

¿ES CRISTIANO DESHELENIZAR EL CRISTIANISMO?

[IS IT CHRISTIAN TO DE-HELLENIZE CHRISTIANITY?]

JUAN IGNACIO RUIZ-ALDAZ

Resumen: Hasta ahora, el clima teológico, profundamente condicionado por las tesis de Harnack, parecía dar por supuesta la necesidad de una deshelenización del cristianismo. La lección de Benedicto XVI en Ratisbona ha supuesto una verdadera revolución en este terreno: son precisamente las distintas demandas de deshelenizar el cristianismo lo que hay que examinar críticamente en cuanto implican privar al cristianismo de su intrínseca relación con la verdad. Para responder a la cuestión de si es *cristiano* deshelenizar el cristianismo, este artículo se detiene en el desarrollo histórico de los posicionamientos que demandan deshelenizar el cristianismo, estudia esta cuestión en la obra teológica de J. Ratzinger y en su magisterio papal, y recoge el debate teológico, filosófico e interreligioso que la Lección de Ratisbona ha suscitado.

Palabras clave: Benedicto XVI, Ratisbona, Helenización.

Abstract: Until now, the theological climate was profoundly conditioned by Harnack's theory that seemed to establish an obvious need to de-hellenize Christianity. The Regensburg address by Benedict XVI sparked a genuine revolution on this issue: it is precisely the different attempts at de-hellenizing Christianity that need to be examined critically, insofar as they divest Christianity of its intrinsic relationship with the truth. To address the issue of whether it is Christian to de-hellenize Christianity, this article examines the historical development of the stances which call for Christianity to be de-hellenized, studies this question in the theological work of Joseph Ratzinger and in his papal teaching, and gathers together the theological, philosophical and inter-religious debate that this academic lecture has caused.

Keywords: Benedicto XVI, Ratisbona, Dehellenization.

1. INTRODUCCIÓN

Durante bastantes decenios, la perspectiva adoptada al estudiar la influencia que la filosofía griega habría ejercido en el cristianismo de los orígenes ha ido dotando al término «helenización» de una connotación profundamente negativa¹. Así, el mero hecho de emplear esta palabra parecía transmitir como indiscutible la idea de que entre el cristianismo original y el helenismo existió una relación que resultó perjudicial para la fe cristiana. Según esta idea, el influjo del helenismo en el cristianismo de los primeros siglos habría desfigurado aspectos esenciales del evangelio original, y habría introducido otros elementos extraños. Desde esta perspectiva, la deshelenización del cristianismo es una exigencia necesaria de la fe. La deshelenización sería, por tanto, *cristiana* desde todos los puntos de vista. Como gran defensor de esta idea podría citarse a Adolf von Harnack (1851-1930)².

Sin embargo, desde mediados del siglo XX, el debate en torno a la helenización del cristianismo experimentó un cambio no pequeño respecto al tratamiento que recibió en Harnack³. Desde entonces, los estudios en torno a esta cuestión han venido emitiendo juicios más prudentes y diferenciados. Primero, porque las conclusiones de estos nuevos estudios han desechado la existencia de una helenización global del cristianismo. La historia de la Iglesia de los primeros siglos no se puede agotar con una sola palabra. Es imposible explicar un proceso histórico tan complejo con un único término. Los juicios históricos y teológicos han de ser más cuidadosos, diferenciados y moderados. En segundo

1. Existen pocos estudios que abarquen toda la historia del debate de la helenización: W. GLAWE, *Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart*, Darmstadt 1973 (Neudruck der Ausgabe, Berlin 1912), en N. BONWETSCH y R. SEEBERG (hrsgs.), *Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, Bd. V, 15^o Stück, 1-340; A. GRILLMEIER, «Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte der kirchlichen Dogmas», en *Scholastik*, 33 (1958) 321-355; 528-558. Una síntesis actualizada de estos trabajos puede encontrarse en J.I. RUIZ-ALDAZ, *El concepto de Dios en la teología del siglo II. Reflexiones de J. Ratzinger, W. Pannenberg y otros*, Pamplona 2006, 58-121.

2. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 Bde. Freiburg-Leipzig 1886-1890; A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900; A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1902; A. VON HARNACK, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten zwei Jahrhunderten*, Leipzig 1910.

3. Cfr. F. RICKEN, «Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisarea, Areios und Athanasios», en *ThPh*, 53 (1978) 321-352; L. SCHEFFCZYK, *Tendenzen und Brennpunkte der neueren Problematik um die Hellenisierung des Christentums*, Beck., München 1981; L. SCHEFFCZYK, «Die Frage nach der Hellenisierung des Christentums unter modernem Problemaspekt», *MThZ*, 33 (1982) 195-205.

lugar, porque, dentro de este nuevo clima científico, caracterizado por la puesta en práctica de métodos más ajustados, ha ido abriéndose paso la idea de que la aceptación de elementos de la cultura helenista en el seno del cristianismo ha sido, en muchos casos, un fenómeno que hay que juzgar positivamente. Sin embargo, hay que decir que, aun en estos casos, era normal adoptar una actitud más bien defensiva. Las demandas de deshelenización parecían gozar de una posición dominante, y se daba por supuesto que, de entrada, era necesario adoptar una actitud de sospecha ante cualquier influjo proveniente del helenismo.

La perspectiva que ha adoptado Benedicto XVI en su discurso de Ratisbona ha supuesto un giro en el acercamiento a la cuestión de la helenización. La novedad consiste en que el Papa, en esta lección universitaria, no se ha limitado a proponer una visión positiva de la relación entre cristianismo y razón griega, sino en que ha afirmado la existencia de una convergencia de fondo entre la fe bíblica y el interrogarse griego. En efecto, en este discurso el Papa ha propuesto una valoración eminentemente positiva del encuentro entre la fe bíblica y la filosofía griega en cuanto supuso el descubrimiento de una «profunda consonancia entre lo que en el mejor sentido es griego y lo que es fe en Dios fundada en la Biblia»⁴. En definitiva, el helenismo habría ayudado a sacar a la luz aspectos fundamentales del propio patrimonio de la fe cristiana: la pretensión de verdad, la profundización racional en el misterio de la fe y la posibilidad de engarzar armónicamente la fe con todos los modos humanos de búsqueda de la verdad.

La novedad de este enfoque se percibe mejor si nos detenemos en sus consecuencias. De esta lección, se desprende la conclusión de que no debería ser la fecunda síntesis entre fe bíblica y razón griega la que debiera justificar su legitimidad ante el tribunal de la fe, sino, más bien, que son precisamente las demandas de deshelenización del cristianismo las que hay que poner bajo la luz crítica de la fe cristiana. Según el discurso de Ratisbona, «el encuentro entre el mensaje bíblico y el pensamiento griego no fue una simple casualidad»⁵, de manera que puede hablarse incluso de la «necesidad intrínseca de acercamiento entre la fe bíblica y el interrogarse griego»⁶.

4. BENEDIKT XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann*, Freiburg, Herder 2006, 18. Benedicto XVI sostiene que la exigencia de «deshelenizar» el cristianismo se opone a la tesis de que el patrimonio griego críticamente asumido pertenece esencialmente a la fe cristiana (cfr. BENEDIKT XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, 23). «La gran civilización clásica y la civilización judeocristiana no se contraponen, sino que convergen en el único plan de Dios» (BENEDIKT XVI, *Discurso en el V Centenario de los Museos Vaticanos*, 23.XI.2006).

5. BENEDIKT XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, 18.

6. BENEDIKT XVI, *ibid.*

El objeto de este trabajo consiste en describir el origen y desarrollo histórico de la cuestión, estudiar las distintas etapas por las que ha pasado el debate en torno a la helenización del cristianismo a la luz del discurso papal en Ratisbona y comprender el sentido del avance que ha supuesto esta lección universitaria.

2. EL DIÁLOGO ENTRE FE BÍBLICA Y FILOSOFÍA GRIEGA EN LA ESCRITURA Y EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

El tema fundamental que yace tras la cuestión de la helenización del cristianismo es, en definitiva, la relación entre fe y razón. Es en el ámbito del judaísmo precristiano donde hay que buscar el inicio de este fecundo diálogo entre fe y filosofía⁷. Después de la experiencia del exilio en Babilonia, el pueblo judío clarificó con mayor nitidez la conciencia de que Yahvé era el único y verdadero Dios, el creador del universo⁸. El mismo acontecer de la historia de la salvación y la profundización religiosa en la revelación, llevaron a la conclusión de que, para el Dios de Israel, la pretensión de verdad y universalidad es absolutamente irrenunciable. Llegó a descubrirse así como un elemento esencial de la fe bíblica que el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob es el Dios de todos los hombres.

