

EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO EN LA FILOSOFÍA DE RATZINGER: UNA
MIRADA A LA RELACIÓN ENTRE CRISTIANOS Y JUDÍOS

Trabajo de grado para optar por el título de filósofo, presentado por:

Edwart Andrey Casallas Pulido

Director

Prof. Dr. Euclides Eslava Gómez.

Programa de Filosofía
Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas
Universidad de La Sabana
Chía, Cundinamarca
Septiembre de 2018

Agradecimientos

A mis padres, hermanos y demás familiares que, con sus palabras de aliento y su paciencia, fueron de gran apoyo moral en este proceso universitario.

A los profesores de mi facultad, por haberme impulsado en la investigación. De modo particular, a la Doctora Amalia Quevedo, quien me motivó a trabajar a Joseph Ratzinger; al Padre Euclides Eslava, por ofrecerme las primeras ideas sobre este autor, haber creído en este proyecto y haberme dirigido; a la Doctora María Elvira Martínez, quien me escuchó varias veces sobre el tema; y al Doctor Juan María Guasch, quien fue de gran apoyo en el discernimiento de mi camino filosófico.

A David, Cristian, Adrián, Laura, Lina, María Paula y demás amigos, quienes estuvieron apoyándome y escuchándome tantas veces hablar de Ratzinger. Su paciencia, motivación y retroalimentaciones fueron acicate de este trabajo.

A Olga, Lysenko, y demás miembros de mi comunidad parroquial, en la que encontré un auditorio fiel para poder expresar mis ideas, corregirlas y perfeccionarlas.

A Dios, mi fiel compañero, por haberme permitido vivir esta experiencia universitaria y aprender muchas cosas.

Contenido

INTRODUCCIÓN	7
PARTE I: DIVERSIDAD DE RELIGIONES Y DIÁLOGO INTERRELIGIOSO	11
I. Religión y diversidad de religiones	13
1. Diversidad de religiones	14
II. Diálogo interreligioso: significado y condiciones	15
1. ¿Qué es el diálogo interreligioso?.....	15
2. Actitudes y condiciones para el diálogo	17
3. Diálogo y ecumenismo	18
III. Las reflexiones sobre el diálogo interreligioso	19
1. El diálogo interreligioso y la filosofía	20
1.1 Persona y diálogo	21
1.2 Diálogo y tolerancia interreligiosa	22
1.3 Relación entre el cristianismo y otras religiones	25
2. La mirada de las religiones	27
2.1 La tolerancia del hinduismo y el budismo	27
2.2 La visión del islam.....	28
2.3 La mirada judía.....	29
2.4 El cristianismo y las otras religiones	30
3. Posturas en torno al diálogo interreligioso	32
3.1 Exclusivismo	32
3.2 Inclusivismo	33
3.3 Posturas niveladoras	34
3.4 Pluralismo.....	35
3.5 Algunas observaciones conclusivas.....	36
PARTE II: RATZINGER Y SU TEORÍA DE LAS RELIGIONES	38
I. Temas y motivaciones de la obra de Ratzinger	38
1. Temas del trabajo ratzingeriano.....	38
2. Ideas rectoras de Ratzinger	40
II. La teoría ratzingeriana de la religión	41
1. La pregunta por la religión: origen y elementos	42
1.1 <i>Origen de la religión</i>	43
1.2 <i>Rituales y mitos: unificación de las experiencias primitivas</i>	45
2. Mística, monoteísmo e ilustración: transfiguración del mito	47
2.1 <i>Mística de la identidad</i>	47
2.2 <i>La revolución monoteísta</i>	48
2.3 <i>La ilustración griega</i>	49
3. Religión y razón: el cristianismo como síntesis.....	51
3.1 <i>Atenas y Jerusalén: la búsqueda del Logos</i>	51

3.2	<i>El cristianismo: un intento por unir fe y vida</i>	52
3.3	<i>Reforma e Ilustración: la ruptura de la síntesis</i>	53
4.	Racionalidad, paz y cultura: retos actuales de la religión.....	55
4.1	<i>El diálogo con la racionalidad</i>	55
4.2	<i>Religión, paz y violencia</i>	56
4.3	<i>Religión y cultura</i>	57
a.	<i>Política</i>	57
b.	<i>La universidad: espacio de diálogo intercultural</i>	59
PARTE III: RATZINGER Y EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO		61
I.	El diálogo interreligioso en la obra de Ratzinger	63
1.	El diálogo interreligioso en los estudios sobre Ratzinger.....	64
II.	Ratzinger y las hipótesis en torno al diálogo	65
1.	Ratzinger y el exclusivismo	66
2.	La visión del inclusivismo	67
3.	Las posturas niveladoras o pragmáticas.....	67
4.	La crítica del pluralismo y el relativismo	68
III.	La propuesta de Ratzinger	70
1.	Modelos para la unidad de las religiones.....	71
2.	Verdad, crítica y anuncio: las premisas de Ratzinger.....	74
2.1	<i>La preocupación por la verdad</i>	74
2.2	<i>Crítica y autocrítica</i>	75
2.3	<i>Diálogo y anuncio</i>	76
3.	Observaciones a la propuesta ratzingeriana.....	78
PARTE IV: LA MIRADA DE RATZINGER A LA RELACIÓN ENTRE CRISTIANOS Y JUDÍOS		81
I.	¿Por qué trabajar el diálogo entre cristianos y judíos?.....	81
1.	Una mirada a lo largo del tiempo.....	83
II.	Ratzinger y el diálogo judeocristiano	85
1.	La salvación viene de los judíos	86
1.1	<i>¿Una o dos alianzas?</i>	87
1.2	<i>Jesús y la ley</i>	88
2.	En Jesús, Dios se manifiesta a todos los pueblos	90
III.	La tarea común de judíos y cristianos	91
1.	Sanar heridas: un paso para la reconciliación	91
2.	Testigos ante el mundo	93
IV.	Perspectiva: la relación entre cristianos y judíos	95
CONCLUSIONES		100
BIBLIOGRAFÍA		109

INTRODUCCIÓN

En nuestra época el diálogo intercultural se ha considerado como una necesidad para evitar los conflictos entre civilizaciones. Además, se ha señalado que uno de los factores más importantes en una cultura es la religión (Cf. Girard, 2002, págs. 128-130). De acuerdo con estas premisas, se ha considerado que el diálogo interreligioso podría ser una vía para favorecer el encuentro entre culturas.

En torno al diálogo entre las religiones existen diversas concepciones e hipótesis, que se pueden reducir a dos tendencias: la primera es una actitud supremacista, que exalta la verdad contenida en la propia fe y convierte a los otros credos en errores o formas propedéuticas de aquella fe. La segunda, por su parte, señala que la cuestión de la verdad es irrelevante y lo importante es el recto obrar para conseguir la paz y la justicia; para ella todos los contenidos religiosos se convierten en relativos y daría lo mismo una religión que otra.

Tanto el supremacismo como el relativismo no hacen justicia ni a la fe propia ni a la ajena. Desdibujan la identidad de las religiones e impiden un auténtico diálogo. Por esa razón, en los últimos años, como alternativa a estas posturas, varios teólogos han elaborado una posición que señala la importancia de estudiar a las otras religiones en su propia dimensión, para entablar un diálogo en el que las diversas religiones sean comprendidas en su integralidad.

Uno de los autores que han abogado por esta perspectiva es Joseph Ratzinger, quien estudia este problema a partir del carácter singular del cristianismo. Este autor hace una crítica a las diversas posturas sobre el diálogo interreligioso y señala la importancia de entender a cada religión en sus propios términos, con el fin de comprender a las otras religiones en su singularidad y no desde la propia perspectiva.

Aunque en sus obras el Cardenal Ratzinger señala la importancia de respetar la identidad de las religiones, muchos de sus críticos apuntan que él es un supremacista cristiano y que sus afirmaciones son contradictorias, o al menos paradójicas. Sus críticos le reclaman que, al afirmar en la *Dominus Iesus*¹ y en sus obras personales la singularidad

¹ Obra que, a pesar de estar firmada por él, no se puede estudiar como un texto propio, sino que corresponde al magisterio de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que por entonces presidía.

del fenómeno cristiano frente a las demás religiones mantenía una actitud opuesta al diálogo interreligioso.

Al respecto sería importante plantearse una pregunta: ¿es posible afirmar la singularidad de un credo religioso y, al mismo tiempo, sostener un diálogo interreligioso en el que se haga justicia a la religión ajena? De modo más concreto: ¿cómo podría sostenerse la tesis ratzingeriana de un diálogo teniendo en cuenta las dimensiones particulares de cada religión, y al mismo tiempo afirmar la singularidad del fenómeno cristiano?

En este trabajo se pretende responder a estas preguntas por medio de un estudio de caso, a partir de las consideraciones de Ratzinger sobre el diálogo interreligioso. El texto consta de cuatro capítulos y presenta una estructura de “tipo embudo”, en la que se inicia desde lo más general en torno al encuentro entre las religiones hasta el estudio de las consideraciones de Ratzinger sobre las relaciones entre cristianos y judíos, pasando por su teoría de las religiones y sus consideraciones sobre el diálogo entre las religiones.

En el primer capítulo se estudia en qué consiste el *diálogo interreligioso* y su relevancia como problemática contemporánea. Inicia con una precisión de este concepto, su relación con el ecumenismo y las actitudes que debe tener el diálogo con los otros credos. Luego se presenta la pertinencia del tema y la manera en que lo han abordado tanto la filosofía como las religiones, para concluir presentando las cuatro posiciones predominantes: el exclusivismo, el inclusivismo, las posiciones niveladoras y el pluralismo, junto a una observación sobre estas teorías.

El segundo capítulo introduce en el pensamiento de Joseph Ratzinger y se encuentra dividido en dos partes: la primera presenta los principales temas filosóficos que trató y las ideas rectoras de su pensamiento. Por su parte, la segunda se centra en sus consideraciones sobre la religión: la experiencia religiosa y su evolución desde los primitivos hasta las tres formas de superación del mito (mística, monoteísmo e ilustración).

Además, se presenta la relación entre religión y razón desde los primeros encuentros entre Grecia e Israel hasta la ruptura producida en la Modernidad. Por último, se señalan los retos actuales de la religión: el diálogo con la racionalidad, el esfuerzo por la paz y la relación entre la fe y la cultura, que -a su vez- tiene tres escenarios: la política, la universidad y el diálogo entre las religiones.

Sobre este último aspecto versa el tercer capítulo. En él se presentan, de una parte, la crítica ratzingeriana a las teorías esbozadas en el primer capítulo; y, por otro lado, las proposiciones del cardenal bávaro para un diálogo eficaz. Este apartado concluye con la pregunta sobre si la posición de Ratzinger es diferente o si es solo una visión más refinada de la hipótesis inclusivista.

El cuarto capítulo es la puesta en práctica del anterior. Aquí se exploran las relaciones entre dos religiones concretas, el cristianismo y el judaísmo, desde los presupuestos ratzingerianos. Se presentan las consideraciones del cardenal bávaro sobre el diálogo judeocristiano y la tarea común de judíos y cristianos en pro de la reconciliación y el testimonio del único Dios.

Se consideró trabajar el cristianismo y el judaísmo, puesto que -como Ratzinger señalaba- el diálogo interreligioso es un proceso purificador en el que se depuran las manifestaciones malsanas. Este proceso purificador lleva a los cristianos a reflexionar sobre sus orígenes, entre los que está la religión judía. Por esa razón, estudiar la relación entre esas dos religiones ayuda a pensar la identidad común -y a la vez diferente- de judíos y cristianos, para plantear de manera adecuada la relación entre ellas.

En estos capítulos se pretende responder entonces si es posible sostener un diálogo que defienda la identidad de las religiones y, al mismo tiempo, mantener la singularidad del propio credo religioso. A partir del estudio de las consideraciones del propio Ratzinger sobre el judaísmo se pretende observar si él mismo sostiene la propuesta que esbozó. Por último, se presentan las conclusiones a las que se llegó en este trabajo y algunos temas e interrogantes que pueden motivar a una reflexión posterior.

PARTE I: DIVERSIDAD DE RELIGIONES Y DIÁLOGO INTERRELIGIOSO²

“Ya desde la antigüedad y hasta nuestros días se encuentra en los diversos pueblos una cierta percepción de aquella fuerza misteriosa que se halla presente en la marcha de las cosas y en los acontecimientos de la vida humana y a veces también el reconocimiento de la Suma Divinidad e incluso del Padre. Esta percepción y conocimiento penetra toda su vida con íntimo sentido religioso. Las religiones al tomar contacto con el progreso de la cultura se esfuerzan por responder a dichos problemas con nociones más precisas y con un lenguaje más elaborado”

(Concilio Vaticano II, *Nostra Aetate*, n.1)

Una de las cuestiones más inquietantes del mundo de hoy es la de por qué hablar todavía sobre religión. Este tema parecería estar ya superado en una sociedad secularizada, cuya constante es el “esfuerzo de algunas corrientes por apartar a la religión del debate cultural” (Eslava, 2013, pág. 143).

Muchos se preguntan ¿por qué, con tantos problemas en el mundo, todavía se habla de religión? Parecería que ese asunto ya no aporta en nada a la sociedad y que, además, sus extremismos causan daños en varios lugares del mundo. La religión, se piensa, debería estar confinada al ámbito privado y no influir en absoluto sobre la opinión pública.

Esta posición la ilustran casos como las diversas leyes promovidas en contra de los valores religiosos y la expulsión de símbolos cristianos en varios espacios públicos europeos. Por otra parte, a manera de contraste con la tendencia laicista, han surgido grupos religiosos que ejercen una aguerrida defensa de sus tradiciones culturales para evitar perder autonomía: este es el caso de los movimientos islamistas en Medio Oriente y el auge del voto evangélico en Estados Unidos.

² El esquema de citación será autor, año, página. Si no se indica el autor en la cita o en el párrafo, las obras referenciadas son de Joseph Ratzinger. Sus obras conjuntas y las escritas como pontífice son indicadas con autor. Para las obras clásicas y medievales se citará autor, título y la numeración propia de cada libro.

