallado.

Turquía es una república democrática, laica y constitucional, cuyo sistema político fue establecido en 1923. De sus más 70 millones de habitantes, el 99% son musulmanes, en su mayoría sunnís. Los católicos son el 0,05%.

5. Declaración del cardenal Bertone, nuevo secretario de Estado, sobre las reacciones islámicas al discurso pronunciado por Benedicto XVI en Ratisbona³⁵

A raíz de las reacciones musulmanas ante algunos pasajes del discurso del Papa Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona, el cardenal Tarcisio Bertone, secretario de Estado, ha publicado este sábado la declaración siguiente:

La posición del Papa sobre el Islam está sin lugar a dudas expresada en el documento del Concilio Vaticano II *Nostra Aetate*:

La Iglesia mira con aprecio a los musulmanes que adoran al único Dios, viviente y subsistente, misericordioso y todo poderoso, Creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres, a cuyos ocultos designios procuran someterse con toda el alma como se sometió a Dios Abraham, a quien la fe islámica mira con complacencia. Veneran a Jesús como profeta, aunque no lo reconocen como Dios; honran a María, su Madre virginal, y a veces también la invocan devotamente. Esperan, además, el día del juicio, cuando Dios remunerará a todos los hombres resucitados. Por ello, aprecian además el día del juicio, cuando Dios remunerará a todos los hombres resucitados. Por tanto, aprecian la vida moral, y honran a Dios sobre todo con la oración, las limosnas y el ayuno³⁶.

La opción del Papa a favor del diálogo interreligioso e intercultural es asimismo inequívoca. En el encuentro con los representantes de algunas comunidades musulmanas en Colonia, el 20 de agosto de 2005, dijo que este diálogo entre cristianos y musulmanes “no puede reducirse a una opción temporal”, añadiendo: “Las lecciones del pasado tienen que servirnos para evitar que se repitan los mismos errores. Queremos buscar los caminos de la reconciliación y aprender a vivir respetando la identidad del otro”.

³⁵ Traducción del original italiano realizada por *Zenit*, Ciudad del Vaticano, sábado, 16 septiembre 2006, en <http://www.zenit.org>.

³⁶ Declaración del Concilio Vaticano II *Nostra Aetate* nº 3.



Por lo que se refiere al juicio del emperador bizantino Manuel II Paleólogo, citado por él en el discurso de Ratisbona, el Santo Padre no pretendía ni pretende de ningún modo asumirlo, sólo lo ha utilizado como una oportunidad para desarrollar en un contexto académico y según resulta de una atenta lectura del texto, algunas reflexiones sobre el tema de la relación entre religión y violencia en general y concluir con **un claro y radical rechazo de la motivación religiosa de la violencia, independientemente de donde proceda**. Vale la pena recordar lo que el mismo Benedicto XVI afirmó recientemente en el mensaje conmemorativo del vigésimo aniversario del encuentro interreligioso de oración por la paz convocado por su predecesor Juan Pablo II en Asís, en octubre de 1986:

Las manifestaciones de violencia no pueden atribuirse a la religión en cuanto tal, sino a los límites culturales con las que se vive y desarrolla en el tiempo... De hecho, testimonios del íntimo lazo que se da entre la relación con Dios y la ética del amor se registran en todas las grandes tradiciones religiosas.

Por tanto, el Santo Padre está profundamente apenado por el hecho de que algunos pasajes de su discurso hayan podido parecer ofensivos para la sensibilidad de creyentes musulmanes y hayan sido interpretados de una manera que no corresponde de ninguna manera a sus intenciones. Por otra parte, ante la ferviente religiosidad de los creyentes musulmanes ha advertido a la cultura occidental secularizada para que evite “el desprecio de Dios y el cinismo que considera la ridiculización de lo sagrado como un derecho de la libertad”.

Al confirmar su respeto y estima por quienes profesan el Islam, el Papa desea que se les ayude a comprender en su justo sentido sus palabras para que, una vez superado este momento difícil, se refuerce el testimonio en el “único Dios, viviente y subsistente, misericordioso y todo poderoso, Creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres” y la colaboración para promover y defender “unidos la justicia social, los bienes morales, la paz y la libertad para todos los hombres” (*Nostra Aetate*, n. 3).

6. El Vaticano aclara interpretaciones de las palabras del Papa sobre el Islam³⁷

Publicamos la declaración que entregó a los periodistas en la tarde de este jueves el director de la Oficina de Prensa de la Santa Sede, el padre Federico Lombardi, S.J., sobre las interpretaciones de algunos pasajes del discurso que el Papa Benedicto XVI pronunció en la Universidad de Ratisbona el 12 de septiembre.

A propósito de las reacciones de algunos representantes musulmanes acerca de ciertos pasajes del discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona, es oportuno observar que, como se desprende de una atenta lectura del texto, lo que interesa al Santo Padre es un rechazo claro y radical de la motivación religiosa de la violencia.

Desde luego, no era intención del Santo Padre llevar a cabo un estudio profundo sobre la *yihad* y sobre el pensamiento musulmán en ese sentido, y mucho menos ofender la sensibilidad de los creyentes musulmanes.

Al contrario, en los discursos del Santo Padre aparece con claridad la advertencia, dirigida a la cultura occidental, de que se evite “el desprecio de Dios y el cinismo que considera la irrisión de lo sagrado un derecho de la libertad” (discurso del 10 de septiembre),

³⁷ *Zenit*, Ciudad del Vaticano, viernes, 15 septiembre 2006, en <http://www.zenit.org>.



la justa consideración de la dimensión religiosa es efectivamente una premisa esencial para un diálogo fructuoso con las grandes culturas y religiones del mundo.

Así, en las conclusiones del discurso en la Universidad de Ratisbona, Benedicto XVI afirmó: “Las culturas profundamente religiosas del mundo ven en la exclusión de lo divino de la universalidad de la razón un ataque a sus convicciones más arraigadas. Una razón que frente a lo divino es sorda y relega la religión al ámbito de una cultura de segundo grado es incapaz de integrarse en el diálogo de las culturas”.

Por lo tanto, queda clara la voluntad del Santo Padre de cultivar una actitud de respeto y diálogo hacia las otras religiones y culturas, evidentemente también hacia el Islam.

7. Encuentro ecuménico de su viaje a Baviera en la catedral de Ratisbona.³⁸

Publicamos el discurso que pronunció Benedicto XVI este martes en la tarde al participar en la celebración ecuménica de las Vísperas en la catedral de Ratisbona. En el encuentro participaron representantes de las diferentes iglesias y comunidades eclesiales de Baviera, en particular, representantes de la Iglesia luterana y ortodoxa de Baviera.

Queridos hermanos y hermanas en Cristo:

Nos hemos reunido aquí —cristianos ortodoxos, católicos y protestantes— para cantar juntos una alabanza vespertina a Dios. En el corazón de esta liturgia están los salmos, en los que la Antigua y la Nueva Alianza se unen y nuestra oración se une a la del Israel creyente que vive en la esperanza. Esta es una hora de gratitud porque podemos rezar juntos y, de esta manera, dirigimos al Señor, al mismo tiempo que crecemos en unidad entre nosotros.

Entre quienes nos hemos reunido para las Vísperas de esta tarde, me gustaría saludar afectuosamente a los representantes de la Iglesia Ortodoxa. Siempre he considerado un don especial de la Divina Providencia que, como profesor en Bonn, pude conocer y amar a la Iglesia Ortodoxa, de manera personal, a través de dos jóvenes archimandritas: Stylianos Harkianakis y Damaskinos Papandreou, quienes después se convirtieron en metropolitanos. En Ratisbona, gracias a la iniciativa de monseñor Graber, se dieron algunos encuentros: durante el simposio de la “Spindlhof” y con la beca de los estudiantes que han estudiado aquí. Me alegra reconocer algunas caras familiares y renovar amistades tempranas. En algunos días, en Belgrado, se reanuda el diálogo teológico con el tema fundamental de la “koinonía” en los dos aspectos que la Primera Carta de Juan nos indica al principio del primer capítulo. Nuestra “koinonía” es sobretodo comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo en el Espíritu Santo; es la comunión con el Dios uno y trino, hecha posible por el Señor a través de su encarnación y la efusión del Espíritu. Esta comunión con Dios crea a su vez “koinonía” entre las personas, como participación en la fe de los Apóstoles, y por ello como comunión en la fe —una comunión que se “hace carne” en la Eucaristía y, trascendiendo todo límite, construye la Iglesia una (1 Juan 1,3). Espero y rezo para que estas discusiones sean fructíferas y para que la comunión con el Dios viviente que nos une, como nuestra propia comunión en la fe transmitida por los Apóstoles, crezca en profundidad y madurez hacia la total unidad, por la que el mundo pueda reconocer que Jesucristo es verdaderamente el Enviado de Dios, el Hijo

³⁸ *Zenit*, Ratisbona, miércoles, 13 septiembre 2006, en <http://www.zenit.org>.



de Dios, el Salvador del mundo (Juan 17, 21) “Para que el mundo crea”, debemos ser uno: la seriedad de este mandamiento debe animar nuestro diálogo.