A partir del siglo III a.C., tuvo lugar el encuentro entre la fe judía con la filosofía griega en el contexto de la comunidad judía de Alejandría. Al ser traducida al griego, la Sagrada Escritura incorporó a la tradición bíblica un nuevo mundo cultural profundamente configurado por el espíritu filosófico. En efecto, la filosofía es el principal de los logros del genio griego. Los intelectuales hebreos, muy especialmente Filón de Alejandría, concibieron una forma de profundizar en su fe bíblica con los instrumentos de la razón griega. La vida de fe del pueblo judío produjo el fruto de la teología gracias a una mentalidad abierta y optimista, convencida de que la fe mosaica y la filosofía griega coincidían en su búsqueda de la verdad. Por tanto, era posible —e incluso necesaria— una

7. Cfr. M. HENGEL, «Die Hellenisierung des antiken Judentums als Praeparatio Evangelica», en M. HENGEL, *Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I*, Mohr, Tübingen 1996, 293-313; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.*, Mohr, Tübingen 1969; M. HENGEL, *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*, KBW Verlag, Stuttgart 1976; D. WYRWA, «Über die Begegnung des biblischen Glaubens mit dem griechischen Geist», en *ZThK*, 88 (1991) 29-67.

8. Cfr. J. RATZINGER, *Glaube-Wahrheit-Toleranz*, Herder, Freiburg 2003, 75-76; 119-126.

mutua colaboración entre ambas instancias. Hengel ha afirmado que quien quiera investigar la helenización del cristianismo ha de comenzar por la helenización del judaísmo⁹. Sin embargo, en honor a la verdad, hay que decir que a partir de la destrucción de Jerusalén del año 70 d.C., el judaísmo interrumpirá ese prometedor diálogo entre fe y razón, y se conformará con elaborar comentarios a la Escritura y a los monumentos de la propia tradición judía.

Sin embargo, el fecundo diálogo entre la fe revelada y el genio filosófico griego pudo continuar vivo en los primeros teólogos cristianos. Benedicto XVI ha descrito el desenvolvimiento de la conciencia creyente de los inicios como «una fe amiga de la inteligencia»¹⁰. La convicción de que el Logos eterno de Dios se había encarnado en Jesucristo impulsó un modo optimista de afrontar el encuentro de la fe cristiana con las diversas escuelas filosóficas del mundo helenista. Sobre todo a partir de los Padres Apologetas, el cristianismo entró sin complejos en el gran debate de la cultura greco-romana, exponiendo y defendiendo su doctrina con los instrumentos de la razón y en diálogo con la filosofía. Mediante la selección y aceptación crítica de determinados conceptos de escuelas filosóficas concretas y el rechazo de otros, los Padres llevaron a cabo una transformación radical del pensamiento griego desde dentro de la fe cristiana. Wickert ha denominado a esta transformación cristiana del helenismo «el giro del Logos»¹¹. Los Padres advirtieron con gran lucidez que el Logos —la verdad y la razón de la realidad— que buscaba la filosofía griega era el Hijo eterno de Dios, resplandor de la gloria del Padre e impronta de su sustancia, que se había hecho carne en Jesucristo. Justino podrá decir que los cristianos poseen la totalidad del Logos, mientras que los filósofos lo poseen sólo en parte¹².

Esta simbiosis entre fe cristiana y razón filosófica fue pacíficamente asumida durante siglos. La prevención que algunos teólogos de la antigüedad y del medioevo manifestaron ante la filosofía no puso en riesgo la armonía entre fe y razón. Es cierto que un fuerte impulso místico llevó a algunos a un cierto menosprecio de la sabiduría humana en comparación con la sabiduría de la fe.

9. Cfr. M. HENGEL, *Die Hellenisierung*, 295-296.

10. Cfr. *Discurso a la IV asamblea Eclesial Nacional de Italia*, 19.X.2006.

11. «Die Kehre des Logos» (U. WICKERT, «Apologetarum Apologeta. Zur Anknüpfung frühchristlicher Theologie an den philosophischen Gottesgedanken bei Wolfhard Pannenberg», en E. AXMACHER y K. SCHWARZWÄLLER (hrsgs.), *Belehrter Glaube. Festschrift für J. Wirsching*, Lang, Frankfurt a.M. 1994, 366).

12. «Nuestra doctrina aparece más sublime que toda enseñanza humana, por la sencilla razón de que el Verbo entero, que es Cristo, aparecido por nosotros, se hizo cuerpo y razón y alma. Porque cuanto de bueno dijeron y hallaron jamás filósofos y legisladores, fue por ellos elaborado, según la parte del Verbo que les cupo, por la investigación e intuición; pero, como no conocieron al Verbo entero, que es Cristo, se contradijeron también con frecuencia unos a otros» (SAN JUSTINO, *II Apología*, 10,1-2).

Pero la elaboración de una robusta teología mística típica de estas corrientes de pensamiento antiguo y medieval sólo fue posible sobre la base de una teología que incluía un intenso diálogo con la razón filosófica¹³.

Así pues, al paso de su discurrir histórico, el cristianismo elaboró una coherente visión del mundo, unitaria y plural al mismo tiempo, que se fundaba en determinados presupuestos, que dependían de una cierta idea de la relación entre fe y razón. La coincidencia en la legitimidad de estos presupuestos, con mayor o menor entusiasmo, fue general hasta el siglo XVI. A partir de entonces, sucesivos movimientos religiosos, culturales y filosóficos han intentado arrancar del cristianismo su inherente dimensión racional y, con ella, su contenido de verdad. En la medida que estas propuestas implican la eliminación de la fe cristiana de una dimensión que ésta desarrolló en diálogo con la filosofía griega, coinciden en la exigencia de deshelenizar el cristianismo. En su discurso de Ratisbona, Benedicto XVI ha distinguido tres oleadas.

3. PRIMERA OLEADA: LA CRISIS DE LA REFORMA.

LA EROSIÓN DEL CONCEPTO DE VERDAD RELIGIOSA

En la reforma luterana encontramos el primer momento de un proceso que se desencadenará poco más tarde con mayor radicalidad. En efecto, la reforma luterana constituye la primera gran sacudida contra la simbiosis entre fe y razón¹⁴. Benedicto XVI ha visto aquí la primera fase de las sucesivas demandas de deshelenización. Lutero enseñó a una buena parte de Europa a mirar con sospecha a la filosofía en general y al pensamiento griego en particular. Dentro de la reforma luterana, Melanchton no se caracteriza por una especial radicalidad en su rechazo de la filosofía griega. Sin embargo, en su obra encontramos afirmaciones como ésta: «conocer a Cristo es conocer sus beneficios, no considerar los modos de sus naturalezas»¹⁵. Es característico de la teología de la reforma la despreocupación por la ontología, por la verdad, y una cierta concentración unilateral en la soteriología, con el riesgo de perder de vista las condiciones de posibilidad ontológicas de todo evento salvífico.

13. Basta citar los nombres de San Gregorio de Nisa, San Juan Damasceno, San Bernardo o San Isaac de Stella.

14. Cfr. B. LOHSE, *Ratio und Fides: eine Untersuchung über die Ratio in der Theologie Luthers*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958; B. MONDIN, *The principle of analogy in protestant and catholic theology*, Nijhoff, The Hague 1968, 103-107.

15. «Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non quod isti (scholastici) docent, ejus naturas, modos incarnationis intueri» (F. MELANCHTON, *Loci communes*, Augusti, Leipzig 1821, 9).

Por otra parte, el principio del libre examen de la Escritura, junto con un fuerte prejuicio antifilosófico, que arraigaba en un profundo pesimismo antropológico, llevaban a relativizar el dato de fe objetivo y la misma teología. Así, la fe quedaba recluida en el ámbito de la pura subjetividad. No obstante, Lutero respetó siempre las fórmulas de fe de los Concilios antiguos, salvaguardó siempre el dogma cristológico y trinitario, y nunca albergó dudas de que transmitían una verdad objetiva¹⁶. Pero muy poco después hubo otros reformadores más radicales que comenzaron a poner en cuestión los dogmas cristológico y trinitario.

4. SEGUNDA OLEADA: ADOLF VON HARNACK

En su discurso de Ratisbona, Benedicto XVI ha visto en Harnack (1851-1930) la segunda fase de las exigencias de deshelenizar el cristianismo. Sin embargo, antes de Harnack hay que reseñar otros episodios. En el siglo XVII surgió un importante debate en torno a la fe trinitaria. Los teólogos unitarios¹⁷, teñidos de un fuerte racionalismo, negaban la fe trinitaria y sostenían que el cristianismo de los orígenes habría confesado un monoteísmo unipersonal, nada distinto de la fe judía. A su juicio, la doctrina trinitaria habría surgido en los primeros siglos del cristianismo por influjo de la doctrina platónica de las hipótesis emanadas del Uno primordial. Lo que en la doctrina apostólica eran, según esta corriente, meros atributos del único Dios unipersonal —el Logos, el Espíritu— habrían sido considerados como personas diferentes por influencia del platonismo. Este error, a su juicio, dio lugar a la idea de un Dios trinitario.

Esta tesis de una falsificación de la fe cristiana original bajo el influjo del platonismo fue defendida durante los siglos XVII y XVIII desde posiciones muy diversas: teólogos unitarios socinianos y algunos arminianos, filósofos deístas, intelectuales ilustrados y representantes del pietismo radical.

El problema de las teologías unitarias no era sólo la inexactitud de sus juicios sobre el origen de la fe trinitaria. Junto con ello, se hicieron visibles las consecuencias del programa de deshelenizar el cristianismo: disolución de la fe sobrenatural, eliminación de sus contenidos más básicos —dogma trinitario y cristológico—, hegemonía de un espíritu racionalista, reducción del cristianismo a mera religiosidad natural, concepción del cristianismo como una mera doctrina ética y subjetivización de la experiencia religiosa.