Además, se tiende a considerar la religión como un factor que impulsa al accionar violento, debido a los múltiples conflictos y acciones armadas a lo largo de la historia que han tenido motivación religiosa; además de los episodios de represión de algunas instituciones religiosas hacia otras o hacia la ciencia. Hechos como la inquisición, las cruzadas, las guerras de religión, entre otros, hacen pensar que la religión es producto de la ignorancia y el fanatismo: una fantasía irracional sobre la que no vale la pena reflexionar.

Sin embargo, el descartar la cuestión religiosa es algo complejo, porque sería excluir uno de los factores que inciden en la cultura humana. Tillich señalaba que «“religión” subordina toda una serie de acciones espirituales y creaciones culturales bajo un concepto general (...), se refiere a una acción humana (...) nos remite a una realidad dada de la vida. “Religión” tiene que ver con la cultura» (1973, pág. 9). Heidegger, por su parte, apuntaba que “la filosofía y la religión son fenómenos históricos” (2005, pág. 63).

Estas valoraciones sobre lo religioso también están presentes en san Juan Pablo II, para quien una simple mirada a la historia humana muestra esa búsqueda de sentido que acucia al hombre y la manera en que las religiones han tratado de responder a esa inquietud (Cf. *Fides et Ratio*, 1998, n. 1).

Por otra parte, hechos como los atentados terroristas y, por otra parte, cuestiones de bioética como el aborto, la eutanasia o la investigación con células madre, son aspectos que hacen pensar en la influencia que puede ejercer la tradición religiosa en la sociedad. Temas como la ecología, el feminismo, la paz, la justicia, el *New Age* hacen recordar que las “grandes cuestiones relacionadas con la religión configuran [todavía] el panorama contemporáneo” (Eslava, 2013, pág. 143), y que el tema religioso sigue vigente.

Entre los campos de estudio en los que la religión ha permeado se encuentran la filosofía y la teología, como puede verse en autores como Platón, Agustín, Kant, Kierkegaard, Marx o Nietzsche, quienes han ofrecido diversas aproximaciones a esta temática. En el siglo XX el tema de las religiones y su relación con el mundo contemporáneo ha sido desarrollado por filósofos y teólogos como Küng, Rahner, Girard, Plantinga, por mencionar algunos.

Como se dijo antes, la religión es un fenómeno que suscita todo tipo de reacciones, ya sea de carácter favorable o desfavorable, y por esa razón se hace necesario aclarar cuestiones como ¿qué se entiende por religión?, ¿por qué hay tantas religiones?, ¿qué

implicaciones tiene la diversidad religiosa? y ¿cómo deben relacionarse esas creencias religiosas?, ¿se puede entender el diálogo como modelo de relaciones interreligiosas?, ¿qué condiciones debe tener ese diálogo?

En este capítulo se pretenderá estudiar estas preguntas. Se divide en tres partes: la primera versará sobre *la religión y la diversidad religiosa* como presupuestos para delimitar lo que se entienda por diálogo interreligioso. En segundo lugar, se estudiará *el diálogo* como actitud ante la diversidad de creencias, su relación con el ecumenismo y sus condiciones. La última parte desarrollará el abordaje de esta temática en la filosofía y en la religión, para concluir con una presentación de las posturas predominantes acerca de este problema.

I. Religión y diversidad de religiones

La palabra religión viene del latín *religio*, que significaba tanto creencia como práctica religiosa o conciencia de la religiosidad. *Religio*, a su vez, tiene tres posibles variantes etimológicas: La primera es el término ciceroniano *relegere* (releer) que hace referencia a las tradiciones culturales y míticas, para tener una nueva lectura sobre lo divino: “quienes se interesan en todas las cosas relacionadas con el culto, las retoman con atención y como que las releen; son llamados «religiosos» a partir de la relectura” (*De natura deorum*, II, 72).

La segunda alternativa etimológica remite a la expresión *religare*, propuesta por Lactancio, quien sostenía que, “obligados por un vínculo de piedad a Dios estamos “religados”, de donde el mismo término “religión” tiene su origen” (*Instituciones divinas*, IV, 28).

Un tercer origen de la palabra “religión” puede ser *re-eligere* (volver a elegir a Dios) como señala san Agustín: “En efecto, la verdadera religión es la virtud que religa al alma reconciliándola con el Dios único; ese Dios de quien se había como arrancado por el pecado” (*De quantitate animae*, 80).

Estas variantes etimológicas remontan a un vínculo entre el hombre y un ser más allá del mundo. En pocas palabras, el término *religión* supone una relación entre dos partes: uno que busca y otro que es buscado; una dinámica que se ilustra en las tradiciones de los pueblos antiguos, en los que se evidencia ese anhelo de lo trascendente. En síntesis,

religión podría definirse como *experiencia de lo infinito que supera al hombre y configura luego todos los aspectos de su vida*. Sin embargo, si la religión puede ser categorizada como experiencia de lo infinito, entonces podría surgir la pregunta: ¿por qué hay tantas religiones? En el siguiente apartado se esbozará ese fenómeno.

1. Diversidad de religiones

No hay un modo único de experimentar lo infinito y cada pueblo lo entiende a partir de su cotidianidad. Las experiencias religiosas son “un aspecto integral de la cultura que el hombre y la mujer construyen en la tierra (...) expresan la vida espiritual de un sujeto comunitario y trascienden, por lo tanto, a los individuos que forman la comunidad” (Morales, 2007, pág. 215).

De acuerdo con esta afirmación puede sostenerse que la pluralidad religiosa es un fenómeno histórico que ha configurado el devenir de diversos pueblos que han plasmado su modo de ver el mundo a partir de esa primera impresión de lo *numinoso*. Por esta razón, la pluralidad no debe entenderse ni como diversidad de aspectos de una única *religión natural* -abstracción ilustrada que no ha existido en la realidad- ni como la corrupción de una revelación primitiva originaria. Al contrario, este proceso se caracteriza por una oscuridad inicial que poco a poco llegó a ideas más elevadas sobre lo divino (Cf. Morales, 2007, pág. 217). Este tema trajo múltiples implicaciones, que serán comentadas a continuación.

Lo primero que se puede deducir de este hecho es una conciencia de la existencia de concepciones diferentes acerca de lo trascendente. Esto conlleva a una crisis sobre la pretensión universal de verdad y salvación que se atribuye cada religión. Este fenómeno se puede ver en la sociedad de hoy, en la que los valores religiosos particulares han sido relativizados.

Por otra parte, esta crisis también propicia un hecho positivo: la pregunta por la identidad propia y la del otro. De ese modo, el obstáculo inicial se percibe como un paso para la reflexión sobre el rol de cada religión en el mundo contemporáneo y cómo relacionarse con las otras tradiciones. En pocas palabras, lo que implica este hecho es la existencia de un encuentro entre tradiciones religiosas, que a su vez configuran diversos ámbitos culturales.

Este encuentro *no es cosa nueva* (Dupuis, 1998, pág. 544), sino que ha estado presente desde los orígenes mismos de las creencias. De acuerdo con Basset, pueden presuponerse cinco maneras de relaciones interreligiosas: la *coexistencia sin interferencia*, producto de la ignorancia y la indiferencia; la *confrontación abierta*, que puede terminar en conflictos culturales y políticos; la *conversión*; la *inculturación* y la *simbiosis*. Asimismo, esboza otra forma reciente de relaciones entre dos religiones: el *diálogo interreligioso*. Sobre el diálogo como actitud para el encuentro entre religiones se reflexionará en el siguiente apartado.

II. Diálogo interreligioso: significado y condiciones

La existencia de otras creencias ha propiciado que cada religión reflexione sobre su papel en la sociedad y su relación con los otros credos. En este marco, diversos autores, a lo largo de la historia, han reflexionado sobre la posibilidad de que las diferentes creencias entren en diálogo para poder evitar conflictos internacionales y lograr una concordia entre las culturas.

Esta reflexión se ha hecho cada vez más acuciante tras la Segunda Guerra Mundial, cuando la globalización y el cambio de paradigma moderno sobre la religión por uno posmoderno propiciaron que la problemática del diálogo entre las diferentes religiones fuera considerada una cuestión “demasiado importante como para ser ignorada” (Gomez Rincón, 2008, pág. 10). En este apartado se precisará el concepto de diálogo interreligioso, su relación con el ecumenismo y las condiciones que debe haber para sostener un diálogo verdadero.

1. ¿Qué es el diálogo interreligioso?

En la actualidad pocas cuestiones han sido tan acuciantes como el diálogo entre las diferentes religiones, pues “constituye un desafío crucial, del que depende, en gran medida la naturaleza y la credibilidad de la fe y del testimonio de los creyentes de todas las convicciones en este final del siglo XX” (Basset, 1999, pág. 391).

Al respecto, muchos autores señalan que un diálogo interreligioso consiste en un encuentro entre las diversas tradiciones religiosas, que va más allá de la mera coexistencia y no termina en conflicto, sino que les permite conocerse y comprenderse para poder trabajar juntas en busca de un mundo mejor.

Sin embargo, se denuncia “la falta de un consenso sobre el concepto mismo de diálogo entre religiones (...) y sobre la estructura que lo hace posible” (Gomez Rincón, 2008, pág. 13). También señalan que la falta de consenso sobre el concepto *religión* ha imposibilitado comprender lo que implica un diálogo entre ellas.

Al respecto, la definición de religión como “experiencia de lo infinito que supera al hombre y lo configura”, ofrecida al inicio de este trabajo, puede ayudar a delimitar el diálogo interreligioso. No obstante, también conviene precisar lo que se entiende por diálogo, debido al auge de este concepto en varios ámbitos de la sociedad contemporánea: se habla de diálogo en la filosofía, la religión, la política y otras áreas más.

En filosofía, el diálogo se ha entendido como una forma de expresión, que responde a un modo de pensar dialéctico y no solo como una forma literaria. Platón lo concebía como un proceso cognoscitivo en oposición a la controversia sofística, mientras que la mayoría de los autores recientes se han preocupado del diálogo en clave comunicativa, en sentido existencial y a partir del problema del otro. De ese modo, autores como Buber sostienen que el diálogo es una comunicación existencial entre yo y tú. “El desarrollo de la esfera interhumana es lo que Buber llama precisamente lo dialógico” (Ferrater Mora, 1994, pág. 877).

Otra corriente que desarrolló este tema es la hermenéutica, que señala la presencia de una “dialéctica de pregunta y respuesta” entre un sujeto que pregunta y un objeto que se revela al sujeto dispuesto a escuchar lo que el objeto dice. En ese sentido, el diálogo, según los hermeneutas, se convertiría en una suerte de acontecimiento. De acuerdo con esto, podría señalarse que el diálogo es una especie de comunicación existencial entre dos partes que se dan a conocer y se sumergen una en la otra sin perderse a sí mismas.

Además, cabe preguntarse cuáles serían sus protagonistas; es decir, si este término se puede aplicar a la relación entre todas las religiones o si refiere solo al contacto entre los tres credos abrahámicos. Esto hace que, en muchos casos, se presenten problemas a la

hora de delimitar el concepto de religión para definir qué tradiciones participarían de un diálogo interreligioso.³

Tomando como punto de partida las anteriores precisiones sobre “diálogo” y “religión”, podría definirse el diálogo interreligioso de dos formas: una primera, un poco abstracta, lo define como “las relaciones del Cristianismo con las demás religiones, en especial con las otras dos grandes confesiones monoteístas, que son el Judaísmo y el Islamismo” (Eslava, 2009, pág. 29). Por otra parte, hay otra más precisa que señala que este diálogo es aquel “gracias al cual los cristianos se encuentran con los creyentes de otras tradiciones religiosas para ir juntos a la búsqueda de la verdad y para colaborar en las obras de interés común” (Dupuis, 1998, pág. 545).

Tras haber precisado este concepto, se proseguirá presentando las condiciones y actitudes para llevarlo a cabo, y se observará su relación con el ecumenismo.

2. Actitudes y condiciones para el diálogo

Después de una aproximación al concepto de diálogo interreligioso, cabe reflexionar sobre algunas actitudes que se deben tener para que este diálogo sea fecundo. Por esta razón señalamos como condición inicial una apertura al pensamiento del otro, que permita verlo como lo que es: alguien distinto y a la vez igual.

Asimismo, se le debe exigir a las partes un reconocimiento del otro, honestidad sobre sí mismas, diferenciarse de un sincretismo o de un eclecticismo y seguir preocupadas por la cuestión de la verdad.

En primer lugar, se requiere un *conocimiento del otro*: para llevar un diálogo conviene tener en cuenta lo que piensa el otro y estudiar su historia, su cultura y sus dinámicas de fe. No obstante, también es importante un conocimiento de la propia fe para poderla ofrecer en su integridad, pues “quien habla sin la preparación necesaria, pone en peligro la propia fe e incurre en una falta de responsabilidad y de prudencia; [y] tampoco respeta la dignidad del interlocutor, que tiene derecho a enterarse del contenido de [su] doctrina”

³ Un caso paradigmático es el budismo, que algunos consideran “un pensamiento antropológico y ético sin divinidad trascendente” (Morales, 2003, pág. 24). Además, posee un carácter sincrético: se puede ser budista y a la vez sintoísta o taoísta. Por ejemplo, en Japón hay ochenta millones de fieles sintoístas, muchos de los cuales se declaran también confucianos y budistas (Cfr. Morales, 2001, págs. 58-67).

(Burggraf, 2003, pág. 47). Ese derecho del interlocutor se basa en una honestidad de la fe, que hace referencia a que

No se puede, bajo el pretexto de honestidad en el diálogo, poner la propia fe entre paréntesis, ni, aunque sea durante un tiempo, con la esperanza de redescubrir eventualmente el fundamento de esta fe gracias al mismo diálogo. Al contrario, la honestidad y la sinceridad del diálogo exigen que los participantes entren en él desde la integridad de su fe (Dupuis, 2004, pág. 17).

De ese modo, puede decirse que el diálogo “*no admite ni el sincretismo*, que intenta resolver las oposiciones y contradicciones entre las diferentes creencias mediante alguna reducción de su contenido, *ni el eclecticismo*, que elige diversos elementos para combinarlos en una amalgama informe e incoherente” (Dupuis, 2004, pág. 17). Cualquiera de estas dos actitudes viola su auténtica finalidad: la búsqueda de la verdad.