Saludo también calurosamente a nuestros amigos de las diferentes tradiciones que proceden de la Reforma. Me vienen muchos recuerdos a la memoria: recuerdo a los amigos del círculo Jäger-Stählin, ya fallecidos, y estos recuerdos se mezclan con gratitud por nuestras presentes reuniones. Obviamente, pienso particularmente en los exigentes esfuerzos para alcanzar el consenso en la justificación. Recuerdo todas las etapas en este proceso, hasta la memorable reunión con el entonces Obispo Hanselmann aquí en Ratisbona, reunión que contribuyó decisivamente a llegar a la conclusión. Estoy muy complacido al ver que en el transcurso de este tiempo, el Consejo Metodista Mundial se ha adherido a la Declaración. El acuerdo sobre la justificación permanece como una importante tarea, aún por ser cumplida en su totalidad: en teología la justificación es un tema esencial, pero en la vida de los creyentes hoy en día —me parece— está apenas presente. Debido a los dramáticos eventos de nuestro tiempo, el perdón mutuo se experimenta con creciente urgencia, sin embargo hay poca percepción de nuestra necesidad fundamental del perdón de Dios, de nuestra justificación por Él. Nuestra conciencia moderna, por lo general no es consciente del hecho de que somos deudores ante Dios y que el pecado es una realidad que sólo puede ser vencida por iniciativa de Dios. Tras este debilitamiento del tema de la justificación y del perdón de los pecados está en último término el debilitamiento de nuestra relación con Dios. En este sentido, nuestra primera tarea consiste tal vez en redescubrir de una nueva manera al Dios vivo presente en nuestras vidas.

Escuchemos lo que San Juan nos decía hace unos momentos en la lectura bíblica. Me gustaría destacar tres afirmaciones presentes en este complejo como rico texto. El tema central de toda la carta aparece en el versículo 15: “Quien confiese que Jesús es el Hijo de Dios, Dios habita en él, y él en Dios”. Una vez más Juan expresa nuevamente, como hiciera en los versículos 2 y 3 del capítulo 4, la profesión de fe, la “*confessio*”, que en último término nos distingue como cristianos: fe en el hecho de que Jesús es el Hijo de Dios que se ha hecho carne. “A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, él lo ha contado”, así leemos al final del prólogo del cuarto evangelio (Jn 1,18).

Sabemos quién es Dios por medio de Jesucristo, el único que es Dios. Por medio de Él entramos en contacto con Dios. En este tiempo de encuentros interreligiosos somos fácilmente tentados a atenuar de alguna forma esa confesión central o inclusive a ocultarla. Pero de este modo no prestamos un servicio al encuentro o al diálogo. Sólo hacemos que Dios sea menos accesible a los demás y a nosotros mismos. Es importante que dialoguemos no sólo sobre fragmentos, sino sobre la plena imagen de Dios. Para lograrlo nuestra comunión personal con Cristo y nuestro amor por Él debe crecer y profundizarse. En esta confesión común, y en esta tarea común, no hay división entre nosotros. Y rezamos para que este fundamento común se fortalezca aún más.

Y así llegamos al segundo punto que me gustaría considerar. Se encuentra en el versículo 14, donde leemos: “Y hemos visto y damos testimonio que el Padre envió a su Hijo como el Salvador del mundo”. La palabra central en esta oración es damos testimonio, somos testimonios. La confesión tiene que convertirse en testigo. La raíz griega “*martyr*” nos hace pensar que un testigo de Cristo debe afirmar con la totalidad de su existencia, en la vida y en la muerte, el testimonio que da. El autor de la carta dice de sí mismo: “Hemos visto” (1,1). Porque ha visto puede dar testimonio. Esto presupone que también nosotros —las generaciones posteriores— seamos capaces de ver y de dar testimonio como personas que han visto. ¡Pidamos al Señor que podamos ver! ¡Ayudémonos los unos a los otros a desarrollar



esta capacidad, para que así podamos ayudar a ver a las personas de nuestro tiempo, para que ellos a su vez, por medio del mundo forjado por ellos mismos, descubran a Dios! A través de todas las barreras históricas que puedan percibir nuevamente a Jesús, el Hijo enviado por Dios, en quien vemos al Padre.

En el versículo 9 está escrito que Dios ha enviado a su Hijo al mundo para que tengamos vida. ¿No es el caso hoy en día que sólo a través de un encuentro con Jesucristo la vida se puede tornar verdaderamente vida? Ser testigo de Jesucristo significa por encima de todo dar testimonio de un determinado modo de vida. En un mundo lleno de confusión debemos nuevamente dar testimonio de los criterios que tornan la vida verdaderamente vida. Esta importante tarea, común a todos los cristianos, debe ser encarada con determinación. Es responsabilidad de los cristianos, hoy, hacer visibles los criterios que indican una vida justa, iluminadas para nosotros en Jesucristo. Él ha asumido en su vida todas las palabras de la Escritura: “Escuchadle” (Marcos 9,7).

Y así llegamos a la tercera palabra de nuestro texto (1 Juan 4,9), que me gustaría destacar: “*ágape*”, amor. Esta es la palabra clave de toda la carta y particularmente del trecho que hemos escuchado. “*Ágape*” no significa algo sentimental o algo grandioso; es algo totalmente sobrio y realista. Traté de explicar algo de esto en mi encíclica “*Deus caritas est*”. “*Ágape*” (Amor) es en verdad la síntesis de la Ley y los Profetas. En el amor todo “queda envuelto”, pero este todo debe ser cotidianamente “desarrollado”. En el versículo 16 de nuestro texto encontramos la maravillosa frase: “Conocemos y creemos el amor que Dios nos tiene”. ¡Sí, podemos creer en el amor! ¡Demos testimonio de nuestra fe de modo tal que brille y aparezca como el poder del amor, “para que el mundo crea” (Juan 17,21). ¡Amén!

8. El presidente de Alemania, protestante, da las gracias a Benedicto XVI por su magisterio en el discurso de bienvenida en Munich.³⁹

Publicamos el discurso de bienvenida que dirigió a Benedicto XVI el presidente de Alemania, Horst Köhler, que se confiesa protestante, este sábado en el aeropuerto internacional de Munich.

Santo Padre,

¡Bienvenido a su patria!

¡Bienvenido a Alemania!

Nos alegra muchísimo tenerle de nuevo entre nosotros.

Fue su deseo preferencial regresar en esta visita que comienza hoy a los lugares de su patria. Su lugar de nacimiento Marktl, su antigua sede episcopal, Munich, su antigua Universidad en Ratsibona. Usted se encontrará con su hermano y visitará la tumba de sus padres.

Me conmueve el que el “Supremo Pastor de la Iglesia Universal”, como dice uno de sus títulos, valore tanto como lo hace usted su origen y su patria.

³⁹ *Zenit*, Munich, lunes, 11 septiembre 2006, en <http://www.zenit.org>.



Origen y patria dejan sus marcas en todos nosotros: la palabra patria encierra mucho más que una mera definición territorial, Patria es una manera de vivir: costumbres, música y literatura, son convicciones, son una manera muy especial de estar en este mundo. Patria implica: relaciones humanas, amigos, colegas, miembros de la familia y en especial los padres y los hermanos. Cuando decimos: tenemos una patria también decimos: no existimos por nosotros mismos ni nos hemos hechos solos. Procedemos de otros y de lo Otro. Al decir que tenemos una patria, entonces también profesamos nuestra contingencia y la forma concreta que iba forjando nuestra vida.