16. Cfr. *Schmalkaldische Artikel*, I; WA 50,160-254.

17. Cfr. E.M. WILBUR, *A History of Unitarianism*, 2 vols., Cambridge Mass, 1945-1952.

4.1. *Origen de la cuestión de la «helenización del cristianismo»*

Como ya se ha dicho, Lutero nunca dudó de la fe trinitaria y siempre mantuvo la vigencia de los símbolos de fe de la antigüedad cristiana. Sin embargo, estos principios fundamentales habrían de ser puestos en duda poco más tarde por parte de movimientos radicales de reforma, como el unitarismo soci-niano. Lelio Sozino (1525-1562)¹⁸ y sus seguidores negaron el dogma trinitario y sostuvieron que Jesús había enseñado un monoteísmo unipersonal. Algunos arminianos se sumaron pronto a esta corriente. Para fundamentar su postura antitrinitaria, los socinianos y sus aliados arminianos acudieron primero a argumentos bíblicos, después a argumentos racionales y por último a argumentos históricos¹⁹. Aquí tiene su origen la cuestión del «platonismo de los Padres»²⁰. En efecto, el argumento histórico consistía en afirmar que la Trinidad no es una enseñanza auténticamente cristiana. Sostenían que la fe trinitaria se habría introducido en el cristianismo de los primeros siglos por influjo de la doctrina platónica de las hipóstasis: la doctrina trinitaria sería fruto de la aceptación de la doctrina platónica del Uno, el Logos y el Alma del mundo.

La argumentación basada en el «Platonismo de los Padres» alcanza un hito importante con el libro *Le platonisme dévoilé* de J. Souverain (+ ca. 1698), primera monografía dedicada a la cuestión, publicada de forma póstuma el año 1700. Se trata de una dura crítica al dogma trinitario —la más radical hasta aquel momento— sobre la base de un presunto influjo platónico²¹.

En los siglos XVII y XVIII hubo también teólogos de diversas confesiones que defendieron el dogma trinitario. Frente a los argumentos de los unitarinos, autores católicos (Petavius y Baltus), anglicanos (Bullus), protestantes ortodoxos (von Mosheim, Brucker y Seiler), pietistas moderados (Zierold), reformados (Allix y Jurieu) negaron que el cristianismo hubiera aceptado un influjo material del platonismo. Sin embargo, la mayor parte de ellos reconoce una influencia formal del helenismo, limitada a préstamos lingüísticos, aunque algunos sostienen que este lenguaje importado del platonismo a veces oscureció la expresión de la fe.

El examen de este mismo periodo demuestra también que la crítica a la fe trinitaria basada en la tesis de la influencia helenista desencadenaba un pro-

18. Cfr. F. SCHADEL, «Sozinianer, Sozinianismus», en *LThK*, IX, 796-798.

19. W. GLAWE, *Geschichte*, 38.

20. P. ARNOU, «Platonisme des Pères», en *DTC*, 12, 2258-2392.

21. J. HESSEN, *Griechische oder biblische Theologie?: das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung*, E. Reinhardt Verlag, München 1962, 18.

ceso de disolución de elementos sustanciales del cristianismo. En los ataques al dogma trinitario se percibe un proceso de radicalización desde los socinianos (Zwicker) y arminianos (Le Clerc y Souverain), a través de deístas (Priestley y Gibbon), teólogos del pietismo extremista (Arnold) hasta los teólogos racionalistas ilustrados (Gruner, Lange, Starck, Wundemann, y Löffler).

Para percibir las consecuencias a que conduce la exigencia de deshelenizar el cristianismo, resulta ilustrativo enumerar las características de esta forma de hacer teología. Los rasgos de este proceso de radicalización pueden sintetizarse en estos seis puntos. 1. Crítica a la filosofía y la metafísica griega como instrumento adecuado para la teología. La filosofía griega se verá sustituida por otras filosofías de cuño racionalista. 2. Progresiva insistencia en la subjetividad ética o religiosa como criterio de comprensión del cristianismo y la religiosidad en general. Es decir, proceso de subjetivización de la fe. 3. Giro moralista o místico-pietista del cristianismo. 4. Progresiva disolución de la convicción de que el cristianismo es transmisor de una verdad objetiva. 5. Progresiva disolución del carácter sobrenatural y reducción humanista del cristianismo. 6. Relativización de los aspectos institucionales eclesiales: jerarquía, magisterio y culto. Estos seis rasgos constituyen elementos diversos pero coherentes que colaboran y se impulsan entre sí.

El proceso de radicalización de la crítica a la teología de los Padres culmina en la teología liberal del siglo XIX. La teología protestante liberal del siglo XIX es, en cierto modo, la explicitación de las consecuencias a que llevaban los principios de la teología racionalista ilustrada. La teología liberal no se pregunta ya cuál es la verdadera doctrina eclesial. La conciencia subjetiva se convierte en la norma de los fenómenos religiosos. La teología liberal es el fruto de la reivindicación de la libertad del sujeto individual como instancia última de interpretación de la verdad religiosa. La primacía no corresponde a la revelación objetiva sino a la conciencia individual.

El interés de los teólogos liberales consiste en fundamentar la vida religiosa exclusivamente sobre el individuo. Los aspectos objetivos, exteriores e institucionales son totalmente relativos. J.S. Semler (1725-1791) es quien realizó el giro histórico desde la ortodoxia protestante hacia la teología liberal²². Semler distingue entre religiosidad natural interior y forma exterior de lo religioso. A su juicio, lo esencial de la religiosidad humana es su interioridad religiosa y su vida ética. En el interior se encuentra lo que es común a todos los seres humanos. Semler llegó a relativizar hasta la enseñanza de Jesús y los apóstoles. Lo importante es su espíritu religioso interior, no lo que ense-

22. Cfr. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, 339.

ñaron. Sin embargo, Semler se esfuerza por dar un papel positivo a los aspectos históricos y objetivos del cristianismo. A su juicio, los aspectos exteriores ayudan a difundir la religiosidad interior. Desde este punto de vista, el recurso a la filosofía griega en la teología patrística es juzgado de forma positiva puesto que permitió la difusión del espíritu religioso interior a nuevos ámbitos culturales.

Según Glawe²³, Semler ha llegado a unas conclusiones semejantes al pietismo desde un punto de partida aparentemente opuesto: desde el racionalismo ilustrado. Si al pietismo le interesaba la religiosidad piadosa, a Semler le interesa sobre todo el crecimiento ético del individuo. Uno y otro coinciden en minusvalorar y relativizar la exterioridad objetiva.

F. Schleiermacher (1768-1834) dio un paso más en el proceso de radicalización subjetivista. Según Grillmeier, desde la religiosidad natural interior de Semler, que es algo común a todos los individuos, Schleiermacher pasó a la religión como puro fenómeno subjetivo²⁴. La verdad religiosa exterior queda completamente disuelta en la subjetividad. Si el conocimiento de la verdad natural pertenece al reino de la razón, si el bien moral pertenece al reino de la voluntad, la religiosidad pertenece al reino del sentimiento. Se trata de un puro sentimiento de dependencia del Absoluto y no tiene nada que ver con la verdad. La exteriorización del sentimiento religioso en fórmulas dogmáticas tiene un valor totalmente relativo. Ni siquiera la enseñanza de Jesús tiene un valor vinculante. Tiene un valor exclusivamente ejemplar: es un caso más, si bien el más logrado, de manifestación del sentimiento religioso. La verdadera esencia del cristianismo es el sentimiento religioso de Jesús y su experiencia del Absoluto. Desde aquí, la cuestión misma de la helenización ha quedado relativizada. Pero el motivo es que la subjetivización de la fe ha alcanzado una cota en que ha quedado suprimido cualquier resto de verdad religiosa.

Ch. Baur (1792-1860) elabora su pensamiento desde el idealismo absoluto hegeliano²⁵. Según Baur, la teología dogmática que encontramos en los Padres es un momento transitorio pero necesario del despliegue de la conciencia religiosa subjetiva hacia la conciencia absoluta. El cristianismo subjetivo de los orígenes hubo de objetivarse en fórmulas dogmáticas para hacerse consciente de sí mismo y volver a sí en la Reforma protestante. Paradójicamente, Baur es también el creador del método histórico-crítico y de la disciplina de la historia

23. W. GLAWE, *Geschichte*, 268-271.

24. Cfr. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, 340.

25. «Hegels Philosophie gab ihm das Instrument und Schema, um sein eigenes Anliegen durchzuführen, sich der ganzen Bewegung des christlichen Geistes zu bemächtigen» (A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, 348).

de los dogmas²⁶. Según Baur, los acontecimientos históricos aparentemente contingentes se suceden según una ley necesaria. Gherardini ha señalado que resulta contradictorio construir instrumentos que presuntamente quieren investigar procesos históricos contingentes para encontrar lo que son consecuencias lógicas establecidas a priori²⁷.