Pero este objetivo ha sido obviado porque se considera un esfuerzo casi imposible, debido a que las diversas creencias pueden ser contradictorias. Por esa razón, algunos intelectuales prefieren centrar sus reflexiones en cómo actuar, sin tocar temas relacionados con la verdad, para evitar polémicas.

Sin embargo, el abandonar *la cuestión de la verdad* sería una mutilación del diálogo, ya que este es más que una mera conversación para actuar juntos. Si un diálogo entre las diversas tradiciones religiosas se basara en el mero actuar, no sería más que un mero consenso. “La base de toda comunicación, también del diálogo entre las religiones, es el reconocimiento de la exigencia de verdad” (Comisión Teológica Internacional, 1998). Si esa cuestión no es obviada, habrá un verdadero diálogo: ambas partes buscarán la verdad y caminarán juntas para encontrarla.

3. Diálogo y ecumenismo

En el argot popular muchas veces se tiende a identificar *diálogo interreligioso* con *ecumenismo*. Sin embargo, ambos términos no son intercambiables, ya que refieren a realidades diferentes. A continuación, se pretenderá explicar esa relación.

Por un lado, *ecumenismo* hace referencia tanto al diálogo como a una actitud espiritual que promueve la unidad de todas las diferentes confesiones cristianas para llegar a ser

verdaderos testigos del Evangelio de Cristo (Cf. Burggraf, 2003, pág. 15-42). En cambio, *diálogo interreligioso*, como se dijo antes, hace referencia al intercambio de experiencias entre el cristianismo y otras religiones.

La confusión entre estos términos surgió porque ambos son preocupaciones contemporáneas de primer orden, en la agenda de las diversas religiones (de modo particular del cristianismo), para poder transmitir mejor sus enseñanzas al mundo.

Aunque comparten actitudes como la apertura, el respeto por el otro y un honor a la verdad, responden a necesidades diferentes, pero de igual importancia: reconciliarse con los demás hermanos en la fe y dialogar con quienes han experimentado a Dios en caminos diferentes al propio. Sobre esta última realidad se reflexionará en el próximo apartado.

III. Las reflexiones sobre el diálogo interreligioso

Se ha señalado que la cuestión sobre el hecho de que las religiones dialoguen es una de las más interpelantes en la actualidad, pero ¿por qué es importante en el ámbito filosófico?

En primer lugar, porque desarrolla un tema de relevancia actual: el contacto entre culturas. “Se considera que el entendimiento intercultural depende de la filosofía, la cual puede engendrar una forma de pensar que haga posible la paz religiosa a nivel mundial y se ha señalado que el *diálogo interreligioso* propicia un entendimiento entre ellas” (Pizzi, 2001, pág. 61). Esto se debe al hecho de que la fe no es un sujeto muerto, sino que está inmersa en una tradición concreta y la configura.

Además, la tradición religiosa es una de las más importantes expresiones de la identidad de un pueblo. Por esta razón, varios actores sociales sostienen que -para evitar conflictos entre civilizaciones- es necesario propiciar un diálogo entre las religiones, puesto que puede ser un camino para alcanzar la paz y la concordia entre tradiciones diversas.

Además, la globalización ha impulsado la difusión masiva de información y el conocimiento de diversas tradiciones religiosas y culturales. Esto ha propiciado la reflexión sobre el otro, en el que podemos hallar algo que no habíamos encontrado todavía

en nuestras experiencias de mundo. Es en ese sentido que el diálogo entre las religiones se considera parte del encuentro intercultural y una manera de contacto con lo otro.

Otro motivo filosófico presente es que nos encontramos en una sociedad en la que las personas están más expuestas a la diversidad -no en vano Girard mencionaba que esta era la época del “pluralismo religioso”(Cf. 2002, pág. 241)-. Por lo tanto, se ha hecho más patente la necesidad de reflexionar sobre la *propia identidad*, la *del otro* y *cómo ambas se relacionan*.

En el caso de las religiones, se hace cada vez más acuciante reflexionar sobre si sus contenidos ofrecen respuesta al mundo de hoy, en el cual ninguna postura convence y cada vez crece más el indiferentismo frente a temas espirituales y religiosos. Además, el fanatismo lleva a conflictos; otros factores que realzan la importancia del tema son el desprestigio actual de varias instituciones religiosas y la creciente secularización de la sociedad. Por esta razón, varias religiones han intentado centrar sus esfuerzos en mostrar con claridad lo que son y desmarcarse de manifestaciones que no corresponden con sus enseñanzas.

De esa manera, han visto la necesidad de una *purificación de sus contenidos* y prácticas, para que sean más acordes con la dignidad humana; y han considerado el diálogo como una manera tanto de conocer a las otras en su integridad como de mostrarse a sí mismas y purificar las manifestaciones que las desdibujan.

Al ayudar a depurar lo que no corresponde a las religiones, el *diálogo interreligioso* posibilita la reflexión sobre la *naturaleza de la religión* y sobre conceptos vinculados de manera más estrecha con ella como verdad y salvación. Esto se debe a que las religiones tienden a la pretensión de verdad y a presentarse como caminos de salvación, además de como formas de entender el mundo.

En síntesis, estas son las razones por las que se ha considerado pertinente hablar sobre diálogo interreligioso. Este tema ha sido tratado de modos diferentes por las disciplinas que han manifestado su interés por la cuestión interreligiosa. A continuación, se expondrá el abordaje que se ha hecho de este tema tanto desde la filosofía como desde las religiones.

1. El diálogo interreligioso y la filosofía

Aunque el diálogo interreligioso no ha sido muy desarrollado en filosofía, el abordaje que se ha hecho de este tema ha ido sobre todo en tres líneas: la primera ha centrado sus raíces en el *problema del otro y el diálogo*, poniendo énfasis en el papel de la persona; la segunda se basa en el concepto de *tolerancia religiosa* y cómo las diversas tradiciones inciden en la vida pública; mientras que la tercera hunde sus raíces en la *relación entre el cristianismo y las demás religiones*.

1.1 Persona y diálogo

La primera aproximación filosófica a este tema se ha hecho a partir de los conceptos de diálogo, persona y otro. Entre los filósofos que han reflexionado en este campo se encuentran Buber, con su *filosofía del diálogo*; Ricoeur, quien, desde la interpretación, hace de la filosofía una disciplina dialógica; y la escuela personalista, que, a partir de la consideración del otro como persona con una dignidad inviolable, aplica sus postulados al diálogo entre religiones. Además, esta escuela presupone rasgos de la persona en los interlocutores del diálogo.

Un precedente del tema de este apartado se halla en el siglo XX, cuando se recuperó la idea del “otro” frente a la afirmación moderna del yo. Varios filósofos plantearon que “la verdadera dialéctica no es un monólogo del pensador solitario consigo mismo, es un diálogo entre el Yo y el Tú” (Feuerbach, 1985, § 62). De esa manera, la preocupación por el otro adquirió carácter filosófico, y con mayor interés después de la Primera Guerra Mundial. Sobre esta temática, la fenomenología y otras filosofías ofrecieron algunas intuiciones.

Husserl desarrolló el concepto de intersubjetividad despojándolo de una connotación psicológica y, después, Heidegger, a partir de su noción del *Dasein* (ser-ahí) presentó la de ser-con otros (*Mitsein*) y afirmó que “El ser-ahí es en sí mismo ser-con-otro” (Cf. 1997, § 26). La escuela husserliana subrayó además la importancia de la empatía como condición necesaria para entender al otro; pues no basta con un frío análisis para conocer el fenómeno, sino que “sólo una actitud de apertura y simpatía permite que se haga presente en la conciencia” (Basset, 1999, pág. 55).

Sin embargo, a estos autores se les critica que sus reflexiones dan pie para concebir al otro como una extensión del yo o entender al *Dasein* como algo sin rostro, pues la

ontología heideggeriana “subordina la relación con el Otro a la relación con el Neutro que es el Ser y, por ello, sigue exaltando la voluntad de poder, de la que sólo el prójimo puede socavar la legitimidad y perturbar la buena conciencia” (Levinás, 2005, pág. 244).

Asimismo, Scheler aplicó el análisis fenomenológico al campo religioso sin dar un juicio de valor, y tomó a la religión tal como se muestra al observador: para ello exigió “que toda religión sea comprendida por lo que ella significa, a saber: como el testimonio serio de espíritus religiosos que afirman poseer un conocimiento de Dios” (Basset, 1999, pág. 55)

Por otra parte, en Francia y Alemania surgió el personalismo, con exponentes como Levinás y Mounier, quienes abordaron el tema del diálogo, a partir de la fundamentación del otro como persona con una dignidad inalienable. Esta corriente ha permeado en el llamado existencialismo cristiano, en el cual pensadores como Gabriel Marcel han reflexionado sobre el papel del otro como un tú con entidad propia, de acuerdo con la máxima kantiana de tratar a la persona como un fin en sí mismo.

Estas teorías están relacionadas con la *filosofía del diálogo* que propone Martín Buber, quien abordó desde una perspectiva filosófica la relación *yo-tú* y apartir de ella fundamentó el diálogo como parte de la relación del yo con los otros y con el mundo. Ese relacionarse con el otro y reconocerlo como un tú, implica sumergirse en todos los ámbitos que lo configuran, entre ellos la cultura. A partir de esa concepción puede considerarse la importancia que tiene la cultura del otro para un diálogo sincero con él.

En ese sentido, entraría en juego la religión como un factor importante en la configuración del ser humano y por ende, podría considerarse que es posible un diálogo entre las diversas religiones desde las premisas de la *filosofía del diálogo* de Buber, pues para el pensador judío “Yo me realizo cabalmente en contacto con el Tú; haciéndome Yo, digo Tú. Toda vida verdadera es encuentro” (Basset, 1999, pág. 23).

1.2 Diálogo y tolerancia interreligiosa

No puede negarse que, desde la Ilustración, el concepto de “tolerancia” ha jugado un papel central, y esto ha hecho que fenómenos como la tolerancia religiosa y política

jugaran un papel de primer orden en los ambientes intelectuales de este período⁴, y en la actualidad por el auge del conflicto y la migración. Sin embargo, esta tolerancia se esfuerza por hacer ver a las diversas religiones como fragmentos de una religión natural, mutilando su contenido doctrinal y poniéndolas como instrumento de una razón ilustrada y totalizadora.

Pensadores como Kant, Rousseau y Lessing ofrecieron algunas ideas de cómo entender esta tolerancia, subordinando las particularidades religiosas, ya sea al Estado, a la razón, o a una idea superior de humanidad. En esta época, filósofos como Habermas, Vattimo y otros ofrecen una aproximación al problema religioso, a partir de la política, la moral o la cultura.

La clave de esta tolerancia que proponen es que hay que “dejar hacer, siempre y cuando el creyente reconozca que por encima de su verdad se halla la verdad de la razón” (Acosta, 2017, pág. 621). En la época moderna se defendió un criterio racionalista que privilegiaba la razón científica y veía con desdén a las diferentes tradiciones religiosas. El culmen de estos postulados fue el positivismo decimonónico que endiosaba la ciencia y relegaba lo religioso al ámbito de la superstición. De ese modo, las diferencias presentes en este campo eran consideradas triviales, pues lo importante era aquello superior: la razón.

Un ejemplo de este ideal es la *parábola de los tres anillos* contenida en la obra *Natán el sabio* de Lessing, que afirma “el credo ilustrado, según el cual no existe la religión verdadera, sino que todas las religiones son versiones parciales de una única religión natural a todos los hombres” (Acosta, 2017, pág. 623). En esta obra puede verse esa consigna de que las creencias religiosas son secundarias y lo importante es tener una fe en la humanidad que trascienda las diferencias religiosas. Esta historia está enmarcada en un diálogo entre Saladino y un judío de nombre Natán, quien se vale de esta parábola para evitar responder a la pregunta del sultán sobre cuál de las tres religiones monoteístas es la verdadera, pues “de estas tres”, afirma Saladino, “sólo una puede ser verdadera”. Esta parábola

cuenta la historia de un anillo con el poder de transformar a quien lo posee en una buena persona. Este anillo (...), ha ido pasando de generación en generación

⁴ En esta época la idea de tolerancia está presente en la obra de pensadores como Voltaire, Rousseau, Kant y Locke.

dentro de una misma familia, en la que cada padre ha entregado el anillo al más virtuoso y amado de sus hijos. Luego de varias generaciones se da entonces el caso de que el padre poseedor del anillo tiene tres hijos a quienes estima de igual manera, lo cual le impide decidir quién merece el anillo. Estando cercana su muerte, “la piadosa debilidad” de este padre, (...) “hizo que prometiera el anillo a cada uno de los tres” y encarga dos réplicas del anillo, de modo tal que cada hijo por separado reciba un anillo creyendo que se trata del anillo (...) Una vez muerto el padre, los hijos, al darse cuenta del engaño, comienzan a rivalizar entre sí acerca de quién posee el verdadero anillo. La discusión es llevada a un juez quien constata que ninguno de los tres anillos es el verdadero, pues él no ve el efecto mágico del anillo en ninguno de los tres hermanos. (...) A raíz de esto el juez exhorta a los hermanos a vivir en la virtud siguiendo las enseñanzas de su padre, de modo que el poder del anillo vuelva a manifestarse (...) como el resultado del obrar virtuoso de cada uno de los hermanos (Acosta, 2017, pág. 625).

Por otra parte, Kant señala que las diferencias religiosas se solucionan con una apelación a la razón y una interpretación moral de la religión, que deja de lado las cuestiones de la fe y convierte los contenidos religiosos en contenidos morales. El filósofo de Königsberg señala que la cuestión divina es tarea de la razón práctica y, conforme a esta necesidad,

la universal fe religiosa verdadera es: 1) la creencia en Dios como el creador todopoderoso del cielo y la tierra, esto es: a nivel moral como legislador santo; 2) la creencia en él, el conservador del género humano, como gobernante bondadoso y sostén moral del mismo; 3) la creencia en él, el administrador de sus propias leyes santas, esto es: como juez recto. (Kant, 1969, pág. 140)

En Kant se desarrolla pues un concepto de religión universal regida por la tolerancia y el respeto a un orden moral establecido por la razón, en el que se encuentra supeditado el sistema religioso, que ya no es considerado como parte de la razón teórica sino como un imperativo de la razón práctica.