Pero siempre las personas del mundo se han visto obligados a dejar su patria, por guerras o persecución, y muchos también porque de donde proceden no tienen con que vivir, no tienen una base para vivir y buscan un nuevo comienzo en el extranjero.

Así se van mezclando los pueblos, culturas y religiones como nunca jamás. Para que esto suceda de manera pacífica hace falta mucho más que antes el respeto y el reconocimiento del otro. Pero una convivencia pacífica sólo se dará cuando llegamos a una justa participación de todos en los bienes de esta tierra. Uno de sus antecesores, Pablo VI, lo expresó con la fórmula: “El desarrollo es el nuevo nombre de la paz”. Usted ha desarrollado este pensamiento en su encíclica, basándose en la Doctrina social de la Iglesia. Todos los hombres de buena voluntad se lo van a confirmar.

Santo Padre, aún recuerdo las imágenes de la Jornada mundial de la Juventud. Aquellos días ofrecieron un empuje fortísimo que siguen impulsándonos. Permítanme repetir y reforzar lo que dije en aquel entonces al saludarle: Las Iglesias alemanas tienen fuerzas y energías que enriquecen a todo el país. Esto se refiere en especial al trabajo con los jóvenes. Muchos jóvenes se comprometen gratuitamente y se entregan a otros desde sus convicciones más profundas y van encontrando y transmitiéndolo así de una manera muy sana.

Poco después de la Jornada Mundial de la Juventud fue muy importante para mí participar en el funeral del asesinado Hermano Roger, en Taizé, tan apreciado también por usted. Ahí me han impresionado el ambiente y el espíritu ecuménico. La presencia del Cardenal Kasper como celebrante principal fue para mí un signo esperanzador.

Santo Padre, especialmente en Alemania, que fue la cuna de la reforma evangélica, el deseo de muchos cristianos es un impulso decidido al entendimiento ecuménico, y si se puede decir al progreso ecuménico. Sé que no se puede poner fin de un plumazo a casi 500 años de desarrollo teológico y de diferentes prácticas religiosas y sé que precisamente en los últimos cincuenta años se ha dado un intenso acercamiento. Pero, como protestante, tengo la esperanza de que esta evolución ecuménica prosiga, en el mutuo respeto y en el reconocimiento de las esenciales afinidades. Son más los elementos de unión que de separación.

Desde todas las partes del mundo viene gente a Roma para escucharle a usted, cuando va explicando la fe. Esta afluencia muestra la gran confianza que le tienen los hombres y cómo se apoyan en usted. Y aunque no puedan seguirle en todo a usted, lo hacen con gran respeto ante la sabiduría y la forma convincente de su hablar y de su pensar.

Usted ha hablado, no sólo en su primera encíclica, de la fe como una opción positiva, de una gran oferta, de una invitación. “*Deus caritas est*”, “*Dios es amor*” fue el título de su primer mensaje al mundo entero. Yo lo entiendo como un llamamiento urgente a todas las religiones a la reflexión y constatación.



Si religión y fe son instrumentalizadas con fines terrenales, entonces algo falla. Y si se usan para justificar la guerra, el terror o asesinatos planificados, entonces ya es un error total.

Usted, Santo Padre, desde el principio de su pontificado, ha combatido no sólo con un llamamiento apasionado, sino también con decisión teológica y fuerza intelectual este tipo de abuso de la religión, que desacredita cualquier convicción religiosa. Espero que su mensaje encuentre cada vez más oídos abiertos y cabida en los corazones y mentes en todo el mundo. Queremos que este planeta tierra pueda llegar a ser una buena patria, vivamos donde vivamos.

Aquí y ahora, Santo Padre, le doy la Bienvenida en su patria en nombre de todos los alemanes:

Bienvenido a Munich,

Bienvenido a Baviera,

Bienvenido a Alemania.

9. “Los discursos de Benedicto XVI en Baviera”: profundización del cardenal Martino, Presidente del Consejo Pontificio Justicia y Paz⁴⁰

El cardenal Renato Raffaele Martino, presidente del Consejo Pontificio Justicia y Paz, ha redactado una profundización en los discursos del Papa recientemente pronunciados en Baviera, “que tanto ruido han suscitado en el mundo islámico”, apunta Stefano Fontana.

Éste dirige el Observatorio Internacional Cardenal Van Thuân sobre Doctrina Social de la Iglesia⁴¹, a través del cual se difunde la citada aportación –dada su importancia– del purpurado italiano, previamente publicado en la edición del domingo del diario de la Santa Sede L’Osservatore Romano.

Por su interés, actualidad e importancia, el citado Observatorio difunde la intervención del cardenal Martino. A ello desea sumarse Zenit, ofreciendo a los lectores su traducción íntegra.

La quaestio de veritate, el cristianismo y las demás religiones

LOS DISCURSOS DE BENEDICTO XVI EN BAVIERA

Muchas de las intervenciones del Santo Padre Benedicto XVI durante su viaje a Baviera del pasado 9 al 14 de septiembre han estado dedicadas a la verdad, a partir de una pregunta varias veces presente en los discursos y en las homilias del Pontífice: ¿el cristianismo puede resultar todavía razonable a los ojos del hombre de hoy? ¿La fe “es algo razonable”?, se preguntó en la homilía en el *Islinger Feld* la mañana del 12 de septiembre⁴². De hecho Occidente parece tener un «defecto de oído» y lo que se dice de Dios «parece pre-científico, ya no parece

⁴⁰ Zenit, Roma, miércoles, 20 septiembre 2006, en <http://www.zenit.org>.

⁴¹ Ver <http://www.vanthuanobservatory.org>.

⁴² Publicada íntegramente en <http://www.zenit.org>, el 13 de septiembre. Ndt.



adecuado a nuestro tiempo», dijo en la explanada de la *Neue Messe* en Munich (Nueva Feria de Munich) durante la misa del domingo 10 de septiembre.⁴³

Según Benedicto XVI, aclarar la relación del cristianismo con la verdad, y por lo tanto con la razón, es importante ante todo para poder evangelizar de nuevo Occidente –Europa sobre todo-, pero es igualmente importante para una relación con todas las religiones en una relación de diálogo, de recíproco respeto y de tolerancia. Los dos aspectos hay que afrontarlos separadamente, si bien están unidos entre sí.

El Cristianismo comporta la fe en la Razón Creadora y no en la Irracionalidad. En el *Islinger Feld* el Santo Padre se hizo una pregunta –“¿Qué existió primero?”- e indicó las dos posibles repuestas: “La Razón creadora, el Espíritu que obra todo y suscita el desarrollo, o la Irracionalidad que, carente de toda razón, produce extrañamente un cosmos ordenado matemáticamente, al igual que el hombre y su razón”. Esta segunda respuesta es, sin embargo, ilógica, en cuanto que nuestra razón sería sólo el fruto casual de la evolución y, por lo tanto, fruto de un proceso irracional. La fe cristiana, concluye Benedicto XVI, cree “que en el origen está el Verbo eterno, la Razón y no la Irracionalidad”.

El mismo concepto es subrayado en la *Lectio magistralis* en la Universidad de Ratisbona,⁴⁴ una lección universitaria rica, compleja y dirigida a personas cultas, de la cual no se deben extrapolar ni descontextualizar frases, so pena de incomprendibilidad de todo el discurso. “No actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios”: esta afirmación del Santo Padre tiene como polo polémico la auto-reducción de la razón occidental. El cristianismo ya no es racional a los ojos del hombre occidental porque éste ha elaborado una razón reductiva, positivista, que considera verdadero sólo lo que es matemático y experimental. En el Discurso a los hombres de ciencia en la Universidad de Ratisbona, el Papa describió este tipo de racionalidad y denunció sus límites. Si actualmente en Occidente “sólo la certeza que resulta de la sinergia entre matemática y empirismo puede ser considerada como científica”, entonces se comprende dónde nace el “defecto de oído” respecto a la llamada de Dios. La razón positivista occidental circunscribe de manera drástica nuestra relación con la realidad y es incapaz de abrirse a la racionalidad de la fe, que implica un impulso metafísico. En el Aula Magna de la Universidad de Ratisbona, de hecho, el Papa dijo que hay necesidad de “ampliar nuestro concepto de razón”.