Según Baur, el cristianismo de los orígenes se configura como síntesis del cristianismo petrino, de procedencia judía, y el cristianismo paulino, universalista, de procedencia gentil. El enfrentamiento entre estas dos facciones dio lugar al cristianismo que se muestra en los Hechos de los Apóstoles y en las epístolas pastorales. Esta síntesis se fortalece en su choque con la gnosis, que dará lugar a una nueva síntesis superadora en Justino. Baur encuentra en Justino un catolicismo plenamente constituido²⁸. El papel del helenismo fue aportar un impulso más al espíritu especulativo propio de todo fenómeno religioso que se proyecta hacia lo sobrenatural. Se trata del momento de objetivación del espíritu interior y libre que le permite hacerse consciente de sí para retornar a sí enriquecido. Así pues, todo dogma es un momento necesario y transitorio del retorno a sí de la conciencia religiosa.

Ritschl (1822-1889)²⁹ abandonó el apriorismo histórico de Baur, pero conservó el método histórico-crítico. Descontento por la insuficiencia de la fundamentación del cristianismo en Schleiermacher, intentó buscar un fundamento objetivo en la Escritura. El método que permitiría un acercamiento objetivo a la enseñanza de Jesús es el método histórico-crítico. Ritschl, sin embargo, trabaja con tres presupuestos. 1. Jesús se separa del judaísmo sólo en dos puntos: eleva el contenido excesivamente materialista de las promesas mesiánicas —hasta entonces polarizado por promesas de contenido material—, y anuncia que el Reino no pertenece sólo al futuro sino que ya está presente. Según Ritschl, todo contenido que no se corresponda con este principio es una adición ilegítima, procedente del helenismo o del judaísmo rabínico. 2. Jesús no comunica doctrinas con contenido ontológico, sino que se limita a proponer una doctrina ética. Ritschl utiliza la ética kantiana como criterio interpretativo de la enseñanza de Jesús. 3. Siguiendo la epistemología de Lotze, afirma que a los seres finitos les está vedado el conocimiento del infinito. Por tanto, hay que renunciar a todo ac-

26. Cfr. E. HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Gerd Mohn, Gütersloh 1964, Bd. IV, 523.

27. Cfr. B. GHERARDINI, *La seconda Riforma. Uomini e scuole del Protestantismo moderno*, Morcelliana, Brescia 1964, I, 371. 380-383.

28. Cfr. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, 350.

29. Cfr. R. SCHÄFER, *Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Systems*, Mohr, Tübingen 1968, 44.

ceso cognoscitivo al ser de Dios y de las cosas. Todas las fórmulas dogmáticas de contenido ontológico han de atribuirse a la influencia de la metafísica griega, y son ajenas al cristianismo original. En Ritschl, el cristianismo queda reducido al nivel de una mera doctrina práctico-moral según la imagen de la ética kantiana. Vemos una vez más cómo el acercamiento al cristianismo esencial que afirma desear su purificación de una filosofía que considera extraña está lastrado por sus propios presupuestos filosóficos establecidos a priori.

4.2. *Adolf von Harnack (1851-1930)*

Harnack, de acuerdo con el espíritu racionalista-positivista de su época, pretendió determinar el contenido del evangelio original de Jesús, libre de toda contaminación, mediante el método histórico-crítico. Coincide con Ritschl en buscar un cristianismo esencial de los orígenes y en valorar negativamente el influjo helenista. Coincidirá también en acercarse a la cuestión desde presupuestos filosóficos tomados a priori.

A su juicio, el evangelio original se reduce a tres puntos: el anuncio de la llegada del reino, de la paternidad de Dios y la dignidad del ser humano, y del mandamiento del amor³⁰. Ésta es, en su opinión, la esencia del cristianismo. Cualquier otra doctrina diferente de éstas que se presente como cristiana es una adulteración del verdadero evangelio, procedente del helenismo³¹. Para Harnack, «*el dogma en su concepción y en su desarrollo es una obra del espíritu griego sobre el suelo del Evangelio*»³². Por tanto, «evangelio» y «dogma» son dos categorías no sólo no coincidentes, sino también heterogéneas. El dogma consiste en una falsificación del evangelio que proviene del espíritu teorizante y abstracto de la filosofía griega. A partir de Harnack esta cuestión comenzará a denominarse «helenización del cristianismo».

En Harnack, de nuevo, la exigencia de deshelenizar conducía a una reducción racionalista radical del contenido de la fe, y a una subjetivación moralista del cristianismo, concebido al modo de la ética kantiana. A partir de Harnack, estas tesis han ejercido una gran influencia, y han extendido una idea de la helenización del cristianismo de connotaciones profundamente negativas.

Según Harnack³³, los Apologistas del siglo II habrían cometido el error de intentar racionalizar el evangelio de Jesús, convirtiendo lo que en los oríge-

30. A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Gerd Mohn, Gütersloh 19852, 40.

31. Cfr. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, 352.

32. Cfr. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, 20.

33. Cfr. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, 496-550.

nes habría sido una experiencia religiosa cálida y viva en una doctrina racional y fría. Para Harnack, la fe tiene que ser viva, y no necesita ser argumentada. Pero durante el siglo II se consuma el proceso de falsificación del Evangelio, convirtiéndolo en una religión racional-revelada abierta a todos. La introducción del espíritu filosófico griego hizo que el cristianismo dejara de ser una experiencia religiosa viva para convertirse en una doctrina de conceptos e ideas.

Según Harnack, la historia de los dogmas termina con Lutero, que inicia el movimiento de vuelta al Evangelio original. Pero esta vuelta a los orígenes no ha sido plenamente culminada en la reforma luterana en la medida que conserva la fe en las fórmulas cristológicas y trinitarias de los primeros Concilios, elaboradas según el espíritu de la filosofía griega. Es necesario, por tanto, proceder a una deshelenización completa del luteranismo ortodoxo.

Scheffczyk afirma que Harnack ha reducido el cristianismo al nivel de un puro humanismo, equiparable a la religiosidad natural, privándole así de su originalidad³⁴. Gherardini ha destacado que Harnack ha despojado al cristianismo de su esencial dimensión sobrenatural, y ha recortado la integridad de la Revelación. La investigación histórico-crítica de Harnack no es neutral. Depende de enfoques filosóficos propios de su tiempo: el positivismo histórico, prejuicio antimetafísico y racionalismo filosófico. Gherardini subraya que cualquier concepción del cristianismo que le prive de su esencial dimensión sobrenatural sólo puede aspirar a percibir aspectos secundarios y periféricos de la Revelación³⁵.

En Harnack contemplamos el punto culminante del vaciamiento dogmático de la fe. El olvido de la dimensión metafísica de la revelación desencadena una serie de fuerzas centrífugas que acaban por disolver el cristianismo en su mismo núcleo. Una vez que se deslegitima el carácter vinculante de la tradición eclesial, manifestada en formulaciones dogmáticas, la teología, desorientada en su misma base, se dispersa por los caminos del positivismo histórico y el racionalismo teórico, del subjetivismo de la experiencia religiosa individual y de la reducción moralista de la fe cristiana.

5. TERCERA OLEADA: EL IRRACIONALISMO Y EL RELATIVISMO DEL SIGLO XX

El curso de la cuestión de la helenización del cristianismo ha demostrado que, en el fondo, racionalismo y fideísmo, unilateralidad de la esfera racio-

34. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Tendenzen*, 10.

35. Cfr. B. GHERARDINI, *La seconda Riforma*, 427-429.

nal-científica y unilateralidad de la esfera religiosa, son dos aspectos de un mismo fenómeno. Como ha dicho Barth, el pietismo subjetivista y la teología ilustrada no actúan como dos opuestos, sino como dos caras de la misma moneda³⁶. La razón es que uno y otro han destruido la armonía entre la fe y la razón. Así, pueden repartirse los ámbitos de competencia. El fideísmo ha dejado el conocimiento, el saber y la verdad para la ciencia. En su opinión, la fe no es conocimiento. El racionalismo deja la experiencia religiosa y la experiencia ética —que es el último reducto de la religiosidad— para la pura subjetividad. A su juicio, las cuestiones de fe no son argumentables. Razonar la fe —vendría a afirmar— sería universalizar un fenómeno que es sólo subjetivo. Al dejar la verdad para el ámbito de la ciencia, los racionalistas quedan satisfechos. Los fideístas también: en el reducto del sujeto resultan invulnerables. Pero, tendrían que conceder que son invulnerables desde la crítica racionalista porque ya la han aceptado. En efecto, la demanda de deshelenizar la fe supone haber asumido sin más la crítica racionalista.

5.1. *El relativismo religioso del racionalismo*

Antes de describir la tercera fase de las demandas de deshelenización del cristianismo resulta ilustrativa una referencia al modo en que un representante típico de la razón ilustrada juzga el contenido de verdad de las religiones históricas.

En su obra *Natán el Sabio*³⁷ (1778), Lessing ha plasmado los rasgos típicos de la visión ilustrada de las religiones con la Parábola de los tres anillos. Se trata de un antiguo relato conocido ya en el siglo XII por el filósofo judío Maimónides, aunque es anterior. Según esta parábola, existía un anillo que un rico linaje transmitía de padres a hijos. La posesión del anillo garantizaría el amor de Dios y de los hombres. Durante muchas generaciones, el anillo fue entregado al hijo predilecto. En un momento determinado, el dueño del anillo tuvo tres hijos a los que quería por igual. Mandó elaborar dos anillos más idénticos al original para poder entregar uno a sus tres hijos. A la muerte del rey, surgieron discordias entre los hijos sobre quién poseía el anillo verdadero. Un juez tuvo que dirimir la cuestión. Ante la imposibilidad de determinar la verdad, ordenó que cada hijo intentara hacer verdadero a su propio anillo actuando de forma que fuera bien visto por los demás seres humanos.