Rousseau, por su parte, desarrolla el concepto de *religión civil*, que consiste en que haya una religión en la que el individuo pueda amar y cumplir los deberes cívicos: en esta religión el absoluto es el Estado en vez de Dios. El filósofo ginebrino desarrolla estos

postulados en *La profesión de fe del vicario saboyano* en la que este personaje reflexiona acerca de la religión natural y la contrapone con la fe revelada.

Exalta la primera como producto de la razón y de alcance universal, mientras que considera la segunda como un obstáculo al desarrollo de la razón, puesto que aceptar la revelación consiste en subyugar la razón a unos contenidos sobrenaturales revelados por un Dios en un contexto histórico particular. Concluye su disertación afirmando que les exhortaría a sus feligreses un profundo respeto y tolerancia por las otras religiones, de la misma manera en la que él no ve problema a que haya personas con otras creencias.

Señala además que aceptar una revelación implica estudiar toda la vida los contenidos de cada religión para determinar cuál es verdadera y, si solo una de ellas lo fuera, el Dios de esta religión sería un tirano que nos la quiere imponer. Aceptar esto es consentir dogmas sobrenaturales que van en contravía con la razón. Por esa razón, el vicario concibe a las religiones como instituciones históricas y señala al respecto que “los verdaderos deberes de la religión son independientes de las instituciones (...) que no hay religión que dispense de los deberes de la moral, que estos son los únicos verdaderamente esenciales” (Rousseau, 1998, pág. 109).

En esta idea de Rousseau puede encontrarse la base del esfuerzo por la secularización, realidad que consiste en separar a las diversas religiones de la arena pública y confinarlas al ámbito privado, pues lo central no es la creencia particular, sino una fe que responda al Estado. En síntesis, esta postura tiene por presupuesto homogeneizar las diversas creencias bajo el prisma de la razón para zanjar las diferencias entre las religiones.

1.3 Relación entre el cristianismo y otras religiones

El tercer enfoque sobre el cual se ha desarrollado la diversidad de religiones es el de la relación entre el cristianismo y las demás creencias, como parte de la demostración sobre el carácter singular de la fe cristiana con respecto a las demás confesiones religiosas. Esta idea se empezó a desarrollar con los primeros apologistas, como Justino y Orígenes, quienes ofrecieron ideas sobre la identidad del cristianismo como “sabiduría” y no como lo que entonces se entendía por religión.

En la Edad Media destaca la obra de Pedro Abelardo, Tomás de Aquino, Ramón Llull y Nicolás de Cusa. Abelardo en su *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*

muestra cómo el filósofo examina las religiones para decidirse por la más acorde a la razón. Tomás de Aquino señala que cuando el cristiano debate con personas que no profesan su misma creencia no debe “probar la fe, sino defenderla (...), de manera que se ponga de manifiesto de manera razonable que no es falso lo que la fe católica confiesa” (*De rationibus fidei*, 2).

Ramón Llull fue de los pensadores cristianos más comprometidos con el diálogo entre las religiones. En *El libro del gentil y los tres sabios* finge “un diálogo entre los representantes de diversas religiones donde cada uno exponga los aspectos centrales de su respectiva fe, así como las dificultades y objeciones frente a las otras religiones, con el fin de confirmar las semejanzas y de buscar la solución a los puntos conflictivos” (Cusa, 1996, pág. 18).

Sin embargo, fue Nicolás de Cusa quien más elaboró, a partir de este modelo, el concepto de diálogo interreligioso en su *De pace fidei*, en donde se presenta un diálogo entre el Verbo y los representantes de las diversas religiones, que concluye de la siguiente manera:

El Rey de reyes ordenó que los sabios regresaran y condujeran a las naciones a la unidad del culto verdadero y a sus espíritus consejeros les ordenó guiarles y asistirles y, al final, confluír con plenos poderes de todos a Jerusalén, como centro común, para aceptar en nombre de todos una sola fe y firmar sobre ella la paz perpetua, a fin de que, en la paz, el creador de todas las cosas sea alabado y bendecido por todos los siglos. (Cusa, 1996, pág. 89).

En el siglo XX una reflexión sobre la relación entre el cristianismo y las otras religiones puede encontrarse en la obra del filósofo francés René Girard, quien considera al cristianismo como una religión diferente, en la que se ve desvelado el mecanismo de chivo expiatorio y se exalta el papel de la víctima sacrificial, en comparación con los mitos antiguos. Este pensador -frente al auge del pluralismo- exhorta al cristianismo a mostrarse en sus contenidos y no diluirlos; además de que critica a quienes sostienen que los cristianos deben renunciar a su singularidad para dialogar (Cf. 2002, págs. 238-241).

En síntesis, estas son las tres maneras en las que el *diálogo interreligioso* se ha desarrollado -o puede desarrollarse- en la filosofía: ya sea de un modo más *antropológico*, a partir de las nociones de diálogo y persona; de un modo más *pragmático* basado en el concepto de tolerancia; o de modo *teológico* al estudiar la relación entre el cristianismo y

las otras religiones. En el próximo apartado se presentará la mirada de las religiones a este tema.

2. La mirada de las religiones

Aunque a lo largo de la historia cada religión ha reflexionado sobre el papel de las otras en su esquema salvífico, el fenómeno del diálogo interreligioso es una realidad reciente y de gran actualidad en el que varias de ellas han tratado de esforzarse.

Al ser estas las protagonistas del diálogo, es conveniente estudiar sus perspectivas. A continuación, se iniciará presentando la mirada de las religiones asiáticas, luego la visión islámica, más adelante la del judaísmo, y por último, las percepciones de las distintas confesiones cristianas.

2.1 La tolerancia del hinduismo y el budismo

El budismo y el hinduismo predicán la tolerancia. En ambas “predomina la idea de que las religiones son modos convergentes de contemplar una única realidad divina” (Morales, 2007, pág. 224). En el budismo hay una postura más matizada, pues, aunque no todas las religiones poseen el mismo valor salvífico, se reconoce que puede haber salvación fuera del camino de Buda.

En estas tradiciones se han encontrado vestigios de tolerancia religiosa desde los tiempos del emperador indio Ashoka en el siglo III a. C, quien, después de convertirse al budismo, impulsó una política de tolerancia universal a todas las religiones (Cf. Ulloa Rübke, 2008, págs. 373-374). Esa tolerancia también ha sido sostenida por varios pensadores de estos credos, quienes han afirmado la igualdad de las diversas creencias.

Por un lado, en el hinduismo resaltan S. Radhakrishnan y M. Gandhi, para quienes “el hinduismo ha de ser tolerante y abierto a otras religiones, porque cuantos más aspectos de lo divino se perciban, más aceptable será la comprensión que se alcance” (Morales, 2007, pág. 224).

De otra parte, en el budismo la figura del Dalai Lama es vista por los occidentales como símbolo de esta postura. Estas dos tradiciones se caracterizan por afirmar “la

igualdad de las tradiciones religiosas, así como su carácter parcial e imperfecto” (Basset, 1999, pág. 350).

2.2 La visión del islam

Esta tradición ha desarrollado poco el estudio de las otras creencias y su relación con la propia; sin embargo, la actitud dominante consiste en un exclusivismo en el que fuera del islam no hay salvación.

Esta postura se basa en la interpretación del Corán como abrogación de las antiguas religiones (la confesión de fe musulmana reza “No hay más Dios que Alá y Mahoma es su profeta”)⁵. Por esa razón, se considera innecesario reflexionar sobre la diversidad religiosa. Sin embargo, algunos pensadores han tratado de desarrollar una visión crítica de la postura dominante, proponiendo una actitud de apertura hacia las otras tradiciones.

Al respecto “puede afirmarse que la verdadera apertura del islamismo a la libertad y a la tolerancia religiosas depende de que se difunda una interpretación no literalísima del Corán en todas las ramas islámicas, también en las más reacias a la misma” (Guerra, 1999, pág. 282)

El más célebre de los aperturistas es al-Ghazali (S. XI), quien en su obra *El principio de distinción entre el islam y la impiedad* rebate la posición intransigente de algunos musulmanes de tendencia integrista. Sus postulados “tienen continuadores en comentaristas coránicos del siglo XX, que apelan a la letra y a lo que consideran espíritu del Corán para una nueva comprensión de las relaciones entre el islam y los otros credos” (Morales, 2007, pág. 226).

Un ejemplo de esto puede hallarse en la sura 5⁶, y en otra parte del Corán se afirma que “quien se someta a Dios y haga el bien tendrá su recompensa junto al Señor” (Sura 2,112). En estos dos fragmentos del texto coránico puede encontrarse una mirada

⁵ Los grupos más radicales llegan a identificar islam y religión. Según Guerra (1999) esto se basa en un hadiz de Mahoma, quien afirma que todo hombre nace musulmán y sus padres son los que lo hacen judío o cristiano.

⁶ “Te hemos revelado la Escritura con la Verdad, en confirmación y como custodia de lo que ya había de la Escritura (en la Torá y en el Evangelio). Juzga entre ellos según lo que Dios ha revelado (...) A cada uno os hemos dado una norma y un camino. Dios, si hubiera querido, habría hecho de vosotros una única comunidad, pero quería probaros en lo que os dio. ¡Rivalizad en buenas obras! Todos volveréis a Dios” (Sura 5, 48)

benévola del islam hacia las otras creencias. Sin embargo, estas ideas de apertura suelen ser casos aislados en contraposición con el exclusivismo dominante. En resumen, a partir de este hecho, pueden señalarse las dificultades del pensamiento islámico para la reflexión sobre las demás religiones.

2.3 La mirada judía

El judaísmo bíblico se presentó como el pueblo elegido de Dios y, a partir de esa concepción, basó sus relaciones con las otras religiones. Desde sus orígenes, los israelitas pretendieron mostrar una radical separación entre el pueblo israelita y las naciones, con dioses y cultos diferentes.

Pero después del exilio babilónico los judíos ya no se vieron aislados de los demás y empezaron a tener una visión universalista sobre la salvación que Dios otorga a los pueblos. En la Edad Media, Maimónides “postula que los no judíos deben cumplir los siete preceptos de Noé no sólo como mandamientos racionales, sino también como preceptos cognoscibles a través de las Escrituras” (Morales, 2007, pág. 226).

A finales del siglo XIX, pensadores como Rosenbeig y Buber “se comprometieron en un diálogo directo con cristianos y vieron moldeado su pensamiento por el diálogo” (Basset, 1999, pág. 373). Pero, sus teorías sobre Jesús han sido consideradas como inadmisibles por la mayoría de los judíos.

Cabe señalar además que el diálogo con el cristianismo sigue siendo un tema controvertido entre los judíos, y que la mayor parte de las obediencias rabínicas rechaza un intercambio teológico que implique la fe de los interlocutores. Sin embargo, como apunta Basset (1999), las relaciones interreligiosas en autores judíos han sido desarrolladas en torno a la persona del *Nazareno* y el papel del cristianismo, debido a la cercanía entre ambas posturas. A continuación, se pretenderá presentar la perspectiva cristiana y su relación con las diversas culturas.

2.4 El cristianismo y las otras religiones⁷

Esta religión ha tratado de reflexionar desde sus orígenes sobre el papel de las otras creencias en la economía de salvación. Por esta razón, los primeros apologistas (Justino, Clemente, Orígenes) se esforzaron por ofrecer una reflexión sobre el carácter singular de la fe cristiana en contraposición con el paganismo del ambiente. Para ello, concentraron sus esfuerzos en la fundamentación metafísica y filosófica del cristianismo, en contraste con los paganos, que basaban su fe en el mito y el culto.

En la época patrística, los teólogos empezaron a ver las *semillas del Verbo* (que antes se consideraban en la filosofía) también en las religiones y comenzaron a tener una mirada positiva sobre la salvación de los gentiles. En este período destacan los escritos de los padres griegos y Agustín, en los cuales se encuentran diversas concepciones sobre la salvación de los no cristianos. Esta pregunta por la salvación de los gentiles ha motivado lo que se denomina *teología de las religiones*, una de las preocupaciones del cristianismo.

En la Edad Media, los filósofos y teólogos escolásticos matizaron el “*Extra ecclesia nulla salus*” y desarrollaron el concepto de *bautismo de deseo*, una manera de entender la relación con los musulmanes y las demás tradiciones.

El esfuerzo de los misioneros en las tierras descubiertas trajo consigo la preocupación del catolicismo en el siglo XVI por ofrecer respuestas a la relación entre las creencias de los nativos y el Evangelio predicado por los misioneros. Jesuitas y dominicos pretendían responder a los cuestionamientos planteados por budistas e hinduistas. Entre tanto, en Europa se gestaba la Reforma protestante, que se caracterizó por propugnar una abierta contraposición entre religión y revelación, afirmando que lo que adoran los turcos, los judíos y los *papistas* era una idea ilusoria de Dios y no el Dios vivo encarnado en Cristo.

Después de esos primeros contactos, que mostraban una preocupación por saber cómo refutar al otro, se encuentran las reflexiones de pensadores del siglo XIX como Franzelin y Newmann, quienes se muestran favorables a una interpretación positiva del fenómeno religioso. En esta época se impulsaron los estudios de los teólogos católicos sobre el budismo, el hinduismo y el islam.

⁷ La mayor extensión de este apartado se debe al mayor desarrollo de este tema en la tradición cristiana, ya que es su pionero y uno de sus actores más comprometidos en la actualidad.

En el siglo XX surgió la preocupación por las diversas religiones y empezaron las primeras especulaciones sobre un posible diálogo entre las religiones y la fe cristiana, con autores como De Lubac, Danielou y Rahner. Esta reflexión se hizo posible -y necesaria- tras la Segunda Guerra Mundial, cuando la *cuestión judía* hizo pensar a los cristianos sobre sus relaciones con el pueblo de Israel. Por esta razón, tanto protestantes como católicos elaboraron documentos en los que expresaban su postura. El más famoso es la declaración conciliar *Nostra Aetate*, en donde se expusieron los puntos básicos sobre la relación entre el cristianismo y las religiones.