Esto es de crucial importancia también para el diálogo con las religiones, porque la razón positivista y las formas de filosofía de ella derivadas presumen de ser universales y, por lo tanto, de imponerse, mediante el desarrollo técnico, a toda la tierra. Actuando así, sin embargo, impiden el verdadero diálogo entre las culturas y entre las religiones. Nace de ahí “un cinismo que considera la mofa de lo sagrado un derecho de la libertad y eleva la utilidad a criterio supremo para los futuros éxitos de la investigación”; así se expresó el Papa en la *Neue Messe* de Munich el 10 de septiembre. Criticando la “mofa de lo sagrado” el Santo Padre no se refiere sólo al escarnio del cristianismo, sino de toda religión. “La tolerancia que necesitamos con urgencia –continuó Benedicto XVI en aquella ocasión- incluye el temor de Dios, el respeto de lo que es sagrado para el otro”.

De esta manera, Benedicto XVI critica la arrogancia de una razón occidental reducida a técnica y subraya la tolerancia y el diálogo fundados en el respeto recíproco entre las religiones. De hecho, también en la Universidad de Ratisbona, el Santo Padre dijo que

⁴³ Publicada íntegramente en <http://www.zenit.org>, el 15 de septiembre. Ndt.

⁴⁴ Publicada íntegramente en <http://www.zenit.org>, el 13 de septiembre. Ndt.



las culturas profundamente religiosas del mundo ven esta exclusión de lo divino (exclusión provocada por la razón positivista) de la universalidad de la razón como un ataque a sus más profundas convicciones. Una razón que es sorda a lo divino y que relega la religión al ámbito de las subculturas es incapaz de entrar en el diálogo de las culturas.

En Munich, el 10 de septiembre, el Papa había expresado el mismo concepto: “Las poblaciones de África y de Asia ciertamente admiran las realizaciones técnicas de Occidente y nuestra ciencia, pero se asustan ante un tipo de razón que excluye totalmente a Dios de la visión del hombre”. Y concluía: “La verdadera amenaza para su identidad no la ven en la fe cristiana, sino en el desprecio de Dios”.

Ninguna religión tiene nada que temer de la Religión católica y de su Papa, porque el verdadero enemigo de todas, el más insidioso y solapado, es el paradigma ético-cultural de una razón sin Dios que, aún fascinando por sus éxitos científicos y técnicos, amenaza –favorecido en esto por los actuales procesos de globalización–, con su forma de proponerse a partir del *etsi Deus non daretur*⁴⁵, el patrimonio religioso de toda la humanidad. Este paradigma hay que afrontarlo sin cultivar pensamientos o proyectos de enemistad ni violencia, con serena y consciente calma y con argumentos persuasivos de una razón que encuentra la verdad de su expresión en la relación con la fe en Dios. Ninguna religión tiene, por lo tanto, nada que temer de la Religión católica ni de sus miembros, que, fieles al Amor Trinitario, diariamente se dedican a la oración, a cultivar la esperanza para sí y para los hombres y mujeres de nuestro tiempo, que viven un amor incondicional con innumerables obras de caridad a favor de la inmensa humanidad marcada por la injusticia social, por la pobreza y por la falta de dignidad, que aman y cultivan el encuentro, el diálogo y la amistad con los creyentes de las otras religiones y con todos los hombres y mujeres de buena voluntad. No siempre este testimonio suyo de amor a Dios y al prójimo es aceptado y acogido: todos pueden constatar fácilmente que muchos cristianos, de manera creciente y en distintas partes del mundo, son, al día de hoy, obstaculizados y perseguidos hasta el martirio, pero felices de dejarse matar antes que renunciar a Dios y a Su amor.

Con el discurso en la Universidad de Ratisbona, del todo centrado en la relación entre la fe y la razón por cómo se ha desarrollado en el contexto histórico de la cultura moderna de Occidente, el Santo Padre no sólo se ha hecho defensor de las buenas razones del cristianismo, sino, de hecho, también de las de todas las religiones y del patrimonio religioso más auténtico de la humanidad. Si, bajo la presión mediática e instrumentalizaciones políticas e ideológicas orquestadas que han proporcionado interpretaciones desviadas del discurso de Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona, algún creyente de otra religión se ha sentido ofendido, a estos se les ofrece la plena seguridad de que las intenciones y la voluntad del Papa estaban y siguen estando inspiradas por los sentimientos del respeto y de la amistad cristianos para todos los fieles sinceros de las otras religiones.

Haber recalcado, por parte del Santo Padre, la relación entre el cristianismo y la verdad, por lo tanto, no cierra, sino que abre un diálogo más profundo con las demás religiones porque –retomando aquí un pasaje de un libro escrito por el actual pontífice cuando era cardenal–

cuando la verdad se hace don, todos quedamos fuera de las alineaciones, de aquello que separa: se presenta entonces un criterio común que no violenta ninguna cultura, sino que

⁴⁵ “Como si Dios no existiera”. Ndt.



lleva a cada una a su propio corazón, porque cada una, en última instancia, es expectativa de la verdad.⁴⁶

9. Discurso del nuevo secretario de Estado, el cardenal Tarcisio Bertone, al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 29 de septiembre de 2006⁴⁷

Publicamos el discurso que pronunció este viernes el cardenal Tarcisio Bertone, secretario de Estado, al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, en la Sala Ducal el Palacio Apostólico Vaticano.

Señoras y señores embajadores:

Me alegra daros la bienvenida en el momento en el que comienzo mi nueva misión de secretario de Estado, que me ha sido confiada por Su Santidad el Papa Benedicto XVI, a quien vuelvo a expresar mi profunda gratitud. Nuestro primer encuentro común es para mí un momento importante y esperado. Y expreso el deseo de que un día cercano todos los países puedan estar representados ante el sucesor de Pedro. Quiero daros las gracias de viva voz por los mensajes que me habéis enviado en el momento de mi nombramiento, pidiendo también que transmitáis mi agradecimiento a vuestros gobiernos por los deseos que me han querido dirigir. Estos gestos de simpatía han sido para mí un apoyo mientras me preparaba para asumir este cargo. Doy las gracias también a su excelencia, el profesor Giovanni Galassi, vuestro decano, por las palabras gentiles y cálidas que acaba de dirigirme en vuestro nombre.

Como observadores atentos de la vida y de la actividad de la Santa Sede, conocéis el doble papel de la función del secretario de Estado, encargado de asistir al Papa en su misión: por una parte, esta función manifiesta el vínculo de unidad de la Iglesia y la solicitud del Santo Padre por las Iglesias locales, prestando una particular atención a la vida de las comunidades presentes en todas las partes del mundo, comprometidas en el anuncio del Evangelio, y junto a todos los componentes de las diferentes sociedades, en la construcción de un mundo cada vez más fraterno.

Por otra parte, también tiene la misión de continuar, desarrollar e identificar las relaciones con los Estados y las organizaciones internacionales “por el bien de la Iglesia y de la sociedad civil”, como especifica la constitución apostólica “Pastor Bonus” (artículo 46) del Papa Juan Pablo II.

La Santa Sede desea aportar su apoyo a la vida internacional, según su carácter específico, para que en todo el mundo se promuevan los valores del respeto y de la dignidad del hombre, así como el diálogo, la solidaridad, la libertad, la justicia y la fraternidad.

Tengo el gusto de evocar aquí a mis predecesores en el cargo de secretario de Estado, en particular, al cardenal Agostino Casaroli y al cardenal Angelo Sodano, a quien acabo de suceder, dándole las gracias por el trabajo realizado en 16 años. En la línea de la larga tradición de secretarios de Estado, pretendo hoy encaminar mis pasos.

⁴⁶ Ratzinger, J. (2003): *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le altre religioni*, Siena, Cantagalli, p. 69.

⁴⁷ Traducción del original francés realizada por *Zenit*, Ciudad del Vaticano, viernes, 29 septiembre 2006, en <http://www.zenit.org>.