36. Cfr. K. BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Evangelischer Verlag AG, Zürich 1960, 65

37. K. WÖLFEL (hrsg.), *Lessings Werke*, Insel Verlag, Frankfurt a.M. 1967, Bd.I, 467-594.

En la narración literaria, el sabio judío Natán relata esta parábola a Saladino cuando éste le reclama argumentos para determinar cuál es la religión verdadera. Según este relato, es imposible determinar la verdad religiosa. Sólo la razón representada por el juez puede poner orden en las discordias religiosas, y la religión se reduce a comportamiento ético. De esta forma, la tolerancia se edifica sólo sobre la indiferencia. Sólo el relativismo religioso garantiza la paz. Ésta es la perspectiva que adoptan todas las elaboraciones racionalistas de la religión. En el fondo, se trata de una opción personal más bien irracional, que debe quedar en el santuario de la conciencia y recluida en el ámbito privado. Resulta ilegítimo, imposible e incluso peligroso para la convivencia intentar buscar razones de lo religioso y pretender fundamentar la vida de fe en la verdad.

5.2. *Nietzsche y el nihilismo postmoderno*

Sin embargo, los presupuestos racionalistas y antimetafísicos que llevaron a la relativización de la verdad religiosa albergaban también la semilla de la relativización de la propia razón. Al final del proceso de deshelenización, los presupuestos de la crítica racionalista y positivista a la fe cristiana y a la tradición metafísica desembocan en el materialismo y conducen al rechazo de la idea de Dios. En este sentido, puede decirse que Nietzsche cancela a un tiempo la metafísica y la modernidad. Nietzsche dio el último paso declarando la muerte de Dios. Su obra resulta interesante para conocer las consecuencias a que conduce este postulado. La muerte de Dios es la muerte de todas sus «sombras»: la muerte de la racionalidad, la muerte de la verdad y la muerte del bien. Nietzsche lleva hasta sus últimas consecuencias la tesis de la muerte de Dios. No puede existir ningún resto de verdad. Nietzsche manifiesta su prevención hasta con el último resto de fe que consiste en considerarse adversarios del ideal cristiano. Esta convicción sigue siendo un reducto en que se esconde la persistencia de la metafísica, de la verdad y, en el fondo, de Dios como Verdad primordial. Tener algo por verdadero supone dar la razón a los griegos y a los cristianos.

«Nuestra fe en la ciencia reposa siempre sobre una fe *metafísica* —también nosotros los actuales hombres del conocimiento, nosotros los ateos y antimetafísicos, también nosotros extraemos nuestro fuego de aquella hoguera encendida por una fe milenaria, por aquella fe cristiana que fue también la fe de Platón, la creencia de que Dios es la verdad, de que la verdad es *divina*—»³⁸.

38. F. NIETZSCHE, «Zur Genealogie der Moral», en *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Gruyter, Berlin 1968, Bd. VI/2, 418-419. Sobre la intrínseca relación entre la verdad y Dios, y las contradicciones del proyecto de Nietzsche, cfr. R. SPAEMANN, «Rationalität und Gottesglaube», en *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, 34 (2005) 481ss.

En el fondo, la mentalidad postmoderna escéptica y nihilista es la culminación de un largo proceso de deshelenización de la fe cristiana y de la cultura occidental. El último paso consiste en la abolición de la verdad misma. La cultura queda reducida a mero juego de espejos entre diversas interpretaciones. Con Nietzsche, la crítica al espíritu griego, a la razón que busca la verdad, ha alcanzado el culmen de su potencial disolvente.

5.3. *El relativismo cultural: la tercera fase de la deshelenización*

Benedicto XVI identifica una tercera oleada de deshelenización que se desarrolla en la actualidad. Hemos visto que el fenómeno de la helenización ha sido interpretado en ocasiones de forma positiva con la condición de valorarlo como un fenómeno que fue válido en su momento, pero que en la actualidad sería un lastre para la fe. Es precisamente esto lo que caracteriza la tercera oleada que describe el Papa: «La síntesis con el helenismo realizada por la Iglesia antigua fue sólo una primera inculturación que no debería vincular a las demás culturas»³⁹.

El historicismo y el relativismo cultural son dos fenómenos semejantes. Desde esta mentalidad, puede valorarse la helenización de forma positiva como un proceso inevitable y necesario en los primeros siglos del cristianismo, que permitió a la Iglesia adentrarse en la cultura greco-romana de una forma aceptable. Sin embargo, en la actualidad, aquella forma de presentar el cristianismo es un lastre que impide la actualización y adaptación de la fe cristiana a la cultura actual. La helenización habría sido una adaptación de entonces. En la actualidad, sería necesario realizar una adaptación de hoy, una deshelenización que vendría exigida por el actual contexto cultural⁴⁰. También desde esta perspectiva, la exigencia de deshelenización y la erosión de la idea de verdad van de la mano. En su discurso, Benedicto XVI responde afir-

39. BENEDIKT XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, 28.

40. Sonnemans habla de un «aggiornamento de entonces» (*aggiornamento von damals*) y de un «aggiornamento de hoy» (*aggiornamento von heute*). Sonnemans sostiene que no existió influencia griega en la formulación de la fe en los símbolos. Las fórmulas de Nicea y Constantinopla supusieron más una «deshelenización» de la fe que una helenización. Por tanto, su postura no puede calificarse como relativista en ningún sentido, pero es crítica respecto a la aceptación de algunos conceptos filosóficos griegos en la fe cristiana (cfr. H. SONNEMANS, «Hellenisierung des Christentums? Annäherung an den frühchristlichen Gottesgedanken als Paradigma theologischer Aufgaben», en *Renovatio*, 41 [1985] 169-182).

mando que si bien es cierto que no todo aquello que la Iglesia antigua aceptó del helenismo es válido para todas las épocas, lo que afecta a la actitud de fondo de vincular estrechamente la fe con la razón es una adquisición que forma parte intrínseca de la misma fe y su desarrollo resulta conforme con su naturaleza.

Así pues, durante muchos decenios —al menos desde Harnack— la teología se ha visto condicionada por la idea de que la helenización habría sido perjudicial. Se había impuesto la idea de que deshelenizar el cristianismo era lo justo. Las diferencias entre los distintos autores comenzaban al diagnosticar qué puntos habían quedado helenizados y por tanto, al determinar hasta dónde había que prolongar la deshelenización. Pues bien, el paso más audaz del Papa en Ratisbona ha sido afirmar que las demandas de deshelenizar el cristianismo falsean el cristianismo y la propia razón en la medida que desembocan en el relativismo.

6. EL DISCURSO DE RATISBONA: LA RECUPERACIÓN DE LA AMPLITUD DE LA RAZÓN

Grillmeier⁴¹ ha puesto de relieve que la cuestión de la helenización afecta a elementos fundamentales de la teología. Para clarificar los tipos de temas afectados por la cuestión de la helenización, Grillmeier ha distinguido el aspecto material y el aspecto formal. Afirma que es necesario distinguir ambos aspectos sin separarlos. El enfoque material afecta a todo lo que se refiere a los contenidos teológicos. Consiste en determinar qué influencia ejerció el pensamiento griego en los contenidos de la fe manejados por los primeros teólogos: el misterio de Dios, el hombre, la salvación, la liturgia, etc.

El estudio del aspecto material de la cuestión es imprescindible. Sin embargo, Grillmeier ha destacado que las cuestiones materiales en torno a la relación cristianismo-helenismo no pueden resolverse por sí mismas. La cuestión de los contenidos sólo se soluciona cuando se ha dado respuesta a cuestiones previas de índole formal, como son la relación entre Revelación e historia, cristianismo y cultura, fe y razón, verdad y tiempo, religión e institución, Palabra de Dios-Tradición-Dogma-Iglesia. En el tema que nos ocupa, la obra teológica de Ratzinger había prestado mucha atención a este tipo de cuestiones formales fundamentales, de forma muy especial a la relación entre fe y razón.

41. Cfr. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, 354-355.

6.1. *La obra teológica de Ratzinger*

En su obra teológica, Ratzinger ha vinculado la relación entre fe y razón con la cuestión de la helenización del cristianismo⁴². Uno de los puntos que ha estudiado con mayor detenimiento ha sido el modo de hacer teología que pusieron en práctica los Apologistas del siglo II. Ratzinger ha recordado que en el paganismo greco-romano eran tres los modos de elaborar discursos teológicos: la teología poético-mitológica, la teología cívico-política y la teología filosófica⁴³. Tanto la teología civil como la teología mítica fundamentaban su vigencia en la autoridad de los mayores, es decir, en la antigüedad de sus prácticas y mitos. En cambio, la teología filosófica buscaba determinar la verdadera naturaleza de los dioses. Es decir, consistía en una búsqueda de la verdad. Los Padres tuvieron la lucidez de afirmar que el Dios revelado en Cristo es el verdadero Dios que buscaban los filósofos y rechazaron investigar cualquier posible identificación con Zeus, Apolo o cualquier otra divinidad del panteón. Fueron los pioneros de un intenso y fecundo diálogo entre fe y razón que fue dando frutos cada vez más granados durante siglos.