Tras esta declaración, se hizo patente la necesidad de un diálogo interreligioso y los teólogos católicos y reformados desarrollaron sus teorías desde las tres posturas tradicionales acerca del problema de la salvación de los no cristianos: exclusivismo, inclusivismo y pluralismo, que serán desarrolladas en el siguiente apartado.⁸

Otros pensadores que han versado sobre las demás religiones han sido los neobarthianos Wolfhart Pannenberg y George Lindbeck; los pluralistas Raimon Pannikar, Jacques Dupuis y Gavin D'Costa; y los funcionarios vaticanos Pietro Rossano y Augustine Dinoia quienes tratan de exponer a partir de la *Nostra Aetate* (1965) sus postulados sobre las religiones.

También pueden encontrarse estudios significativos sobre el diálogo interreligioso en las obras *Las religiones según la fe cristiana* del jesuita Michel Fédou (2000) y *El diálogo interreligioso* del luterano Jean Claude Basset (1999), en donde puede encontrarse una síntesis de estos temas. También la Comisión teológica Internacional publicó en 1997 *El cristianismo y las religiones*, un documento en el que expone los parámetros necesarios para el diálogo, y el Secretariado para los no cristianos publicó el documento *Diálogo y Anuncio* (1991).

A partir de estas reflexiones, el cristianismo -y de modo especial el catolicismo- ha visto el diálogo como parte del designio divino y ha centrado sus esfuerzos para llevar a cabo dos labores consideradas de primer orden en las necesidades de la Cristiandad: la unidad de los cristianos y el diálogo con las otras religiones, cuestiones que, aunque están presentes desde la Edad Media,⁹ han adquirido hoy una gran vitalidad.

⁸ Entre los cristianos la primera postura encontró fuerte apoyo entre los protestantes, la segunda es más apoyada por los católicos y la tercera es sostenida por protestantes y católicos.

⁹ El ecumenismo tuvo su desarrollo en la Edad Media, pues en varios concilios se intentó procurar la unidad de entre los católicos y las iglesias orientales. Destacan el Segundo Concilio de Lyon en donde San

Esa voluntad de diálogo se ha manifestado en los pontífices posconciliares, quienes también han reflexionado sobre este tema. Ejemplos de este abordaje son las encíclicas *Ecclesiam suam* (1964) de Pablo VI y *Redemptoris missio* (1990) de Juan Pablo II, que parten de la reflexión sobre la dignidad humana para entablar las bases de un diálogo con las demás religiones.

Un ejemplo más reciente es *Evangelii Gaudium* (2014), en donde el papa Francisco sostiene que el diálogo interreligioso es una «condición necesaria para la paz en el mundo, y por lo tanto es un deber para los cristianos, así como para otras comunidades religiosas (...) es un “estar abiertos a ellos, compartiendo sus alegrías y penas”» (n. 250). El papa señala, además, que esta realidad puede ser enriquecedora para ellos y también para los cristianos.

3. Posturas en torno al diálogo interreligioso

Tras haber explorado las miradas de la filosofía y de las religiones en torno a este tema, es conveniente estudiar las diversas posturas existentes en torno al problema interreligioso. En este apartado se explorarán estas posiciones empezando por el exclusivismo y el inclusivismo, luego por las posturas niveladoras y el pluralismo. Por último, se ofrecerá una semblanza sobre estas teorías.

3.1 Exclusivismo

La primera postura es el *exclusivismo*, que afirma que solo una tradición religiosa cuenta con la verdad y señala como falsas las restantes. En la teología cristiana, esta postura tiene su fundamento en la distinción entre fe y religión, que sostiene que las religiones son corrupciones de la fe y el mensaje evangélico vino a abrogarlas. Esta actitud “cierra toda posibilidad de diálogo sin más porque el otro es considerado de

Buenaventura dialogó con los teólogos griegos y el Concilio de Ferrara, al que asistieron varios patriarcas orientales y se abordó la cuestión de la unidad. Por otra parte, la labor de Ramón Llull impulsó el diálogo con los musulmanes y los viajes de Marco Polo favorecieron el contacto entre Occidente y las culturas asiáticas.

antemano ignorante, prisionero del engaño o condenado a la perdición”y, por esa razón, solo es importante que conozca la “fe verdadera” para salvarse.

Esta hipótesis es sostenida por pensadores reformados como Karl Barth, quien desarrolla estos postulados en su *Dogmática eclesial* (1932-1967), y Dietrich Bonhoeffer, quien desarrolla una teología sin religión, basado en la contraposición reformada entre fe y religión.

En el islam y el protestantismo fundamentalista es la tendencia dominante. Sin embargo, en la actualidad es sostenido con dificultad, pues su concepción de las otras tradiciones como errores que deben ser corregidos imposibilita el diálogo y lo ve como algo que no es posible y tampoco necesario.

3.2 Inclusivismo

La segunda hipótesis es el *inclusivismo*, en el que se afirma que puede haber verdad en las religiones distintas a la propia, pero estas la poseen en grado parcial mientras que esta última la posee a plenitud. En síntesis, esta teoría propone que la religión ajena es idéntica a la propia, pero de alguna manera está subordinada o le es inferior.

Esta teoría tiene su más claro referente en Karl Rahner, que en el escrito “El cristianismo y las religiones no cristianas” (1964), desarrolla la teoría del *cristianismo anónimo*, en la que se postula que todas las demás religiones son caminos que conducen a Cristo, sin ser conscientes de ello.

En el islam se encuentra inclusivismo en la afirmación coránica que dice: “quien se someta a Dios y haga el bien, tendrá su recompensa junto al Señor” y en la obra *El principio de distinción entre el islam y la impiedad*, en donde al-Ghazali rebate la posición intransigente de algunos musulmanes de tendencia integrista.

Aunque esta propuesta tiende a ver a las demás religiones de modo más tolerante que el exclusivismo, tiene el problema de no hacer justicia a las creencias ajenas y a su originalidad, pues sostiene que, la persona pertenece a una religión, pero en el fondo hace parte de otra, aunque lo desconozca. En esta propuesta no hay una diferencia entre las religiones, pues todas las demás aparecen como etapas de una creencia superior.

Tanto el *exclusivismo* como el *inclusivismo* fallan en su concepción del diálogo, pues la otra creencia es minusvalorada en pro de las creencias propias. En ambos se encuentran, además de un claro desconocimiento del otro, varios inconvenientes que hacen poco sostenible un diálogo eficaz. Entre ellos está la reconducción de todas las creencias a una sola religión, que defiende su superioridad.

Con esta observación queda claro que un verdadero diálogo se opone al *exclusivismo* y necesita evitar una tesis negativa de antemano sobre el otro. Por otra parte, el *inclusivismo*, aunque defiende la posibilidad de un cierto grado de verdad de las otras religiones, tiene el problema de entender a las otras religiones bajo su propio prisma. A continuación, se explorarán otras dos teorías: las posturas niveladoras y las tesis del pluralismo.

3.3 Posturas niveladoras

En el debate actual sobre el diálogo interreligioso, algunos consideran que se debe salir de las religiones y buscar una base fuera de éstas para facilitar el diálogo. Este sustrato podía ser el Estado (considerado por Rousseau como el absoluto al cual debían subordinarse todas las diferencias religiosas) o la razón, como se propuso a lo largo del siglo XVIII con escritos como *La religión dentro de los límites de la razón* de Kant, o la parábola de los tres anillos presente en el texto *Natán el sabio* de Lessing, citados antes.

De esa manera, surgió la tendencia a nivelar todas las religiones bajo el paradigma ilustrado. Recurrir a la razón como árbitro de las diferencias interreligiosas es lo que han tratado de proponer algunos filósofos de la religión –inspirados en la distinción kantiana entre *fenómeno* y *noúmeno*- para poder lograr la unidad de las diversas religiones.

Sin embargo, estas *posturas niveladoras* carecen de comprensión acerca de lo que es y significa una tradición religiosa particular. Al disecar las diferentes religiones para encontrar un fondo común, las privan en realidad de su identidad y de lo que en ellas hay de religioso (Cf. Morales, 2007, pág. 220).

Otro problema de esta postura es que, al pretender que las religiones renuncien a sus contenidos particulares para ser consideradas como equivalentes bajo un prisma artificial, pierden ese criterio de diferenciación que posibilita el diálogo. Al ser homogenizadas, el diálogo no tendría ningún sentido. La clave del diálogo está en reconocer al otro como

otro y poder darse a conocer en su integralidad. El homogenizar las posturas religiosas bajo la normativa de la razón implica minusvalorar tanto el diálogo como la experiencia religiosa.

3.4 Pluralismo

Frente a las posturas que emanan desde las religiones (inclusivismo y exclusivismo) y la tendencia a nivelarlas bajo los criterios de la ilustración, surge la posición pluralista. Sin embargo, antes de presentar esta posición, es conveniente hacer una aclaración de lo que se entiende por *pluralismo religioso*.

Esta noción se ha usado en dos acepciones: la primera, para señalar el hecho de que hay múltiples religiones y en muchos ambientes se ha señalado que esta es la “época del pluralismo” a partir de este primer sentido. Por otra parte, se entiende que es una posición teológica que se basa en un abandono de la pretensión de la verdad y una consecuente relativización de los contenidos particulares de cada creencia. Este segundo sentido es el que se tomará a continuación, pues el primero corresponde más a nociones como pluralidad de religiones o diversidad religiosa. El pluralismo, en el sentido que estamos viendo, tiene dos variantes: una *uniformista* y otra *sincrética*.

La tendencia *uniformista* -muy relacionada con las posturas niveladoras- es desarrollada por John Hick, quien propone un giro copernicano en el terreno religioso, que “prescinda de la naturaleza única del Cristianismo para la salvación de la humanidad”. En obras como *Truth and Dialogue* (1974), *Problems of religious pluralism* (1985), *The Myth of Christian Uniqueness* (1987), y *An Interpretation of Religion* (1989) desarrolla la hipótesis de que cada religión es una manifestación fenoménica de lo real en sí que no es conocido y cualquier pretensión de singularidad es un obstáculo para dialogar.

En ese punto defiende la existencia de una realidad infinita, superior a todos los seres humanos, quienes la experimentan de modo distinto en cada una de las religiones. De esta manera, termina suponiendo que las diferencias entre las religiones dejan de ser significativas.

Esta vertiente ha sido criticada por diversos teólogos que señalan que, a partir de estos planteamientos, no se soluciona el problema interreligioso, sino que no se disuelven los

contenidos de las religiones en una religión superior; de esa manera pierden su particularidad.

Otra versión del pluralismo es la *sincrética* que propone Raimon Pannikar, quien defiende la pluralidad de manifestaciones del *Logos* divino en las diversas religiones y llega a hacer una teología “hindú-cristiana” al afirmar que Cristo sería una especie de avatar temporal de un *Logos* intemporal. De ese modo, termina mezclando los contenidos de toda religión.

Tanto los postulados de Hick como los de Pannikar, tienen el problema de que piden abolir las pretensiones de singularidad de cada religión en pro del diálogo. Sin embargo, si se despoja a cada religión de sus pretensiones de verdad, ellas dejarían de ser religiones.

En síntesis, esta posición presenta la paradoja de que si cada religión oculta sus presupuestos dogmáticos para facilitar el entendimiento, este hecho dejaría de ser diálogo, puesto que cada religión perdería la identidad. Los factores esenciales de cada creencia terminarían siendo simples manifestaciones de una religión racional o partes de un todo informe, que mezcla y confunde las particularidades de cada religión.

3.5 Algunas observaciones conclusivas

En el problema del diálogo interreligioso se puede ver un esfuerzo por parte del ser humano para conseguir una concordia entre las diversas culturas marcadas por las tradiciones religiosas. Sin embargo, hemos visto el peligro que hay en las posturas mencionadas, pues podrían ser injustas con las religiones que participan en el diálogo, al vulnerar su identidad y al impedir de esa manera el entendimiento propio y de las demás creencias.

Exclusivismo e inclusivismo ven al otro como un sujeto para la conversión o como alguien que va encaminándose a una fe superior y necesita ayuda; las posturas niveladoras apuntan a un techo común que ignora las particularidades religiosas; y el pluralismo relativiza los valores de cada religión y los categoriza como diversos modos de manifestación de una religión natural o los convierte en una amalgama informe que contiene elementos mezclados de cada religión.

Por esta razón, algunos teólogos han propuesto superar estas posturas y estudiar a cada religión en sus propias dinámicas de juego, para intentar zanjarse el problema de las relaciones entre las religiones.

Muchos actores involucrados han manifestado su interés pero hay diversas maneras de concebir este desafío. En los próximos capítulos se pretende explorar la opinión del teólogo alemán Joseph Ratzinger. Sin embargo, antes de abordar sus consideraciones sobre el *diálogo entre las religiones*, es importante señalar cómo llegó al tema, a partir de sus concepciones sobre el fenómeno religioso.

PARTE II: RATZINGER Y SU TEORÍA DE LAS RELIGIONES

“Las sociedades humanas, pues, tuvieron que ser hijas de lo religioso”

(Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, pág. 130)

El pensamiento de Ratzinger ha sido influido tanto por la tradición de la Iglesia como por las nuevas escuelas filosóficas con las que entró en diálogo. Entre sus fuentes estaban Agustín, Tomás de Aquino y Buenaventura (a quienes denominó los “grandes maestros”); los teólogos modernos como Newmann, Pascal o Guardini; Von Balthasar, De Lubac y los teólogos conciliares; Heidegger y los filósofos existencialistas; además de haber mostrado interés en el arte, la literatura y la música, de modo particular la ópera de Mozart.

En este capítulo se pretende, en primer lugar, señalar los temas e ideas presentes en su pensamiento, y luego exponer sus concepciones acerca de la religión, sobre las cuales se fundamenta lo que él entiende por diálogo interreligioso.

I. Temas y motivaciones de la obra de Ratzinger¹⁰

1. Temas del trabajo ratzingeriano

Aunque su trabajo versó sobre todo acerca de cuestiones bíblicas, dogmáticas o litúrgicas, en sus publicaciones también se pueden ver variados temas filosóficos: las relaciones entre fe y razón, (filosofía y teología); el pensamiento político y las relaciones entre justicia y poder; la ética y su combate contra la “dictadura del relativismo”, y el arte:

¹⁰ Este apartado trata sobre los temas e ideas rectoras del recorrido intelectual de Ratzinger. Para un perfil biográfico pueden consultarse obras como: Ratzinger, J. (1997) *Mi vida: recuerdos 1927-1977*; Benedicto XVI & Seewald, P. (2016) *Últimas conversaciones*; Blanco, P. (2010) *Benedicto XVI: el papa alemán*; entre otras.

tópicos relacionados con los conceptos de verdad, bondad, belleza y amor que explora en sus escritos.