¿Qué puede ofrecer la Iglesia?, se preguntaba el Papa Juan Pablo II en su discurso al cuerpo diplomático, el 12 de enero de 1982. Afirmaba entonces que ofrece a todos la contribución de una institución que pone, en primer nivel, los valores más altos del hombre y que no es ajena a ningún problema propio del hombre contemporáneo, deseando ofrecer su contribución a la resolución de las cuestiones que afronta la humanidad. Ciertamente con el pasar del tiempo la diplomacia ha evolucionado en sus formas exteriores, pero “la presencia en el extranjero de hombres experimentados, conocedores de la vida internacional, con sentido de responsabilidad y una gran rectitud, sigue siendo indispensable”⁴⁸.

Vuestro papel diplomático en este sentido es particularmente importante. Deseo, por tanto, expresar toda mi estima por vuestra noble tarea y siempre estaré dispuesto, en la medida de mis posibilidades, a recibirlos para avanzar juntos por el camino de la concertación, para contribuir a la edificación de una sociedad en la que cada uno, cada familia, tiene su lugar y puede vivir con serenidad, aportando su contribución al bien común. Vuestra misión os hace prestar atención al servicio realizado por la Iglesia en los cuatro rincones del mundo. Sobre las cuestiones políticas, hace de los que estáis aquí, representantes de vuestros países ante la Sede Apostólica, interlocutores privilegiados de la Secretaría de Estado, cuyos miembros estarán siempre dispuestos a ayudaros en vuestro encargo.

Nuestros contemporáneos esperan que los diplomáticos contribuyan, en el campo que les corresponde, a fundar y mantener “un orden internacional, el arte de instaurar relaciones humanas razonables entre los pueblos”⁴⁹. Desean también que los diplomáticos sean artesanos de paz, “servidores de los intereses de los pueblos”⁵⁰, hombres de derecho, de razón, de diálogo sincero, y que se comprometan a favor de un nuevo empuje de solidaridad entre todos los pueblos, en particular para reconsiderar la cuestión de la deuda de los países más pobres para que no haya nunca más personas, en particular niños, que mueran de hambre o de enfermedades endémicas, para que no haya nunca más personas que sean víctimas inocentes de guerras o de conflictos locales, para que no haya nunca más personas que sean maltratadas por motivo de sus convicciones o creencias.

Necesitamos un compromiso universal a favor de los más desheredados del planeta, de los más pobres, de las personas que buscan con frecuencia en vano algo para vivir y para que pueda vivir su familia. La dignidad, la libertad y el respeto incondicional de todo ser humano en sus derechos fundamentales, en particular, su libertad de conciencia y de religión, tienen que formar parte de nuestras preocupaciones primordiales, pues no podemos dejar de solidarizarnos con la suerte ni el futuro de nuestros hermanos y hermanas en humanidad, ni quedarnos verdaderamente tranquilos ante los sufrimientos que desfiguran al hombre y que se encuentran todos los días ante nuestros ojos.

En cuanto diplomáticos, sé que prestáis particular atención a estas cuestiones sensibles por doquier. Pienso especialmente en la violencia bajo todas sus formas infligida a las mujeres, a los niños que ya han nacido o que están por nacer. La defensa de la vida, desde su concepción hasta su ocaso natural, así como la defensa de la familia fundada sobre el matrimonio, son también temas esenciales en la vida social. Pablo VI subrayaba, además, que la diplomacia “se orienta más directamente sobre los problemas reales y concretos de la vida

⁴⁸ Juan Pablo II: Encuentro con el cuerpo diplomático, Friburgo (Suiza), 13 de junio de 1984.

⁴⁹ Pablo VI: Discurso al cuerpo diplomático, 8 de enero de 1968.

⁵⁰ Cf. Juan Pablo II: Discurso al Cuerpo Diplomático en Suiza, 1984



en sociedad, ante todo, sobre el que podríamos decir que los supera a todos, el problema de la paz”⁵¹.

Como decía en un discurso, el 6 de diciembre de 1986,

la contribución de la Santa Sede en la cuestión de la paz es particularmente rica y comprometedora, pues los puntos clave del Magisterio superan ampliamente la profundización sistemática y orgánica de los teólogos. Se dan lazos profundos, subrayados por los papas, entre la paz y el desarrollo de los pueblos, entre la paz y la liberación, entre la paz y los derechos humanos, entre la paz y la “solidaridad internacional”. Estos lazos han dado nuevos nombres a la paz y han ofrecido caminos para llegar a una auténtica paz. Caminos que no se excluyen sino que se integran los unos con los otros: caminos políticos y diplomáticos, que se concretan con acuerdos que previenen y bloquean los conflictos; caminos jurídicos e institucionales, que hacen surgir nuevas instituciones para garantizar la seguridad y la paz; camino psicológico y pedagógico, que a través de múltiples obras educativas busca formar una cultura de paz; camino del testimonio de grandes profetas de la paz; camino de la objeción de conciencia y del servicio social alternativo; camino de la no violencia.

Los campos cruciales en los que se da, cada vez con más fuerza, la dificultad del vínculo entre el aspecto profético y las necesidades concretas de la vida, que una ética humana también tiene que tener en cuenta, en particular en un contexto de violencia, privado y organizado, caracterizado también por la pluralidad de opiniones que se afrontan, son los siguientes:

- La defensa social para garantizar el orden objetivo y la defensa de los derechos del hombre;
- La condena de la guerra, a nivel ético, y su exclusión como medio para resolver eventuales diferencias entre los Estados;
- La seguridad, que privilegia los elementos no militares y refuerza, por el contrario, las estructuras políticas, económicas y sociales;
- El desarme, que tiene que implicar a todos los tipos de armas y que tiene que hacerse general, incluyendo el objetivo del “desarme unilateral”, que reviste un gran valor ético y positivo.

En estos temas, la investigación de intelectuales y la reflexión de organismos de Iglesia y de comunidades cristianas no se detendrán.

En todo caso, los documentos de la Santa Sede, y sobre todo los textos del Magisterio iluminado de los papas desde la segunda guerra mundial, no son textos que podemos hojear rápidamente, o peor aún, que podemos ignorar. Son textos que hay que leer con atención y meditar para que las ideas puedan traducirse en acciones prácticas y para que el mundo pueda reconocer la fuerza y la actualidad del mensaje cristiano en la entrega de uno mismo y en la valentía con la que los cristianos actúan a favor de la paz, hoy, por todos los hombres.

Me congratulo con las relaciones mutuas de confianza que se dan entre vosotros y la Secretaría de Estado, con la preocupación primordial de servir a la paz y a la concordia entre los pueblos, así como de promover al hombre en todas sus dimensiones. Vosotros sabéis que,

⁵¹ Discurso al cuerpo diplomático, 8 de enero de 1968.



en vuestra misión, podéis contar siempre con la acogida y la colaboración de los miembros de la Secretaría de Estado.

Al final de nuestro encuentro, permitidme desearos, a vosotros y a vuestros colaboradores, una feliz misión ante la Santa Sede, asegurándoos también mi oración por vosotros y vuestros seres queridos.

10. Mensaje vaticano a los hindúes con motivo de la fiesta de Diwali 2006⁵²

Publicamos el mensaje que con el tema “Vencer al odio con el amor” ha publicado el Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso con motivo de la fiesta de Diwali, conocida también como “hilera de lámparas de aceite”.

Basada en una antigua mitología, esta fiesta representa la victoria de la verdad sobre la mentira, de la luz sobre las tinieblas, de la vida sobre la muerte, del bien sobre el mal. La celebración dura tres días, marcando el inicio de un nuevo año, la reconciliación familiar, especialmente entre hermanos y hermanas, y la adoración a Dios.

Este año muchos hindúes celebrarán la fiesta el 21 de octubre.

Vencer al odio con el amor

Queridos amigos hindúes:

1. Como personas en búsqueda de lo Absoluto, os detenéis brevemente en el transcurso de vuestro camino espiritual para celebrar con alegría el *Deepavali*, vuestra antigua fiesta religiosa, que significa para vosotros la victoria de la verdad sobre la mentira, de la luz sobre las tinieblas, del bien sobre el mal y de la vida sobre la muerte. De parte del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso deseo a los hindúes en todas las partes del mundo una feliz fiesta de *Diwali*.