Según Ratzinger, la teología de los Padres gira en torno a la cuestión de la verdad. Los Padres demostraron una gran lucidez al detectar que el terreno donde se jugaba decisivamente la pretensión de universalidad del Dios cristiano era el terreno de la razón, el terreno de la filosofía, el terreno de la búsqueda de la verdad.

Entre estos tres tipos de teología de la antigüedad —la religiosidad civil, la religiosidad mitológica popular y la filosofía— existían otras diferencias. Las dos primeras tenían que ver con las prácticas culturales a divinidades personales, pero secundarias. La teología filosófica, en cambio, tenía que ver con la búsqueda del principio último de la verdad, que había de ser un principio impersonal, al que quedarían igualmente subordinados dioses y hombres. Éste es, afirma Ratzinger, el rasgo definitivo del politeísmo: no tanto la afirmación de una pluralidad de dioses, cuanto la tesis de que por encima de las diversas divinidades personales existe un primer principio divino de carácter impersonal al que los dioses secundarios quedan subordinados.

42. Cfr. R. ESTERBAUER, «Christliche Vernunft als Seele Europas? Bemerkungen zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI», en *Stimmen der Zeit*, 3/2007, 149-152.

43. Para lo que sigue, cfr. J. RATZINGER, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*, (H. Sonnemans hrsg.), Johannes Verlag, Leutesdorf 2005; J. RATZINGER, *Glaube-Wahrheit-Toleranz*, 133-136; J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Zink, München 1954, 265-276.

El acierto de los Padres fue prescindir de toda relación entre el Dios cristiano y las divinidades mitológicas o ciudadanas, plantear la relación del Dios cristiano con el Dios de la razón filosófica, principio de la verdad, y afirmar que el Dios personal de la Sagrada Escritura es también el primer principio de la filosofía. Ratzinger afirma que esta vinculación entre la fe bíblica y el espíritu filosófico no era sólo legítima, sino que era necesaria para llegar a expresar el grado de seriedad de la fe bíblica.

Ratzinger —de acuerdo en este punto con estudiosos como Dörrie⁴⁴— ha recordado que en la mentalidad politeísta típica de la era imperial se había impuesto la idea de que ninguna de las divinidades personales podía ser el ser divino de mayor rango. Ratzinger ha sostenido que las prácticas religiosas culturales se fundamentaban en los relatos míticos tradicionales o en la tradición política de la polis, de la república o del imperio. Estas prácticas culturales que apelaban a divinidades personales no aspiraban a tener una justificación filosófico-racional. No aspiraban a fundamentar sus prácticas en la verdad de las cosas. Era una religión sin verdad. En cambio, sostiene Ratzinger, según la mentalidad filosófica de la misma época la divinidad más alta era un Dios impersonal. No era un Dios apelable por el hombre. Era una divinidad sin religión.

Ante este panorama los primeros teólogos cristianos afirmaron un monoteísmo estricto que concebía al único Dios como un Dios personal. El Dios cristiano es un ser personal, apelable por el hombre, y, a la vez, el único Dios verdadero. El cristianismo reúne al mismo tiempo religión y verdad. Al unir ser y persona, los Padres lograron reconciliar la ontología griega con la Escritura, con la religión y con la teología.

6.2. *El discurso de Ratisbona*

Para comprobar hasta qué punto el enfoque de la cuestión de la helenización del cristianismo del discurso de Ratisbona supone un giro histórico, basta considerar que, hasta ahora, preguntar si es cristiano deshelenizar el cristianismo suponía realizar una pregunta retórica, que daba por supuesta una respuesta positiva. El presupuesto de partida habría sido considerar la helenización como un fenómeno negativo. Sin embargo, a la luz del discurso papal, la respuesta a esta pregunta ha de ser negativa: la deshelenización del cristianismo no es cristiana. Por tanto, podría decirse que la helenización en su aspecto formal merece una valoración positiva sin reservas, en cuanto explicitación autén-

44. Cfr. H. DÖRRIE, «Gottesvorstellung», en *RAC*, XII, 81-154.

tica de un elemento esencial de la fe cristiana: su pretensión de verdad, el alcance universal de su mensaje, y su capacidad de apelar a la dimensión racional del hombre y dialogar con ella.

Si la actitud dominante hasta ahora ha sido la defensiva, incluso hasta en muchos de los estudios que aprobaban la forma de hacer teología de los Padres, el paso dado por Benedicto XVI en Ratisbona ha consistido en reivindicar la aceptación de la razón griega como un fenómeno intrínsecamente necesario. El Papa ha recordado que cuando la fe se adentra en los caminos de la razón se adentra por caminos propios.

Así pues, su lección de Ratisbona supone un considerable cambio de mentalidad y marca un giro importante que consiste en poner bajo la luz de la crítica no la tarea de la Iglesia de los primeros siglos, sino la exigencia de deshelenización. Son las demandas de deshelenización las que deben ser examinadas. Este tipo de exigencias, basadas en un fuerte prejuicio racionalista y antimetafísico, han conducido en muchas ocasiones a despojar a la teología cristiana de la razón, de la verdad y hasta de la propia fe.

El discurso de Ratisbona ha reivindicado el empleo del Logos griego para pensar la fe y ha supuesto una invitación a la cultura occidental a salir de la autolimitación de la razón moderna y volver a preguntarse por las grandes cuestiones. Benedicto XVI ha querido invitar a un ensanchamiento de la razón humana, que es capaz de preguntarse por la verdad. Afirma que existe una auténtica Ilustración abierta al encuentro con la religión. La razón humana no puede quedar reducida a la ciencia experimental. «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»⁴⁵. En este sentido, ha destacado que la propia ciencia experimental, en cuanto supone un orden racional en el cosmos, reclama una salida de sí misma hacia el Logos creador sin el que resulta inexplicable. Benedicto XVI sostiene que la autolimitación de la razón propia de la modernidad es resultado de una progresiva deshelenización de la filosofía y la cultura. En efecto, la metafísica es búsqueda razonada de la trascendencia desde la filosofía. En este sentido, la modernidad es antigriega, porque se declara postmetafísica.

Al mismo tiempo, Benedicto XVI ha invitado a reabrir a la fe los caminos de la razón. El Papa sitúa la armonía entre fe y razón, entre creer y saber,

45. BENEDIKT XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, 27.

en el centro del debate, sin complejos, en diálogo con los demás saberes, sobre la base de los universales vínculos de la razón. Afirmar esta necesaria comunicación entre fe y razón implica liberar a la fe del reducto de la subjetividad individual y justificar su presencia en los areópagos de la ciencia, de la filosofía y de la cultura, en todas las empresas humanas que tienen la búsqueda de la verdad como razón de ser.

El destinatario principal del discurso papal no era el mundo de las religiones⁴⁶, sino el mundo intelectual de Occidente. Hay que tener en cuenta que Benedicto XVI ha pronunciado este discurso en el seno de una Universidad y de una universidad en Alemania, nación que fue una de las vanguardias de la Ilustración. Se trata, al mismo tiempo de la Universidad de Ratisbona, en la que Ratzinger fue testigo y protagonista de una vida universitaria impregnada por el afán de buscar la verdad desde todas las perspectivas, desde todas las disciplinas, tarea comprendida como una gran empresa común de investigación, argumentación y diálogo.

Puede decirse que este discurso es una invitación a recuperar, purificado de toda reducción racionalista, uno de los grandes ideales de la Ilustración: *sapere aude*, «atrévete a saber»⁴⁷. En efecto, Benedicto XVI ha visto la expresión clásica de esta «autolimitación moderna de la razón»⁴⁸ en las «Críticas» de Kant. Esta reducción ha quedado radicalizada en el exclusivismo del método de las ciencias naturales. La pretensión de exclusividad del canon de cientificidad de las ciencias experimentales ha expulsado la pregunta por Dios del ámbito del saber y de la verdad. «De este modo nos encontramos ante una reducción de la luz de la ciencia y de la razón, que es necesario poner en cuestión»⁴⁹.

Así pues, la crítica que merece la cultura occidental no es la de usar demasiado la razón, sino la de utilizarla más bien poco. Maneja un concepto reducido de racionalidad que le impide preguntarse por las cuestiones más importantes para el hombre. Por tanto, es necesario ampliar el concepto de razón de forma que pueda volver a ocuparse de las grandes cuestiones. Recordando meses después su discurso de Ratisbona, el Papa ha subrayado la urgencia de

46. «El encuentro con la Universidad [en Ratisbona], como corresponde a ese lugar, estuvo dedicado al diálogo entre la fe y la razón (...). En Ratisbona el diálogo entre las religiones se tocó marginalmente» (BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia Romana*, 22.XII.2006)

47. Cfr. I. KANT, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?», en I. KANT, *Kant's Schriften*, Gruyter, Berlin-Leipzig 1923, Bd. 8, 33-42.