Por lo que se relaciona con el tema de esta monografía, cabe señalar que la reflexión sobre *las* religiones y su papel en el desarrollo cultural de los pueblos forma parte de sus intereses académicos desde el inicio de su carrera.¹¹ Además, un tema capital de su obra son las *relaciones entre razón y religión*, vistas no como opuestas sino complementarias. Para Ratzinger, la relación entre religión y razón es mucho más que la *philosophia ancilla theologiae* de San Buenaventura y se acerca más al Aquinate, al sostener la complementariedad y respectiva autonomía de la filosofía respecto de la teología.

El teólogo bávaro proponía también una *razón más amplia*, que debe estar más abierta a fenómenos como la religión y el arte. Para él, la razón será capaz de entrar en diálogo con la cultura moderna y abrirle camino a la fe. Razón y religión deben ayudarse de manera recíproca a superar las diversas patologías que poseen, pues así puede vivirse un verdadero y fructífero diálogo. La razón cura a la religión de las diversas manifestaciones extremistas. Sin embargo, al no ser perfecta, requiere de la fe para curar pretensiones de arrogancia y superioridad.

Para Ratzinger, la *religión* ha tenido gran importancia en la *cultura* y sus reflexiones han versado sobre cada una de las religiones y varios problemas existentes en la filosofía de la religión, para mostrar que no es algo irracional pensar en la temática religiosa como experiencia a la que debe estar abierto el filósofo. Esta idea lo sitúa no en una posición nostálgica ni antimoderna, sino en una posición más cercana a los pensadores posmodernos (Blanco, 2014, pág. 36).

Esta apertura de la razón hacia la fe -constante en el pensamiento ratzingeriano- hace pensar en la existencia de un Creador, al que el hombre puede llegar también por vía racional. Este principio también es legislador y evita que el hombre caiga a la deriva en la *dictadura del relativismo* por un abuso de la libertad, que, al no tener norte, acabaría sin rumbo.

¹¹ La primera cátedra de Ratzinger fue filosofía de la religión (Cfr. Benedicto XVI & Seewald, 2016, pág. 142), tema sobre el que versó su famosa lección inaugural en la Universidad de Bonn: *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*.

Frente al voluntarismo propio de la época, Ratzinger propone una reivindicación de la razón como facultad capaz de alcanzar la verdad, pero que a la vez se encuentra limitada. Ratzinger une los conceptos de verdad y libertad al explicar que la persona no sería auténticamente libre si no tiene como referente lo verdadero y lo bueno.

Otro tema presente en Ratzinger es la *política*, en especial las relaciones entre religión, derecho y estado. Sobre este tema ha debatido con filósofos como Habermas y Galli della Loggia. El pensamiento político de Ratzinger ha sido estudiado por varios intelectuales, pues ahí pueden verse varias de sus consideraciones sobre la sociedad contemporánea y los modelos económicos actuales. También hace un llamado para que haya una política más justa y al servicio de los pobres y necesitados.

Además, pide una *sana separación entre fe y política*, con el fin de evitar tanto la amenaza teocrática como el laicismo agresivo, que relega lo religioso de la vida pública. Como sostiene en su diálogo con Habermas, los creyentes pueden ofrecer respuestas al mundo político desde sus concepciones, pues son del todo legítimas.

Por último, con respecto al *arte*, Ratzinger sostiene que, además de ser manifestación de la belleza, es elemental al hombre, ya que es una manera de expresar la realidad más allá de las explicaciones científico-técnicas producidas por la razón moderna.

De ese modo, supera la abierta dicotomía nietzscheana entre lo apolíneo y lo dionisiaco (lo científico y lo artístico). Ratzinger concibe estos conceptos como complementarios y no como opuestos irreconciliables. Esta relación también se ve de manera análoga en los apartados que dedica al *amor*, en donde analiza los conceptos *eros* (amor de deseo) y *agápe* (caridad), a los que trata como interdependientes, ya que el ser humano necesita de ambos tipos de amor.

2. Ideas rectoras de Ratzinger

En estos temas desarrollados por el cardenal bávaro pueden verse tres ideas que pueden ofrecer respuestas a varios interrogantes del hombre de hoy: una *razón amplia y abierta* a la religión y al arte; la *complementariedad entre disciplinas*; y la apertura al *diálogo entre cristianismo, ciencia, cultura y otras tradiciones religiosas*.

Como se había señalado antes, Ratzinger cuestiona muchas veces el encierro de la razón moderna en una visión científicista del mundo, que empobrece al hombre y lo reduce a una condición de máquina, a un productor de cosas, que va siendo descartado a medida que disminuya su productividad. Esta visión científicista reduce al hombre a un conjunto de procesos bioquímicos y deja de lado otros aspectos como la religión, el arte y el amor, que son parte importante del ser humano.

Por esa razón, propone que la razón – aislada de manera excesiva en sus procesos desde la modernidad- debe *ampliar sus horizontes* y entrar en contacto con otras áreas que también pretenden expresar lo humano. Sin embargo, este relacionarse con otras disciplinas debe reconocer un presupuesto: la complementariedad entre una y otra.

Ratzinger propone esta relación de *interdependencia entre disciplinas*, de modo particular entre razón y religión, para entender la cultura contemporánea. En este proceso, favorecido por el diálogo, se pueden enriquecer las perspectivas de cada disciplina. Estas se van purificando poco a poco tras el contacto con otras, curándose sus diversas patologías. Un ejemplo de esto puede ser las relaciones entre razón y religión.

Por último, cabe recordar que Ratzinger no es un teórico cultural, sino un pensador cristiano, que, al estudiar esta religión y su carácter, se preocupó también por analizar la respuesta que tenía para ofrecer al mundo de la ciencia y la cultura. Se preocupó por cómo la doctrina cristiana seguía irradiando en el mundo y cómo podía estar en diálogo con él sin perder de vista sus principios.

En resumen, el pensamiento de Ratzinger ofrece aportes a la filosofía al reivindicar la capacidad de la razón para conocer las verdades últimas y proponer una nueva mirada sobre la religión como temática filosófica y cultural.

Tras haber señalado sus influencias y los temas e ideas que rigen su pensamiento, se abordarán sus consideraciones sobre la *religión*, su relación con la razón y su vigencia en la sociedad, como punto de partida para su teoría sobre el diálogo interreligioso.

II. La teoría ratzingeriana de la religión

Las cuestiones acerca de la religión han adquirido importancia en los últimos siglos y han sido parte de reflexiones en todos los ámbitos de la sociedad. Del sentimiento antirreligioso de los siglos XVIII y XIX, se ha pasado a un siglo XX que, enarbolando las banderas de la pluralidad y la diferencia, también ha empezado a tener una nueva óptica acerca de la religiosidad.

Ratzinger ha afrontado esta temática desde sus primeras lecciones sobre filosofía de la religión en los años sesenta. Empezó a reflexionar sobre el fenómeno religioso a partir de sus estudios sobre el cristianismo y su relación con la filosofía y la sociedad contemporánea. Sobre este asunto sostuvo debates con Habermas y Galli della Loggia.

Desde sus primeras experiencias universitarias se interesó por lo religioso y notó que, para favorecer el diálogo con las religiones, había que afrontar el tema con una visión que permitiera avanzar más allá del estudio sobre la salvación de los no cristianos y más bien se debería observar el panorama de las religiones en su evolución interna, a través de la historia, y en su estructura espiritual.

Sin embargo, antes de hablar sobre esta propuesta de Ratzinger para las relaciones entre el cristianismo y las otras religiones, es conveniente tratar lo que él considera acerca del fenómeno religioso en general. Por esta razón, se empezará señalando lo que Ratzinger entiende por *religión*, su origen y sus elementos; en segundo lugar, se abordarán los tipos de religión surgidos tras la superación del mito; más adelante se tratará sobre las relaciones entre religión y filosofía y, por último, se estudiará la relación entre la religión y la cultura actual.

1. La pregunta por la religión: origen y elementos

El hombre, por naturaleza, se hace preguntas sobre su ser, su origen y su finalidad, con el fin de esclarecer la naturaleza de las cosas y de sí mismo. Además, en sus pesquisas también se interroga sobre el infinito, sobre eso otro que está más allá de sus capacidades cognoscitivas, pero que puede experimentar en su interior. Esa experiencia de lo infinito es común a todos los pueblos y puede ser considerada como fundamento de la esencia del

ser humano. Al respecto, Ratzinger se pregunta ¿Por qué la fe sigue teniendo hoy día una oportunidad?, y responde que

la fe corresponde a la esencia del hombre, pues el hombre tiene dimensiones más extensas que las que Kant y las diversas filosofías poskantianas ven en ella y están dispuestos a concederle. Kant, con sus postulados, tuvo que admitirlo también de alguna manera. En el hombre está siempre presente el anhelo de lo infinito. Ninguna de las respuestas que han intentado darse resulta suficiente. (2005, pág. 121)

Ese experimentar lo infinito es una aproximación a lo que se ha entendido por religión, palabra de origen latino que, como se apuntó al inicio de este trabajo, hace referencia a una relación entre dos actores: uno que busca y otro que es buscado. En pocas palabras, la religión es esa experiencia de lo que está más allá de lo terreno, que configura al hombre en los diversos aspectos de su vida. (Cf. Guardini, 1964, págs. 30-34).

Esta dinámica relacional es, según Ratzinger, lo esencial de las religiones y consiste en que Dios es intuido o experimentado por el ser humano y el hombre da una respuesta a esta experiencia, que va configurando su vida y entorno.

En consonancia con lo anterior, y a partir de Guardini, puede señalarse que, para Ratzinger, la religión “refiere a ese fenómeno, universal entre los hombres, de la relación con lo divino, cuya investigación forma parte de la ciencia de la cultura” (1964, pág. 17). Esta experiencia de la religión tuvo un origen y se caracteriza por unos elementos comunes, como se verá a continuación, al estudiar el origen de la religiosidad, algunos elementos, y luego el mito y el ritual como primeras expresiones de una consciencia religiosa.

1.1 Origen de la religión

Ratzinger estudia el origen y los elementos de la religión. Con respecto al primero, siguiendo a Guardini, señala que lo religioso ha estado presente en todas las culturas y es parte de la configuración de los aparatos sociales y políticos de cada civilización. De ese modo, sostiene la importancia de la temática religiosa en los diversos pueblos que han

habitado la tierra. En ellos se empezó a buscar una respuesta a todo lo que sucedía; esa solución se encontró en la creencia religiosa, entendida inicialmente como un vago encontrarse con lo numinoso (Cf. Guardini, 1964).

Para estos autores, todos los seres humanos tienen esa capacidad de conocer lo misterioso; lo absolutamente Otro que se hace presente en el mundo. Por esta razón, Guardini postuló la *no obviedad* del mundo, para hacer recordar al hombre que la vida es extraña, problemática; no se puede comprender que las cosas deban ser como son, ni aun siquiera que deban ser, en vez de no ser, etc., y todo ello significa: La vida no puede comprenderse por ella misma (1964, pág. 62).

En esta *no obviedad* surge la religión. Desde los primeros seres humanos puede concebirse ese “anhelo de lo infinito” ya que

Todo es impresión de "lo otro", de lo sagrado, de lo numinoso (...) se presenta en las realidades de la existencia: en personas, cosas, hechos determinados. Pero siempre de tal modo que aquello a que se alude es diverso de aquello en que aparece: es ajeno, incomprensible, y, sin embargo, íntimamente familiar (Guardini, 1964, págs. 34-35).

Ratzinger desarrollará su trabajo en esta línea y afirmará que, en primera instancia, surgieron las religiones primitivas, consideradas como un cúmulo de experiencias dispersas; luego, los mitos y, por último, los caminos por los que se “superó el mito”.

Además, la religión tiende a “la separación entre lo sagrado y lo profano” (Cf. Durkheim, 1982, pág. 33) y “forma con sus contenidos uno de los factores básicos de la vida. Influye en toda la existencia humana. Por eso, (...), se hace posible entre los individuos un acuerdo sobre ella, del cual surgen valoraciones y ordenaciones comunes” (Guardini, 1964, pág. 107).

Desde los primitivos se llevó a cabo esta separación antes descrita y se empezó a identificar varios elementos en la cosmovisión religiosa: el mundo, los lugares, prácticas y tiempos, que serán tratados a continuación.

La visión del cosmos como teofanía y la consideración de los elementos como parte integrante de los rituales religiosos es un factor para considerar. Por ello, cabe destacar el papel del agua como elemento purificador y lugar de encuentro con la divinidad.

Otra realidad a considerar es la necesidad de un cierto lugar separado para el ejercicio del culto (que casi siempre implica un cierto sacrificio) pues este debe ser especial. Por esa razón, se desarrolló la tendencia a considerar ciertos lugares como sagrados o profanos, que terminó siendo connatural a toda religión. De esta manera, “el sitio se convierte en lugar sagrado, en morada de lo divino” (2009, pág. 104).

La religión también afecta, en cierta medida, prácticas humanas como la alimentación. Así como hay alimentos que son prohibidos (Cf. Gn 9; Sura 2,173), también se emplean en los rituales y cultos comidas como el vino y el pan. El vino significa alegría y representa la dulzura y el regocijo (Cf. Jn. 2, 1-11) mientras que el pan ha sido el alimento básico de los diversos pueblos en Occidente, y en los rituales judeocristianos -la *Pesaj* y la Eucaristía- se emplea este alimento.

Además de incidir en aspectos como los lugares, la alimentación y los objetos, la religión permea la temporalidad para darle un sentido eterno, en donde

se despliega bajo los ojos del espíritu toda duración y (...) pueden ser situados todos los acontecimientos posibles en relación a puntos de referencia fijos y determinados. (...) Las divisiones en días, semanas, meses, años, etc., corresponden a la periodicidad de los ritos, fiestas y ceremonias públicas. Un calendario da cuenta del ritmo de la actividad colectiva al mismo tiempo que tiene por función asegurar su regularidad (Durkheim, 1982, pág. 9).