2. A la verdad, a la luz, a la bondad y a la vida está íntimamente ligada la realidad del amor. Quisiera reflexionar sobre este tema del amor, por el que los creyentes de las diferentes religiones están llamados a superar el odio y la indiferencia, difundidos en la actual sociedad. Los recientes ataques terroristas de Bombay, en la India, son un ejemplo más de estos fenómenos que con frecuencia acaban en violencia brutal. Estoy convencido de que, enriquecidos por la luz de nuestras particulares tradiciones religiosas, nuestro propósito de invitar a todos los creyentes a vencer el odio con el amor será beneficioso para toda la sociedad. Mi reflexión se inspira en la primera encíclica de Su Santidad Benedicto XVI, *Deus caritas est* (“Dios es amor”). El Papa ha escrito en esta carta, convencido de que su mensaje es actual y significativo para “un mundo en el cual a veces se relaciona el nombre de Dios con la venganza o incluso con la obligación del odio y la violencia” (n. 1).

3. La mejor manera de comprender la importancia y las exigencias del amor es aprenderlo de Dios mismo, quien, como profesa la fe cristiana, es Amor y, cuyo Hijo eterno, por amor nuestro, se encarnó en la Persona de Jesucristo. Dios es la fuente y la plenitud de todo amor. Nuestro amor recíproco es digno de este amor sólo cuando tiene su fuente en Dios y es

⁵² Traducción del original inglés realizada por *Zenit*, Ciudad del Vaticano, lunes, 16 octubre 2006, en <http://www.zenit.org>.



alimentado por la unión con el mismo Dios. La bienaventurada (madre) Teresa de Calcuta, por ejemplo, renovaba constantemente su amor al prójimo y el servicio desinteresado al pobre gracias al encuentro con Dios en su incesante oración cotidiana.

4. Dios nos ama a todos sin excepción y su amor es incondicional. Nuestra respuesta humana al amor de Dios tiene que manifestarse en la custodia concreta de las criaturas de Dios, en especial los seres humanos. Es urgente y necesario que los creyentes de las diferentes religiones muestren juntos al mundo que el odio se puede superar con el amor. En la difícil situación en la que hoy nos encontramos, ¿no podemos unir nuestros esfuerzos, colaborando para que haya justicia para todos y, por tanto, trabajar con proyectos comunes para que mejoren las condiciones de los oprimidos, de los marginados, de los indigentes, de los huérfanos y de los débiles? “Vemos cada día lo mucho que se sufre en el mundo a causa de tantas formas de miseria material o espiritual, no obstante los grandes progresos en el campo de la ciencia y de la técnica”.⁵³ La pobreza moral y espiritual, que es causada por la incitación al odio en el propio corazón, puede desarraigarse de los creyentes que están llenos de amor y compasión. El amor genera confianza y ésta, a su vez, promueve sinceras relaciones entre los creyentes de las diferentes religiones.

5. Su Santidad el Papa Benedicto XVI concluye su carta *Deus caritas est*, con estas palabras: “El amor es una luz —en el fondo la única— que ilumina constantemente a un mundo oscuro y nos da la fuerza para vivir y actuar”.⁵⁴ Estas palabras del Papa se refieren a Jesucristo, la Luz del mundo. Ahora bien, estas palabras pueden llamar vuestra atención, pues para vosotros el significado de la fiesta de *Diwali* es simbolizado por la luz. ¡Que nuestro amor supere finalmente en este mundo las tinieblas del odio! ¡Feliz *Diwali* a todos vosotros, queridos amigos hindúes!

Cardenal Paul Poupard, Presidente

11. Ángelus, Palacio Pontificio de Castelgandolfo, 17 de septiembre de 2006

Queridos hermanos y hermanas:

El viaje apostólico a Baviera, que realicé en los días pasados, fue una fuerte experiencia espiritual, en la que se entrelazaron recuerdos personales, relacionados con lugares muy familiares para mí, y perspectivas pastorales para un anuncio eficaz del Evangelio en nuestro tiempo. Doy gracias a Dios por las consolaciones interiores que me permitió vivir y, al mismo tiempo, expreso mi agradecimiento a todos los que trabajaron activamente para el éxito de esta visita pastoral. De ella, como ya es costumbre, hablaré más extensamente durante la audiencia general del próximo miércoles.

En este momento sólo deseo añadir que estoy vivamente afligido por las reacciones suscitadas por un breve pasaje de mi discurso en la Universidad de Ratisbona, considerado ofensivo para la sensibilidad de los creyentes musulmanes, mientras que se trataba de una cita de un texto medieval, que de ningún modo expresa mi pensamiento personal. A este propósito, ayer el señor cardenal secretario de Estado hizo pública una declaración en la que explicó el sentido auténtico de mis palabras. Espero que esto sirva para calmar los ánimos y

⁵³ *Deus caritas est*, n. 30

⁵⁴ *Ibid.*, n. 39



aclarar el verdadero significado de mi discurso, que en su totalidad era y es una invitación al diálogo franco y sincero, con gran respeto recíproco. Este es el sentido del discurso.

Ahora, antes de la oración mariana, deseo referirme a dos recientes e importantes conmemoraciones litúrgicas: la fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz, celebrada el 14 de septiembre, y la memoria de la Virgen de los Dolores, celebrada al día siguiente. Estas dos celebraciones litúrgicas se pueden resumir visiblemente en la tradicional imagen de la crucifixión, que representa a la Virgen María al pie de la cruz, según la descripción del evangelista san Juan, el único de los Apóstoles que permaneció junto a Jesús moribundo. Pero ¿qué sentido tiene exaltar la cruz? ¿Acaso no es escandaloso venerar un patíbulo infamante? Dice el apóstol san Pablo: “Nosotros predicamos a Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles”.⁵⁵ Pero los cristianos no exaltan una cruz cualquiera, sino *la* cruz que Jesús santificó con su sacrificio, fruto y testimonio de inmenso amor. Cristo en la cruz derramó toda su sangre para librar a la humanidad de la esclavitud del pecado y de la muerte. Por tanto, de signo de maldición la cruz se ha transformado en signo de bendición, de símbolo de muerte en símbolo por excelencia del Amor que vence el odio y la violencia y engendra la vida inmortal. “*O Crux, ave spes unica!*”, “¡Oh cruz, única esperanza!”. Así canta la liturgia.

Narra el evangelista: junto a la cruz estaba María (cf. *Jn* 19, 25-27). Su dolor forma un todo con el de su Hijo. Es un dolor lleno de fe y de amor. La Virgen en el Calvario participa en la fuerza salvífica del dolor de Cristo, uniendo su *fiat*, su “sí”, al de su Hijo.

Queridos hermanos y hermanas, unidos espiritualmente a la Virgen de los Dolores, renovemos también nosotros nuestro “sí” al Dios que eligió el camino de la cruz para salvarnos. Se trata de un gran misterio que aún se está realizando, hasta el fin del mundo, y que requiere también nuestra colaboración. Que María nos ayude a tomar cada día nuestra cruz y a seguir fielmente a Jesús por el camino de la obediencia, del sacrificio y del amor.

Gracias a todos vosotros; me animáis

11. Audiencia general, miércoles 20 de septiembre de 2006.

Viaje apostólico a Alemania

Queridos hermanos y hermanas:

Hoy quisiera volver con el pensamiento a los diversos momentos del viaje pastoral que el Señor me permitió realizar la semana pasada a Baviera. Al compartir con vosotros las emociones y los sentimientos que experimenté al volver a ver esos lugares tan queridos, ante todo siento la necesidad de dar gracias a Dios por haber hecho posible esta segunda visita a Alemania y, por primera vez, a Baviera, mi tierra de origen.

También doy sinceramente las gracias a todos los que han trabajado con entrega y paciencia para que cada uno de los acontecimientos se desarrollara de la mejor manera posible: pastores, sacerdotes, agentes pastorales, autoridades públicas, organizadores, fuerzas de seguridad y voluntarios.