48. BENEDIKT XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, 25.

49. BENEDIKT XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, 27.

esta ampliación de la racionalidad, de forma que sea posible un auténtico diálogo entre fe y razón.

«De hecho resulta cada vez más evidente la gran necesidad que tiene el mundo del diálogo entre la fe y la razón. Inmanuel Kant, en su tiempo, consideraba que la esencia de la Ilustración se resumía en la expresión *sapere aude*: en la valentía del pensamiento que no permite que ningún prejuicio lo ponga en aprieto. Pues bien, desde entonces la capacidad cognoscitiva del hombre, su dominio sobre la materia mediante la fuerza del pensamiento, ha hecho progresos en aquel tiempo inimaginables. Pero el poder del hombre, que ha aumentado en sus manos gracias a la ciencia, se transforma cada vez más en un peligro que se cierne sobre el hombre mismo y sobre el mundo. La razón orientada totalmente a enseñorearse del mundo no acepta ya límites. Está a punto de tratar al hombre mismo como simple materia de su producción y de su poder (...). La fe en Dios que es en persona la Razón creadora del universo debe ser acogida por la ciencia de modo nuevo como un desafío y una oportunidad. Recíprocamente, esta fe debe reconocer nuevamente su intrínseca amplitud y su propia racionalidad. La razón necesita el Logos que está en el inicio y es nuestra luz; la fe, por su parte, necesita el coloquio con la razón moderna para darse cuenta de su propia grandeza y corresponder a sus responsabilidades. Esto es lo que traté de poner de relieve en mi lección magistral en Ratisbona. No es una cuestión puramente académica; en ella está en juego el futuro de todos nosotros»⁵⁰.

6.3. *Distintas reacciones a la lección de Ratisbona*

Según Benedicto XVI, el terreno común que filosofía, cultura, religión y teología están llamados a compartir para desarrollar un auténtico diálogo es el de la búsqueda racional de la verdad. Cuando la razón humana cancela su interés por la verdad se corrompe. Cuando la religión se aparta de la razón cae en el fanatismo fundamentalista. Éste es el motivo por el que la demanda de deshe-lenización del cristianismo es profundamente contraria a la fe cristiana y perjudicial para el entendimiento con la cultura occidental y el mundo de las religiones. El discurso de Ratisbona ha convocado a un diálogo de alcance universal en la confianza de que la razón humana es *capax veritatis*. Los párrafos siguientes quieren dejar constancia de algunas respuestas a la invitación papal.

Dejando ahora aparte la respuesta que la Lección de Ratisbona recibió en una parte de la población islámica mundial⁵¹, sí interesa recordar aquí que el

50. BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia Romana*, 22.XII.2006.

51. En una conferencia pronunciada en la Academia Católica de Berlín el 19 de septiembre de 2006, una semana después de la lección de Ratisbona, K. Lehmann dedicó

propio Benedicto XVI ha afirmado que en su discurso se tocó el tema del diálogo interreligioso, pero sólo de forma marginal. En concreto, ha recordado que trató de este tema desde un doble punto de vista. Primero, destacando que si la razón secular no se abre a la cuestión de Dios, es imposible que pueda establecer un verdadero diálogo con las religiones. Recuerda al mundo intelectual de Occidente que sólo si la razón secular supera los límites que se ha impuesto a sí misma y amplía y profundiza el abanico de sus preocupaciones podrá entrar en un auténtico diálogo con el mundo religioso, también el no cristiano. En segundo lugar, se trataba de hacer ver que también las religiones han de empeñarse en la búsqueda de la verdad del hombre⁵². Así pues, del discurso de Ratisbona puede extraerse también un mensaje al mundo de las religiones, aunque no era su finalidad más importante. Se trata de una invitación a hacerse conscientes de sus afirmaciones, a pensar sus presupuestos y confrontar su mensaje con la razón.

Esta invitación del Papa ha cosechado algunos frutos. Entre otros, hay que contar una carta abierta que un grupo de cien intelectuales musulmanes ha dirigido al Papa en respuesta al discurso de Ratisbona⁵³. Este documento supone un ejercicio de auténtico diálogo sobre la base de la búsqueda de la verdad mediante la razón. Esta carta manifiesta su acuerdo con el Papa sobre la im-

algunas reflexiones para aclarar el papel secundario que este tema desempeña dentro del discurso papal. Según Lehmann, el discurso de Benedicto XVI no estaba dedicado al islam, sino a una cuestión que ha sido objeto de constante atención por el teólogo Ratzinger, ya desde su discurso de toma de posesión de la cátedra de Bonn en 1959, la relación entre fe y razón. A continuación, Lehmann se ocupa de las controvertidas palabras del emperador Manuel II Paleólogo y del crítico contexto histórico en que se pronuncian, un momento en que la supervivencia del Imperio Bizantino sufría una grave amenaza ante los turcos. Lehmann describe el contenido de los diálogos mantenidos entre el emperador y el mudarris persa, y destaca su alto nivel intelectual. El tono que el emperador cristiano emplea en su discurso no era diferente en el lado musulmán. En el diálogo, el emperador escucha al interlocutor, se esfuerza por hacerle justicia y distingue entre la persona y las ideas. La figura de Manuel II Paleólogo implica un enorme progreso respecto a los siglos anteriores. El sabio persa argumenta desde un sentimiento de superioridad basado en el progreso que, desde una perspectiva musulmana, implica la sucesiva aparición de las tres leyes (el Antiguo Testamento, el Nuevo y el islam). El emperador responde afirmando la necesidad de actuar siempre de una manera racional, en correspondencia con la naturaleza de Dios. Lehmann sostiene que el discurso trataba de los presupuestos y del trasfondo de esta cuestión de forma somera y que pudo llevar a malentendidos. Sin embargo, en algunos casos no hay que presuponer sólo escasez de información, sino también una interpretación intencionadamente falsa (cfr. K. LEHMANN, «Chancen und Grenzen des Dialogs zwischen den "abrahamitischen Religionen"», en BENEDIKT XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, 97-133).

52. Cfr. BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia Romana*, 22.XII.2007.

53. AA.VV., «Open letter to his holiness Pope Benedict XVI», en *Islamica Magazine*, 18 (2006) 25-32.

portancia de un verdadero diálogo entre cristianismo e islam, apoya su crítica al materialismo y al positivismo, condena las reacciones violentas a su discurso, calificándolas como «no islámicas»⁵⁴, e intenta matizar algunos puntos del discurso papal, en concreto la coacción en asuntos de fe, la conversión forzosa, la idea islámica de la trascendencia divina, la arbitrariedad del Dios del Corán, el empleo de la razón humana en el islam, y el concepto de guerra santa. Sus argumentos intentan hacer ver que la doctrina islámica sobre estos asuntos no está lejos de la defendida por la tradición cristiana y por Benedicto XVI. Th. Khouri ha saludado la aparición de esta carta, que manifiesta nobleza en el tono y en la búsqueda de objetividad, bien lejana del alboroto. Este documento demuestra la posibilidad de continuar un auténtico diálogo entre cristianismo e islam, tal como se viene haciendo desde el Vaticano II⁵⁵. Khoury devuelve a los expertos islámicos firmantes de la carta algunas preguntas referentes a la posibilidad de conversión de musulmanes a otras religiones, a la actitud del islam ante los increyentes o creyentes en religiones politeístas, a los pasajes del Corán que prescriben la violencia y recuerda que la escuela ash'arita, la escuela teológica más extendida del islam, defiende una idea de la trascendencia divina y una tendencia voluntarista que conduce a cuestiones teológicas delicadas⁵⁶. En cualquier caso, afirma que es necesario establecer vínculos de diálogo para colaborar al servicio del hombre.

El discurso papal ha supuesto también un desafío al mundo de la teología. Entre las respuestas de la teología de otras confesiones cristianas, hay que señalar la de W. Huber, presidente del Consejo de la Iglesia Evangélica de Alemania⁵⁷. Según Huber, no es adecuado contemplar la modernidad como un proceso necesario de separación entre fe y razón, un proceso de deshelenización, cuya causa estaría en el protestantismo y en la Ilustración. La idea de que fe y razón se necesitan mutuamente sería, a su juicio, una característica del protestantismo. La razón sin la fe desconoce su carácter finito y sus propios límites. A la vez, una fe no ilustrada mediante la razón corre riesgo de convertirse

54. «In this context we must state that the murder on September 17th of an innocent Catholic in Somalia —and other similar acts of wanton individual violence— «in reaction to» your lecture at the University of Regensburg, is completely un-Islamic, and we totally condemn such acts» (*ibid.*, 27).

55. T. KHOURY, «Christen und Muslime besitzen zusammen grosse Potenziale», en *Die Tagespost*, 9.XI.2006.

56. Khoury ha vuelto sobre esta cuestión a propósito de la lección de Ratisbona. Cfr. T. KHOURY, «Ist Gott ein absoluter, ungebundener Wille? Bemerkungen zum islamischen Voluntarismus», en BENEDIKT XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, 77-96.