Con esta penetración de la religión en el tiempo se van configurando estructuras organizativas para regular la experiencia numinosa. Estas experiencias dispersas de la religiosidad primitiva se unifican a través de dos figuras importantes, surgidas para recordar el origen cultural: el mito y el ritual, que se tratarán a continuación.

1.2 Rituales y mitos: unificación de las experiencias primitivas

A partir de la regulación de estas experiencias se van configurando los cuatro componentes de la creencia religiosa: doctrinal, moral, litúrgico y espiritual.¹² El mito y

¹² Al respecto conviene señalar que cada religión se fundamenta en unas creencias (doctrina), invita a un actuar (moral), involucra un aspecto celebrativo (liturgia) y una relación con lo trascendente (oración). Un

el ritual surgen como maneras de perpetuar el sacrificio original. Este acontecimiento, que autores como Freud y Girard denominaron asesinato fundador, sería el origen de la cultura religiosa como expiación de las culpas de una comunidad, producto de sus instintos violentos y el desbordamiento de sus deseos. A continuación, se expondrán ambos perpetuadores del sacrificio.

Para empezar, cabe recordar que la religión no es un fenómeno que se experimente de manera individual, sino que tiene también un carácter comunitario (Cf. 2005; Durkheim, 1982; Guardini, 1964). Por esta razón, el ser humano tiende a asociarse a otros en esta experiencia de lo divino, que, al permear en la vida de cada hombre, modifica su manera de relacionarse con el mundo y con los otros.

Un ejemplo de este tipo es el sacrificio primigenio, que es traído de vuelta a la memoria colectiva a través del ritual; este ejerce un papel, de expiación y de unificación de la comunidad que tenía rotos sus lazos producto de la crisis del deseo. El ritual aparece aquí como origen de una cultura, de una comunidad concreta, como puede percibirse en las diversas culturas antiguas, cuya religiosidad se centraba en el culto, además de tener fines estatales e indicar pertenencia a la comunidad.

Por otra parte, el mito es considerado, según Ratzinger y otros pensadores, como parte esencial de la cultura. Esta narración fue el primer intento de una cosmovisión. En las diversas culturas, la mitología proporciona respuestas a las inquietudes del hombre, como es el caso del mito de la culpa y la expiación, que para este autor “ocupa el centro de la historia de las religiones”. Además de ser el primer intento de tener un cuerpo doctrinal, puesto que, al unificar las distintas experiencias primitivas, se creó una especie de soporte para las diferentes creencias.

De ese modo, Ratzinger explica “que el mundo vive del sacrificio y [se] ratifica la veracidad y validez de los mitos según los cuales el cosmos se formó, está fundado y vive a consecuencia de un sacrificio original” (Eslava, 2013, pág. 146). Esta idea se encuentra en clara consonancia con lo que señalaba Girard sobre los mitos y su rol como perpetuadores del sacrificio: ritos y narraciones recuerdan el sacrificio fundacional y conservan las tradiciones religiosas.

ejemplo puede encontrarse en el Catecismo de la Iglesia Católica, cuyas cuatro partes corresponden a estos componentes.

Aunque el mito tenga un carácter perpetuador del sacrificio primigenio y sea la primera institución que permite una cosmovisión ordenada, en él existe una aporía: para obtener la paz con Dios, la única ofrenda digna para lograrlo sería Dios mismo; implicando de esa manera, que debe ser “superada” esta concepción.

2. Mística, monoteísmo e ilustración: transfiguración del mito ¹³

Con la paradoja presentada tras el estudio de los mitos, han surgido tres maneras de superarlo: la mística de la identidad, la revolución monoteísta y la ilustración, que serán desarrolladas a lo largo de esta sección. Para Ratzinger este es “el paso decisivo y que determina la religión de la actualidad” (2005, pág. 26).

Aunque Ratzinger emplea la expresión *superación del mito*, se considera más adecuado el término *transfiguración*, puesto que los mitos no se superan del todo en estos caminos, sino que, al contrario, lo integran y lo manifiestan en una forma más sublime. No obstante, cabe recordar que, aunque lo mítico esté presente en cada una de las diversas experiencias, no es lo esencial en la configuración de las religiones.

No puede concebirse a la religión como una versión más refinada del mito, como hace Freud en *Tótem y tabú* (Cf. pág. 139-154), sino que debe verse en su total singularidad con respecto a la concepción mítica. Por ende, para este trabajo se entenderá la transfiguración en esta clave: la religión desvela con mayor claridad los secretos del mito (Cf. Girard, 2002, pág. 141-178). A continuación, se verán los caminos propuestos por Ratzinger para transfigurar el mito.

2.1 Mística de la identidad

¹³ Entiéndase *transfiguración* de modo similar al término alemán *Aufhebung*, que muestra una superación positiva de los contrarios. Esta relación de *aufhebung* puede verse en los estudios que hace Kierkegaard en *O lo uno o lo otro Vol. II* sobre la relación entre lo ético y lo estético en la personalidad del hombre.

La primera forma de transfiguración del mito –según el teólogo alemán- es la denominada mística, que considera a la experiencia misteriosa y sin imágenes como la única realidad religiosa vinculante y suprema.

En este camino la experiencia espiritual del Todo se convierte en lo absoluto y central, señalando al mito como símbolo de lo genuino. Bajo esta óptica puede concebirse a todas las religiones como provisionales: lo importante es la interioridad, porque de esa manera se entra en contacto con el Todo, y puede lograrse la identidad, un presupuesto clave de esta consideración mística, común a Buda y a las religiones hindúes. Al respecto Ratzinger comenta que

el místico se sumerge en el océano de lo Todo-Uno, ya sea que ello, en acentuada *theologia negativa*, se describa como «Nada», o bien, en sentido positivo, como «Todo». En el último peldaño de semejante experiencia, el místico no dirá ya a su Dios: «Yo soy Tuyo», sino que la fórmula reza: «Yo soy Tú». La diferencia queda ya en lo provisional; lo definitivo es la fusión, la unidad (2005, pág. 30).

En este camino se hace patente la identificación entre lo divino, la naturaleza y el alma, poniendo como relieve la disolución en el Todo, y se deja la persona como algo accesorio, ya que por la interioridad el hombre contempla lo divino y además obtiene la salvación.

Este postulado tiene varias consecuencias: en primera instancia surge la división entre *religión de primera mano*, forma directa de la religión que solo puede alcanzar el místico, y *religión de segunda mano*, forma indirecta que es proporcionada por el místico a los demás creyentes. Por otra parte, no se puede considerar una separación suprema entre lo bueno y lo malo, que se presentan en dependencia recíproca y no hay prioridad de uno sobre otro” (Cf. 2005, pág. 44), dejando más cuestionamientos de los que pretende resolver.

2.2 La revolución monoteísta

Por otro lado, el segundo camino para transfigurar el mito es el *monoteísmo* del pueblo de Israel. Este camino centra su atención en el llamamiento de Dios por medio de los

profetas. En el llamado profético se muestra una concepción distinta a lo entendido por religión, pues por lo general se consideraba que el hombre buscaba a Dios; en cambio, en el *monoteísmo* es Dios quien se revela al hombre y lo llama.

El concebir de esta manera la relación con lo divino trae como consecuencia la noción de un Dios personal, que fue desarrollándose de manera gradual en el pueblo hebreo mediante el contacto con los pueblos vecinos, hasta optar por “El”, un Dios de personas más que de lugares; que se manifiesta y se comprende no por la identidad sino por la revelación. A Dios no se le intuye, sino que se le experimenta como el que crea historia e interviene en el tiempo, dándole un sentido a esta realidad más allá de la explicación cultural.

Dios es quien actúa en el monoteísmo, mientras que el hombre es el sujeto de aquella actuación. Por tal motivo, en este camino no puede hacerse la distinción entre religión de primera y segunda mano, pues todos son llamados por Dios a obedecer la palabra escuchada y quien se salva es quien que recibe dicha revelación y la sigue, sin importar el grado de interioridad que tenga. Al respecto decía que muchas veces los personajes de la Biblia “aparecen al menos como mediocres (...) en comparación con Buda” (2005, pág. 36) pero lo que cuenta no es el esfuerzo humano sino la obediencia a la palabra dada.

En el *monoteísmo*, de modo similar a la *mística*, puede concebirse un cierto tipo de unidad entre Dios y la criatura, pero en esta unidad lo que prima no es la identidad sino el “hallarse frente a Dios que llama y da preceptos” (2005, págs. 31-32; Eslava, 2013, pág. 149), en una relación donde hay unidad y amor sin suprimirse el Yo y el Tú; es decir, no se pierden las diferencias entre Dios y los hombres (Cf. 2005, pág. 31-42).

Mientras esto sucedía en Israel, el ámbito cultural griego estaba viviendo sus propias transformaciones en las que se pretendía buscar una verdad trascendente, debido a la carencia de validez de los mitos tradicionales. A continuación, se verá como fue esa transformación en el ambiente helénico.

2.3 La ilustración griega

Frente a la *mística* y la *revolución monoteísta*, aparece como tercer camino la ilustración griega, “que superó el mito como forma precientífica del conocimiento e instauró como nuevo absoluto el conocimiento racional” (2005, pág. 26; Eslava, 2013, pág. 150).

En esta cultura se hace patente un dilema con respecto a la religiosidad, cada vez más separada del estudio filosófico sobre aquello que fundamenta el mundo. Esto puede verse en las diversas críticas que los filósofos formulan a la mitología tradicional y la búsqueda que hacen de un principio racional del mundo *-νόησις νοήσεως*, en palabras de Aristóteles- para llegar a una religión de la verdad.

No obstante, en el pensamiento griego se presentaba una paradoja: al mismo tiempo que desechaban los mitos, también seguían venerando a los dioses, mostrando con ello una separación entre el conocimiento y la piedad, que de manera progresiva tomaban caminos diferentes. Ratzinger señalaba que al tratar de darle una legitimación religiosa al mito puede sostenerse que “la antigua filosofía no era revolucionaria sino más bien evolucionaria en lo religioso, que entendía la religión como ordenamiento moral, no como verdad” (2009, pág. 119). Esta separación termina en la confrontación entre costumbre y verdad.

Una religión basada en esos presupuestos está condenada al fracaso, pues al separarse del *Logos* empieza a ser vista como un modo de configurar la vida y, al no tener ese paradigma de verdad, en la religión deja de importar la ortodoxia (conjunto de dogmas y opiniones correctos) y se da prelación a la ortopraxis (conjunto de prácticas adecuadas),¹⁴ como sucede en la actualidad.

La religión se convierte en un sistema de costumbres, ideal para la cohesión social; pero, al dejar de lado este camino del *Logos*, queda a la deriva porque no se puede dar valor de verdad a las costumbres, ya que a veces se llega a concebir la misma cosa como pía y como impía, como algo agradable y a la vez desagradable para los dioses, como se

¹⁴ En este problema entre *ortodoxia* y *ortopraxis*, tan característico de nuestra época, no importan ya los dogmas sino el vivir cierta clase de acciones correctas. Se reduce la religión a una moral y a una meta: buscar la paz. El hecho de que la religión sea “privada de hablar” de sus presupuestos dogmáticos y se reduzca solo a acciones morales desvirtuaría la naturaleza de la religión y aunque deben aportar a la construcción de la paz, no deben ser reducidas a meros caminos para hacer las cosas bien.

ilustra en la conversación entre Sócrates y el sacerdote ateniense Eutifrón, en el diálogo homónimo.

Por otro lado, la filosofía se ve perjudicada porque -al no encontrar satisfacción en los mitos antiguos- busca una verdad, a la que llega a través del absoluto racional. Sin embargo, se queda corta, ya que ve a esa inteligencia superior como un ser que se relaciona consigo mismo y no tiene ningún vínculo con el hombre. Ratzinger señala que a esa alma del mundo, que es como definen griegos y romanos a Dios, no se le puede dar culto. Es un ente abstracto, y por tal razón deben volver a acudir a los antiguos dioses, no como verdaderos sino por mera función política.

De ese modo se creó una ruptura entre la fe y la vida. Aunque los filósofos intentaron varias veces conciliar esta separación y los resultados fueron infructuosos, existía también ese anhelo sincero por querer una religión que integrara la razón. En el siguiente apartado se verán los intentos de conciliación entre fe y razón llevados a cabo por el contacto entre lo griego y lo hebreo, y luego con lo cristiano.

3. Religión y razón: el cristianismo como síntesis

Con la dicotomía suscitada en el pensamiento griego por la separación entre religión y vida, Ratzinger presenta como propuesta la reconciliación entre la religión y la razón, mostrando la importancia de la razón y la verdad en las religiones. Este tema es una constante en este autor, quien defiende la complementariedad entre razón y religión. A continuación, se pretende explorar aquellos intentos de conciliación entre lo religioso y lo racional, que se sintetizan en el cristianismo, para presentar más adelante las rupturas de esa armonía original y por último reflexionar sobre las consecuencias de esa ruptura.

3.1 Atenas y Jerusalén: la búsqueda del Logos

Tanto la religión de Israel como el pensamiento griego tienen como punto en común la búsqueda de aquella razón ordenadora, anhelando una religión racional que esté por

encima de los mitos y sobrepase la función ritual. Este camino hacia una religión racional fue gradual y poco a poco se iba perfeccionando con las diversas experiencias vividas tanto por los israelitas como por los griegos.

Estas dos culturas entraron en contacto tras la conquista de Alejandro Magno en el siglo IV antes de Cristo, y más adelante con la traducción de los textos de la Biblia hebrea, ordenada por el rey de Alejandría, debido al interés que suscitó el judaísmo de la diáspora en el ambiente helenístico. Aunque este contacto no fue siempre positivo, como lo muestran las historias de los Macabeos, también ejerció gran influencia en la cultura judía que entró en contacto con este nuevo mundo. Un ejemplo claro que el teólogo alemán expone es el de los libros sapienciales, redactados en la época helenística y con gran influencia de la cultura y modos de pensar griegos (Cf. 2005, pág. 134).