⁵⁵ 1 Co 1, 23



Como dije a la llegada al aeropuerto de Munich, el sábado 9 de septiembre, mi viaje tenía por finalidad, en recuerdo de todos los que contribuyeron a formar mi personalidad, reafirmar y confirmar, como Sucesor del apóstol Pedro, los estrechos vínculos que unen a la Sede de Roma con la Iglesia en Alemania. Por consiguiente, el viaje no fue una simple “vuelta” al pasado, sino también una ocasión providencial para mirar con esperanza al futuro. El lema de la visita –“El que cree nunca está solo”- quería ser una invitación a reflexionar en la pertenencia de todo bautizado a la única Iglesia de Cristo, dentro de la cual nunca estamos solos, sino en constante comunión con Dios y con todos los hermanos.

La primera etapa fue la ciudad de *Munich*, conocida como “la metrópoli con corazón” (*Weltstadt mit Herz*). En su centro histórico se encuentra la *Marienplatz*, plaza de María, en la que surge la *Mariensäule*, Columna de la Virgen, coronada por la estatua de la Virgen María, en bronce dorado. Quise comenzar mi estancia bávara con el homenaje a la Patrona de Baviera, que tiene para mí un valor muy significativo: en esa plaza y ante esa imagen de María, hace cerca de treinta años fui acogido como arzobispo y comencé mi misión episcopal con una oración a María; allí regresé al final de mi mandato, antes de partir para Roma. Esta vez quise detenerme de nuevo al pie de la *Mariensäule* para implorar la intercesión y la bendición de la Madre de Dios no sólo para la ciudad de Munich y para Baviera, sino para toda la Iglesia y para el mundo entero.

Al día siguiente, el domingo, celebré la Eucaristía en la explanada de la Nueva Feria (*Neue Messe*) de Munich, entre los fieles que acudieron en gran número desde diferentes partes: comentando el pasaje evangélico del día, recordé a todos que especialmente en la actualidad se padece un “defecto de oído” con respecto a Dios. Los cristianos tenemos la tarea de proclamar y testimoniar a todos, en un mundo secularizado, el mensaje de esperanza que nos ofrece la fe: en Jesús crucificado, Dios, Padre misericordioso, nos llama a ser sus hijos y a superar toda forma de odio y de violencia para contribuir al triunfo definitivo del amor.

“Harnos fuertes en la fe”, fue el lema de la cita de la tarde del domingo con los niños de primera Comunión y con sus jóvenes familias, con los catequistas, con los demás agentes pastorales y con todos los que colaboran en la evangelización en la diócesis de Munich. Juntos celebramos las Vísperas en la histórica catedral, conocida como “Catedral de Nuestra Señora”, donde se conservan las reliquias de san Benno, patrono de la ciudad, y donde fui ordenado obispo en 1977.

A los niños y a los adultos les recordé que Dios no está lejos de nosotros, en algún lugar inalcanzable del universo; al contrario, en Jesús, se nos acercó para entablar con cada uno una relación de amistad. Cada comunidad cristiana, y en particular la parroquia, gracias al compromiso constante de cada uno de sus miembros, está llamada a convertirse en una gran familia, capaz de avanzar unida por el sendero de la vida verdadera.

La jornada del lunes, 11 de septiembre, estuvo dedicada en buena parte a la visita a *Altötting*, en la diócesis de *Passau*. Esta localidad es conocida como el “corazón de Baviera” (*Herz Bayerns*); en ella se encuentra la “Virgen negra”, venerada en la Capilla de las Gracias (*Gnadenkapelle*), meta de numerosos peregrinos provenientes de Alemania y de las naciones de Europa central.

Cerca de allí se halla el convento capuchino de Santa Ana, donde vivió san Konrad Birndorfer, canonizado por mi venerado predecesor el Papa Pío XI en el año 1934. Con los numerosos fieles presentes en la santa misa, celebrada en la plaza ante el santuario, reflexionamos juntos sobre el papel de María en la obra de la salvación, para aprender de ella



la bondad servicial, la humildad y la generosa aceptación de la voluntad divina. María nos conduce a Jesús: esta verdad se hizo aún más visible, al final del divino sacrificio, por la devota procesión en la que, con la estatua de la Virgen, nos dirigimos a la nueva capilla de la adoración eucarística (*Anbetungskapelle*), inaugurada en esta ocasión. La jornada terminó con las solemnes Vísperas marianas en la basílica de Santa Ana de *Altötting*, con la presencia de los religiosos y los seminaristas de Baviera, así como de los miembros de la Obra para las vocaciones.

Al día siguiente, el martes, en *Ratisbona*, diócesis erigida por san Bonifacio en el año 739 y cuyo patrono es el obispo san Wolfgang, tuvieron lugar tres citas importantes. Por la mañana, la santa misa en la explanada de Isling (*Islinger Feld*), en la que, retomando el tema de la visita pastoral —“El que cree nunca está solo”—, reflexionamos sobre el contenido del Símbolo de la fe. Dios, que es Padre, quiere reunir mediante Jesucristo a toda la humanidad en una sola familia, la Iglesia. Por eso, el que cree nunca está solo; el que cree no debe tener miedo de acabar en un callejón sin salida.

Luego, por la tarde, visité la catedral de *Ratisbona*, conocida también por su coro de voces blancas, los *Domspatzen* (pajarillos de la catedral), que lleva mil años de actividad y que durante treinta años fue dirigido por mi hermano Georg. Allí tuvo lugar la celebración ecuménica de las Vísperas, en las que participaron numerosos representantes de diversas Iglesias y comunidades eclesiales en Baviera y los miembros de la comisión ecuménica de la Conferencia episcopal alemana. Fue una ocasión providencial para orar juntos a fin de que se apesquere la unidad plena entre todos los discípulos de Cristo y para reafirmar el deber de proclamar nuestra fe en Jesucristo sin atenuaciones, sino de modo integral y claro, sobre todo con nuestro comportamiento de amor sincero.

Para mí fue una experiencia particularmente bella en ese día pronunciar una conferencia ante un gran auditorio de profesores y estudiantes en la Universidad de *Ratisbona*, en la que durante muchos años fui profesor. Con alegría me encontré una vez más con el mundo universitario que, durante un largo período de mi vida, fue mi patria espiritual. Había elegido como tema la cuestión de la relación entre fe y razón. Para introducir al auditorio en el carácter dramático y actual del tema, cité algunas palabras de un diálogo cristiano-islámico del siglo XIV, con las que el interlocutor cristiano —el emperador bizantino Manuel II Paleólogo— de forma incomprensiblemente brusca para nosotros, presentó al interlocutor islámico el problema de la relación entre religión y violencia.

Por desgracia, esta cita ha podido dar pie a un malentendido. Sin embargo, a quien lea atentamente mi texto le resultará claro que de ningún modo quería hacer más las palabras negativas pronunciadas por el emperador medieval en ese diálogo y que su contenido polémico no expresa mi convicción personal. Mi intención era muy diferente: partiendo de lo que Manuel II afirma a continuación de modo positivo, con palabras muy hermosas, acerca de la racionalidad que debe guiar en la transmisión de la fe, quería explicar que la religión no va unida a la violencia, sino a la razón.

Por consiguiente, el tema de mi conferencia —respondiendo a la misión de la universidad— fue la relación entre fe y razón: quería invitar al diálogo de la fe cristiana con el mundo moderno y al diálogo de todas las culturas y religiones. Espero que en diferentes ocasiones de mi visita —como por ejemplo en Munich, cuando subrayé la importancia de respetar lo que para otros es sagrado— haya quedado claro mi profundo respeto por las grandes religiones, y en particular por los musulmanes, que “adoran al único Dios” y junto



con los cuales estamos comprometidos a “defender y promover la justicia social, los valores morales, la paz y la libertad para todos los hombres”.⁵⁶

Así pues, confío en que, tras las reacciones del primer momento, mis palabras en la universidad de *Ratisbona* constituyan un impulso y un estímulo a un diálogo positivo, incluso autocrítico, tanto entre las religiones como entre la razón moderna y la fe de los cristianos.

Al día siguiente, 13 de septiembre, por la mañana, en la Antigua Capilla (*Alte Kapelle*) de *Ratisbona*, en la que se custodia una imagen milagrosa de María, pintada según la tradición local por el evangelista san Lucas, presidí una breve liturgia para la bendición del nuevo órgano.