57. Cfr. W. HUBER, «Glaube und Vernunft», en *Frankfurter allgemeine Zeitung*, 31.X.2006.

en bárbara o violenta. Afirma que para mantener estos vínculos no es necesario limitarse a un concepto premoderno de razón como el griego. En términos generales, Huber quiere manifestar un amplio acuerdo con el discurso de Benedicto XVI sin alterar las clásicas tesis protestantes sobre la fe. Sin embargo, hay que decir que esta aspiración parece ser un tanto deficiente, dado su intento de fundamentar sus afirmaciones sobre la relación entre fe y razón en autores como Schleiermacher y en Kant, con alguna alusión a Barth. Ciertamente, Benedicto XVI ha visto en la filosofía griega un modo de ejercer la razón abierto a las grandes cuestiones del espíritu humano, un modo de ejercer la razón que no depende de una autolimitación a priori.

Sin embargo, como ha quedado afirmado, el destinatario principal del discurso papal es el mundo intelectual occidental. Desde este lado, la respuesta más notable ha venido de J. Habermas⁵⁸. Habermas es un destacado adalid de la razón secular y de la vigencia del proyecto de la modernidad y la Ilustración. Sin embargo, desde hace algunos años su pensamiento ha experimentado un giro que le ha llevado a afirmar la necesidad de establecer una mayor relación entre razón ilustrada y religión⁵⁹. En su respuesta a Benedicto XVI, afirma la existencia de una dialéctica característica entre la autocomprensión (*Selbstverständnis*) de la modernidad ilustrada y la autocomprensión de las grandes religiones. Ha de existir un verdadero diálogo de una *con* la otra, y no sólo un discurso de cada una *sobre* la otra. «El lado religioso debe reconocer la autoridad de la razón «natural», es decir, los falibles resultados de las ciencias institucionalizadas y los fundamentos de un igualitarismo universal en el derecho y la moral. A la inversa, la razón secular no puede erigirse en juez de las verdades de fe, aunque ella pueda aceptar efectivamente como racional sólo aquello que pueda traducir en su propio discurso en principio accesible a todos»⁶⁰. Entre saber y creer existe, según Habermas, una polarización que es en último término irreductible. Hay en lo religioso algo opaco para la razón. Sin embargo, la razón secular pueda aceptar de la fe aquellos contenidos que puedan traducirse en los términos del lenguaje racional.

Parece deducirse que, según Habermas, entre fe y razón puede llegarse a una cierta colaboración y entendimiento, pero no a una verdad común. A su juicio, tras la superación moderna de la síntesis entre fe bíblica y filosofía griega de San Agustín y Santo Tomás, «la brecha abierta entre conocimiento del

58. Cfr. J. HABERMAS, «Ein Bewusstsein von dem, was fehlt», en *Neue Zürcher Zeitung*, 10.II.2007.

59. Cfr. L. RODRÍGUEZ DUPLA, «El diálogo entre fe cristiana y razón secularizada: el caso "Habermas"», en *Estudios Trinitarios* 30 (2005) 93-102.

60. J. HABERMAS, *Ein Bewusstsein*.

mundo y conocimiento de revelación no puede ser salvada de nuevo»⁶¹. El modo de pensar teocéntrico y cosmocéntrico que garantizaba la síntesis entre fe y razón después de la ilustración ha pasado a ser antropocéntrico. Un estado liberal moderno sólo puede construirse sobre la base de un pensamiento post-metafísico. A su juicio, sólo la despedida de la metafísica ha permitido el nacimiento de las ciencias experimentales y la universalidad e igualdad de los derechos.

No obstante, Habermas valora positivamente las aportaciones que la religión puede rendir al estado liberal en el terreno de la razón práctica, puesto que la razón secularizada tiende al individualismo, y no es capaz de crear motivaciones hondas en el sujeto para algunas prácticas políticas tan esenciales como la solidaridad. Pero en el terreno de la razón teórica, la razón ilustrada se basta a sí misma para responder a los retos planteados por el derrotismo de la postmodernidad o del cientificismo positivista.

Habermas ve en el discurso de Benedicto XVI una vuelta a los intentos de síntesis de fe y razón de San Agustín y Santo Tomás. A su juicio, este discurso en torno a la cuestión de la helenización y deshelenización supone un giro inesperadamente crítico con la modernidad y una negativa a la pregunta sobre si los teólogos deben afrontar en serio el reto de la razón postmetafísica. El Papa viene a negar la polaridad entre creer y saber y se posiciona contra los argumentos a favor que juzgan que es imposible reeditar una síntesis entre fe y razón, es decir, una visión del mundo unitaria. Al final, su argumento desemboca en una reivindicación de los tres pasos que el Papa ha descrito como fases de la deshelenización del cristianismo: una defensa del giro nominalista que hizo posible la ciencia experimental, del giro kantiano que permitió la autonomía del sujeto que permitió el establecimiento de la democracia, y del historicismo que, según Habermas, no lleva necesariamente al relativismo sino a prevenir ante la generalización de juicios elaborados en un contexto determinado.

El cardenal Ruini ha respondido a los argumentos de Habermas en una conferencia ante el VIII Foro del Proyecto Cultural de la Iglesia Italiana⁶². En su discurso, Ruini ha valorado positivamente la sinceridad personal e intelectual de la búsqueda de Habermas. Sin embargo, al defender la deshelenización que implica la despedida moderna de la metafísica, muestra que continúa prisionero de la autolimitación de la razón diagnosticada por Benedicto XVI. Re-

61. J. HABERMAS, *ibid.*

62. Cfr. C. RUINI, *La ragione, le scienze e il futuro della civiltà*, El texto se puede encontrar en la página web de la Conferencia Episcopal Italiana http://www.chiesacattolica.it/pls/cci_new/bd_Edit_doc.edit_documento?p_id=12468 (consulta 16.VI.2007).

cuerta Ruini que la misma existencia de un orden racional en la realidad y su correspondencia con la inteligencia humana, está reclamando una fuente común que dé razón de ambos y de su coherencia. Es decir, la misma racionalidad científica, que presupone la estructura racional de la realidad y su correspondencia con el logos humano, se constituye en punto de partida para una salida de la autolimitación de la razón.

Por otro lado, Ruini encuentra en Habermas una absolutización de la razón secular. Esta absolutización de la razón secular viene a ser la plasmación teórica de la dictadura del relativismo que se impone en el nivel práctico: aquel modo de razonar que pretende subordinar todo juicio a la libertad subjetiva. Ruini hace ver que mientras algunas tendencias del pensamiento moderno contraponen teocentrismo y antropocentrismo, la fe cristiana establece entre ellos una estrecha unidad. La afirmación de Dios es la afirmación del hombre. Por otro lado, recuerda que la síntesis entre fe bíblica y pensamiento griego tiene su fundamento en el concepto bíblico de Dios, y que, por tanto, la síntesis agustiniana no es el primer momento en que se reflexiona sobre esta cuestión. Al afirmar que al principio existía el Logos, la Escritura aporta un testimonio concluyente sobre el concepto bíblico de Dios. Por tanto, el encuentro de la fe bíblica con la filosofía griega obedece a una necesidad intrínseca. De forma inseparable, la Escritura atestigua que Dios es amor. Al afirmar el carácter personal de Dios, la fe cristiana aporta una novedad decisiva sobre la filosofía griega. No se trata de una divinidad impersonal e inaccesible, sino de un Dios que ama al hombre y ha entrado en nuestra historia. Ruini destaca que en el concepto cristiano de Dios se reconcilian el principio metafísico último de la realidad y condición personal, Atenas y Jerusalén, la verdad con el amor, el Dios de la metafísica y el Dios de la historia.

7. CONCLUSIÓN

Quedaba planteada al principio la cuestión de si la deshelenización del cristianismo es cristiana. Al final de este recorrido, hay que concluir que la deshelenización en cuanto conlleva necesariamente un debilitamiento, cuando no una total disolución, del vínculo entre mensaje cristiano y verdad, no es compatible con un elemento esencial de la fe cristiana. En efecto, el compromiso con la verdad y, por tanto, con la aspiración humana de encontrarla a través de su razón, es inherente al mensaje cristiano. La propia historia de la cuestión muestra que deshelenización muchas veces ha sido sinónimo de pérdida de sustancia cristiana, de verdadera «descristianización».

En definitiva, la cuestión que se dirime bajo el debate en torno al binomio helenización-deshelenización es qué relación existe entre la fe y la razón. Lo que se discute es si la aceptación de la fe cristiana es coherente con la razón humana, si el acto de fe es un acto digno de un ser racional que incide en el centro de su búsqueda de la verdad o, más bien, si la fe pertenece al mundo de lo irracional y se reduce a un fenómeno meramente sentimental y subjetivo. Al poner de relieve las deficiencias de una cultura y de una teología fundadas sobre un concepto reducido de razón, y al señalar la necesidad de recuperar el original impulso de la razón hacia la verdad en toda su amplitud, Benedicto XVI aporta el diagnóstico y la terapia de una cultura muchas veces inmersa en el relativismo. En un momento histórico en que no faltan analogías con el de los Padres Apologistas, la lección papal de Ratisbona hace resplandecer de nuevo no pocos destellos de la lucidez, la magnanimidad, el optimismo y la confianza de aquellos Padres que en la primera evangelización fueron pioneros de un fecundo diálogo entre fe y razón de permanente validez.

Juan Ignacio RUIZ-ALDAZ
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.