Tomando pie de la estructura de este instrumento musical, formado por muchos tubos de diferentes dimensiones, pero todos bien armonizados entre sí, recordé a los presentes la necesidad de que los distintos ministerios, dones y carismas que actúan en la comunidad eclesial contribuyan todos, bajo la guía del Espíritu Santo, a formar la única armonía de la alabanza a Dios y del amor a los hermanos.

La última etapa, el jueves 14 de septiembre, fue la ciudad de *Freising*. Me siento particularmente vinculado a ella, pues fui ordenado sacerdote precisamente en su catedral, dedicada a María santísima y a san Corbiniano, el evangelizador de Baviera. Y precisamente en la catedral se celebró el último acto programado, el encuentro con los sacerdotes y los diáconos permanentes. Reviviendo las emociones de mi ordenación sacerdotal, recordé a los presentes el deber de colaborar con el Señor para suscitar nuevas vocaciones para el servicio de la “mies”, que también hoy es “mucho”, y los exhorté a cultivar la vida interior como prioridad pastoral para no perder el contacto con Cristo, fuente de alegría en el esfuerzo diario del ministerio.

En la ceremonia de despedida, al dar las gracias una vez más a cuantos habían colaborado en la realización de la visita, reafirmé nuevamente su finalidad principal: volver a proponer a mis compatriotas las verdades eternas del Evangelio y confirmar a los creyentes en la adhesión a Cristo, Hijo de Dios encarnado, muerto y resucitado por nosotros. Que María, Madre de la Iglesia, nos ayude a abrir el corazón y la mente a Aquel que es “el camino, la verdad, y la vida”.⁵⁷

Por esto he orado y por esto os invito a todos vosotros, queridos hermanos y hermanas, a seguir orando, a la vez que os agradezco cordialmente el afecto con el que me acompañáis en mi ministerio pastoral cotidiano. Gracias a todos vosotros.

Saludos

Saludo a los peregrinos de lengua española, en particular a las Carmelitas Misioneras que celebran su capítulo general. Que el Espíritu inspire en ellas el mejor modo de vivir su propio carisma. También a los grupos de las diócesis de Teruel-Albarracín y Huesca, acompañados de sus respectivos obispos, así como a los cadetes de la Armada nacional de la marina colombiana. Que la fe en el Dios de Jesucristo dé renovado vigor y esperanza a vuestras vidas.

⁵⁶ *Nostra aetate*, nº 3.

⁵⁷ Jn 14, 16.



(En polaco)

Que María, Madre de la Iglesia, ayude a cada uno a abrir su corazón a Cristo, que es el camino, la verdad y la vida. Que Jesús os guíe siempre, fortalezca vuestra fe y os bendiga a todos.

(En italiano)

Con especial afecto dirijo, por último, mi pensamiento a los *jóvenes*, a los *enfermos* y a los *recién casados*. La amistad con Jesús, queridos *jóvenes*, sea para vosotros fuente de alegría y apoyo para cumplir opciones comprometedoras; para vosotros, queridos *enfermos*, sea consuelo en los momentos difíciles y alivio del cuerpo y del espíritu. Queridos *recién casados*, permaneced constantemente unidos a Cristo para realizar fielmente vuestra vocación en el amor recíproco.

12. Declaración sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas del Concilio Vaticano II⁵⁸

En nuestra época, cuando cada día es más estrecha la unión del género humano y aumentan las relaciones entre los diversos pueblos, la Iglesia examina con más atención sus relaciones con las religiones no cristianas. En su misión de promover la unidad y la caridad entre los hombres, y aun entre los pueblos, ella examina, ante todo, qué tienen de común los hombres y qué les inclina a vivir juntos su destino.

Todos los pueblos forman, en efecto, una sola comunidad y tienen un mismo origen, puesto que Dios ha hecho habitar a toda la raza humana sobre la faz de la tierra; también tienen un mismo fin último, Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y voluntad de salvación se extienden a todos, hasta que los elegidos se reúnan en la Ciudad Santa que la gloria de Dios iluminará y en donde todos los pueblos marcharán bajo su luz.

Los hombres esperan de todas las religiones la respuesta a los misteriosos problemas de la humana condición, que, como siempre, también hoy perturban lo más íntimo de sus corazones: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido y la finalidad de nuestra vida? ¿Qué es el bien y qué es el pecado? ¿Cuál es el origen y cuál la finalidad del dolor? ¿Cuál es el camino para llegar a la verdadera felicidad? ¿Qué es la muerte, el juicio y la retribución después de la muerte? Finalmente, ¿cuál es el misterio último e inefable que rodea nuestra existencia, de dónde venimos y a dónde nos dirigimos?

2. Ya desde los más remotos tiempos hasta nuestros días, en los diversos pueblos, se encuentra una cierta percepción de la misteriosa fuerza que se halla presente en el curso de las cosas y en los acontecimientos de la vida humana, y a veces hasta un reconocimiento de la Suprema Divinidad, e incluso del Padre. Esta percepción y este conocimiento infunden un íntimo sentir religioso en toda su vida. **Las religiones**, íntimamente ligadas con el progreso de la cultura, tratan de responder a dichas cuestiones mediante nociones más refinadas y con un

⁵⁸ Roma, 28 de octubre de 1965.



lenguaje más elaborado. Así, en **Hinduismo**, los hombres escudriñan el misterio divino, y lo expresan con una fecundidad inagotable de mitos y con los penetrantes esfuerzos de la filosofía: así buscan liberarse de las angustias de nuestra humana condición, ya por especiales formas de vida ascética, ya por la profunda meditación, ya refugiándose en Dios con amor confiado. En el **Budismo**, según sus variadas formas, se reconoce la radical insuficiencia de este mundo mutable y se enseña un camino por el cual los hombres, con devota confianza puedan ya adquirir un estado de liberación perfecta, ya -mediante su propio esfuerzo o con un auxilio sobrehumano- llegar definitivamente a la suprema iluminación. En igual forma todas cuantas religiones existen en el mundo se esfuerzan por resolver la inquietud del corazón humano por los más varios métodos, esto es, proponiendo caminos, es decir, doctrinas y normas de vida así como ritos sagrados.

La Iglesia católica no rechaza nada de lo que sea santo y verdadero en dichas religiones. Con sincero respeto considera aquellas maneras de vivir y de obrar, así como sus preceptos y doctrinas que, aun siendo tan diferentes en muchos puntos de lo que ella propone y defiende, sin embargo, a veces, reflejan un rayo de aquella Verdad que a todos los hombres ilumina. Pero ella anuncia y está obligada a anunciar incesantemente a Cristo que es “camino, verdad y vida” (Jn. 14, 6), en el que los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en el que Dios reconcilió consigo a todas las cosas.

Exhorta, pues, a sus hijos a que, con prudencia y caridad, por medio del diálogo y colaboración con los que siguen otras religiones, dando siempre testimonio de la fe y vida cristiana, reconozcan, respeten y hagan progresar los bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales, que entre aquellos se encuentran.

3. La Iglesia mira con estima a los **Musulmanes**, puesto que adoran al único Dios, viviente y subsistente, misericordioso y omnipotente, Creador del cielo y de la tierra, que se ha revelado a los hombres, a cuyos decretos, aunque estén ocultos, tratan de someterse con toda el alma, como se sometió a Dios Abraham, a quien la fe islámica se refiere de buen grado. Aunque no le reconozcan como Dios, veneran a Jesús como Profeta; y honran a su Madre virginal, María; y, a veces, hasta la invocan con piedad. También esperan el día del juicio, en el que Dios remunerará a todos los hombres resucitados. Por todo ello en gran estima tienen a la vida moral y tributan culto a Dios, principalmente con la oración, las limosnas y el ayuno.

Si en el correr de los siglos se han manifestado numerosas disensiones y enemistades entre Cristianos y Musulmanes, el Sacrosanto Concilio exhorta a todos a que, olvidados de lo pasado, con sinceridad se esfuercen por una mutua comprensión y se entreguen, asimismo, a proteger y promover, todos a una y en beneficio de todos los hombres, la justicia social, los valores morales, la paz y la libertad.