Aunque la fascinación por el judaísmo -frente a las desacreditadas religiones tradicionales- era muy grande, había un inconveniente: el no judío que quisiera entrar no podía ingresar del todo, sino que quedaba como prosélito. Esto se debe a que el judaísmo tiene un carácter étnico y la vinculación a esta religión se debe en gran medida a cuestiones sanguíneas. En este ambiente judío -y a la vez grecorromano- surgió el cristianismo y tuvo que enfrentar la paradoja vigente.

3.2 El cristianismo: un intento por unir fe y vida

El cristianismo primitivo encontró en su llegada a Grecia un ambiente paradójico en el que, por una parte, se hacía imposible unir la piedad y la razón, debido al descrédito de las religiones antiguas; pero, por otra, se anhelaba una religión apropiada que sobrepasase los límites de la razón.

El Dios que buscaban los filósofos era opuesto a los dioses de las religiones, pero coexistían a la vez. En estas condiciones el cristianismo se inclinó por establecer puntos de unión, como el caso de Pablo en el Areópago, y se presentó ante los gentiles como parte de la sabiduría. La fe cristiana no se basaba en la poesía ni en la política, sino que se basaba en la racionalidad.

Para justificar eso, Ratzinger emplea las teorías del filósofo romano Marco Terencio Varrón, quien hacía una distinción entre la teología mítica de los poetas que narra las historias de los dioses; la teología civil interesada en el culto como función social; y la teología física que, llevada a cabo por los filósofos, estudia la naturaleza de lo divino.¹⁵ Sostiene que los primeros autores cristianos se inclinaron por una teología natural que justificaba la pretensión de universalidad del fenómeno cristiano que

se basa, según Agustín y según la tradición bíblica determinante para él, no en imágenes y vislumbres míticos, cuya justificación reside finalmente en su utilidad política, sino que se halla en relación con aquello que el análisis racional de la realidad es capaz de percibir acerca de lo divino (...) [se] identifica el monoteísmo bíblico con las intuiciones filosóficas acerca de la razón del mundo, que con diversas variaciones se fueron formando en la filosofía antigua (2005, pág. 149).

De esa manera la fe cristiana lleva a cabo una “elección purificadora: se decidió por el Dios de los filósofos frente a los dioses de las otras religiones” (2009, pág. 117); y se muestra como síntesis de lo judío y de lo griego, como lo afirmaba Pablo. De ese modo se llega a cumplir ese anhelo de universalidad presente en el judaísmo posterior al destierro y las aspiraciones de los griegos. Por esa razón, el cristianismo fue visto como la síntesis entre razón y misterio -entre religión y filosofía-, y fue considerado algo distinto respecto de las otras religiones.

Asimismo, cabe señalar que no solo la fundamentación metafísica fue de gran ayuda en la aceptación del cristianismo. También fue importante su seriedad moral, que mostraba una relación entre Dios y el hombre, y una orientación del accionar humano hacia la *caridad*, optando por los necesitados y marginados.

3.3 Reforma e Ilustración: la ruptura de la síntesis

¹⁵ Para una explicación más detallada véase Ratzinger, J. (2005). *Fe verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Salamanca: Sígueme pág. 145-148 y Eslava, (2014). *La filosofía de Ratzinger: ciencia, poder, libertad, religión*. Bogotá: Universidad de La Sabana pág. 9-20.

Esta armonía entre la fe cristiana y la racionalidad filosófica sostenida a lo largo de la Edad Media llega a su fin gracias a dos fenómenos decisivos en el cambio de paradigmas: la Reforma protestante y la Ilustración del Siglo XVIII. Estos episodios trataron de mostrar la superioridad e independencia tanto de la fe como de la razón, presentándolas como enfrentadas.

En primer lugar, surgió la reforma luterana (Siglo XVI), que hizo énfasis en la fe y la gracia en lugar de la racionalidad humana. Este pensamiento hunde sus raíces en Tertuliano (160-220), quien rechazó la filosofía señalándola como corruptora de la teología. Este fenómeno se conoce con el nombre de fideísmo y se caracteriza por dar prioridad a la experiencia subjetiva de la divinidad y confinar la fe al ámbito de la emotividad y la irracionalidad.

La fe aparece como un salto al vacío que excluye a la razón, como lo sostienen varios pensadores alemanes, entre ellos Heidegger y Jaspers, quienes consideran a la fe como algo incompatible con la razón (Cf. Blanco, 2012, pág.10; Eslava, 2014, pág. 14-15). Para Ratzinger, no se puede pensar en una religión sin racionalidad, pues estaría haciéndose una gran separación antropológica, además de que una religión así estaría abocada al fracaso, como sucedió con las religiones de la antigua Grecia.

Por esa razón, en oposición a la tradición reformada, postula la necesidad del diálogo entre la fe y la razón, porque esta última es una facultad humana, y sin su ayuda la fe se terminará atrofiando.

Por otra parte, la reclamación fideísta lleva a cabo una reducción del concepto de razón, que de manera progresiva desembocó, en primera instancia, en el historicismo de Vico, que cambió los paradigmas filosóficos al dejar de lado la cuestión por la verdad metafísica y poner en su lugar la facticidad; ya no es que algo sea *verum quod est ens*, sino que es *verum quia factum*.

Esto conllevó a un dominio de las matemáticas y la historia en las universidades en desmedro del conocimiento filosófico. Luego, surgió el fenómeno marxista en donde ya ni siquiera entra el problema de la verdad, sino que lo principal es la acción, motivada por una idea de progreso que mira hacia el futuro para construir un mundo nuevo procedente del azar irracional y no de un *Logos* creador. En su intento por responder al

radicalismo fideísta, el empirismo se radicalizó y la razón se fue reduciendo más hasta quedar mutilada y limitada a la visión científicista del mundo.

Por tal razón, Ratzinger -frente a las pretensiones del positivismo- propone una razón, ampliada a todos los ámbitos de la vida, que enriquezca al hombre. A su vez, defiende una sana separación entre fe y razón, lo cual implica que cada una tiene dinámicas de juego y métodos distintos que no se contraponen y más bien, se ayudan entre ellas.

Por estas razones, sostiene que aplicar los métodos positivistas a las cuestiones teológicas y espirituales es un error que lleva a confinar lo específico del ser humano (emociones, amor, inteligencia, libertad) a la mera subjetividad. A continuación, se señalarán los retos que tiene la religión en nuestra época, de acuerdo con la perspectiva ratzingeriana.

4. Racionalidad, paz y cultura: retos actuales de la religión

Con esta ruptura se da paso a varios retos que la religión tiene hoy día, enfocados al diálogo con la racionalidad, la búsqueda de la paz y la formación de valores culturales en la política y la universidad, como será desarrollado a continuación.

4.1 El diálogo con la racionalidad

En su coloquio con Habermas, Ratzinger sostiene que tanto la razón como la fe deben ir juntas y purificarse entre sí; porque en la religión hay patologías peligrosas que deben ser limpiadas a la luz de la razón, pero a la vez la razón debe volver la mirada a las tradiciones religiosas, para evitar caer en patologías que instrumentalizan y destruyen al ser humano. La razón purifica a la religión de caer en la subjetividad y la religión hace lo mismo proporcionándole un norte a la razón para que se deje guiar y pueda haber un progreso integral (Cf. Habermas y Ratzinger, 2006, pág. 64-66).

Por otra parte, Habermas llegaba a la conclusión de que tanto la cultura religiosa como la secular están en un proceso de mutuo aprendizaje, en el que tanto una como otra pueden aportar al desarrollo de la sociedad.

Es deber de ambas, razón y religión, el trabajar de manera conjunta en bien de la humanidad que necesita abrirse a lo que hay. Si no hay una razón amplia, la mentalidad se reduce y el hombre se atrofia, perdiendo esa característica esencial de apertura al mundo, a los otros y a la trascendencia. En síntesis, “si la razón no se entiende como la capacidad del hombre de acceder al conocimiento de la realidad, y se convierte en una razón puramente instrumental, la relación con la fe se torna problemática” (Carbonell, 2008, pág. 17).

En obras como *Fe, verdad y tolerancia* Ratzinger hace énfasis en el carácter racional de la religión e invita a desarrollar una armonía entre fe y razón. Considera que ambas no deben enfrentarse, sino ayudarse para lograr una mejor comprensión de lo humano, impulsar la búsqueda de la paz y la justicia, la humanización de la política y el entendimiento entre culturas.

4.2 Religión, paz y violencia

En segundo lugar, con el avance de los fanatismos y los grupos terroristas que se valen de la religión como medio para justificar su violencia, Ratzinger sostiene que es importante recordar que la paz es una tarea de todos, conferida de modo particular a las religiones, pues, como señalaba Hans Küng, “no habrá paz en el mundo si no hay paz entre las religiones”. En esto se basa la tarea de las religiones: en educar al género humano para la paz.

Por esa razón, condena con firmeza la violencia y, de manera especial, la que tiene motivación religiosa. Para él, la paz es un deber de cada ser humano y por eso toda religión que incite a la violencia es algo inhumano. Cuando analizaba la figura de Jesús, se mostraba en desacuerdo con la interpretación política de su ministerio y de la “purificación del templo”. Al respecto, sostenía que

los terribles resultados de una violencia motivada religiosamente están a la vista de todos nosotros (...) La violencia no instaura el reino de Dios (...) Por el contrario, es un instrumento preferido por el anticristo, por más que se invoquen motivos religiosos e idealistas. No sirve a la humanidad sino a la inhumanidad (2011, pág. 26).

En su discurso en la Universidad de Ratisbona, enfatiza en que «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» (Benedicto XVI, 2006).

Por esta razón, considera la búsqueda de la paz como tarea de las religiones y en esta línea propone un diálogo entre la religión y las diversas realidades culturales, en particular la política y la educación, como será desarrollado a continuación.

4.3 Religión y cultura

La preocupación por la paz trae como tarea el diálogo con las otras culturas y el esfuerzo común por cultivar valores de unidad en medio de la pluralidad. Esta relación entre religión y cultura es importante puesto que todas las culturas tienen una cosmovisión basada en convicciones elaboradas a partir de sus creencias.

Ambas deben entrar en un diálogo por medio del cual puedan ofrecer soluciones al mundo de hoy, cada vez más parecido al que tuvo que vivir el cristianismo en sus orígenes. Por esa razón, se hace patente que la religión incida en la política y la universidad. El diálogo entre las diferentes religiones, otro reto actual y parte importante del diálogo fe-cultura, será tratado en el próximo capítulo.

a. Política

En esta época se diría que no es necesario que la religión se meta en política; sin embargo, la política y el derecho necesitan un norte que les ayude a guiar para evitar caer

en la tentación relativista. Frente a esto, Ratzinger propone una sana separación entre iglesia y estado, en la que se evite tanto un estado confesional como laicista. El estado debe ser guiado por unos principios comunes que están asociados a las religiones, pero no debe estar adscrito a ninguna confesión religiosa.

A partir de su crítica a la teología de la liberación, afirma la importancia de una *separación* entre la fe y la política, pues al poner en términos políticos la religión, se terminaría en una falsificación de la fe y se convertiría en un intento de “escatología intramundana” en donde se pierde lo sobrenatural, y se reduce la salvación a un mero futuro histórico que omite lo característico del cristianismo: la vocación de eternidad (Cf. Blanco, 2014).

Asimismo, cuando no hay una separación entre religión y política surge lo que Ratzinger llama la *amenaza teocrática*: el hecho de que la cabeza política sea al mismo tiempo la cabeza religiosa de un estado. Este hecho trae como consecuencia en muchos casos el descrédito de la religión, pero a la vez trae consigo el problema de que el Estado pueda moldear la práctica religiosa a su antojo y hacer imposiciones a la Iglesia.

Sin embargo, no se puede -por evitar la *amenaza teocrática*- terminar cayendo en posturas laicistas, en donde ya la religión no se ve como parte constitutiva de los valores políticos y se tiende a alejar toda referencia religiosa en el ámbito público, creando un ambiente negativo que termina buscando sobre todo el poder y no la justicia.

Una abierta separación entre lo religioso y lo político termina mutilando al ser humano y hace concebirlo como una veleta manipulada por los vientos de cada tiempo. En este laicismo no se lleva con claridad la concepción de un estado laico porque, en vez de separar esferas entre lo religioso y lo civil, lo que propone es la eliminación del primero.

La respuesta de Ratzinger tiene relación con lo dicho antes sobre la fe y la razón: fe y política se necesitan una a la otra, ya que la política ayuda a la religión en su lucha por los valores humanos; mientras que la religión ayuda a la política a buscar la justicia conforme al derecho y no al poder ejercido por grupos de presión, que pueden ser minoritarios, pero con gran influencia económica o social.

Además, señala que no se puede negar el derecho a los creyentes de realizar aportaciones a las discusiones públicas desde una óptica religiosa, porque no puede

negarse tampoco el potencial de verdad a estos conceptos (Cf. Habermas y Ratzinger, 2006, págs. 37-40).

b. La universidad: espacio de diálogo intercultural

Por último, se pretende reflexionar sobre un tema que recorre el pensamiento del cardenal alemán: la universidad como espacio de diálogo y búsqueda de la verdad. Esto es importante ya que Ratzinger hasta 1977 estuvo dedicado a la docencia universitaria y siempre ha sido un hombre de universidad.

Para este autor, la universidad tiene por naturaleza el buscar la verdad y el sentido del hombre: “Su naturaleza es la búsqueda sincera e incansable de la verdad; su fin, la promoción del hombre y de la sociedad” (Cantos, 2014, pág. 91). Esa búsqueda de la verdad, constante en el pensamiento ratzingeriano, es el punto de partida para sostener la armonía entre fe y razón, que en conjunto llegan al conocimiento de lo real.

Este era el principio originador de la universidad y su fin era el conservar la apertura a lo divino. Sin embargo, la universidad actual desconoce sus orígenes y está amenazada, según Ratzinger, por varios peligros como “la mentalidad relativista y utilitarista; el imperio del positivismo y del tecno-cientificismo; la excesiva fragmentariedad y falta de comunicación interfacultativa y; finalmente, la pérdida de su libertad y de su vocación social” (Cantos, 2014, pág. 91; Cf. Blanco, 2016, 284).

Estos excesos llevaron a concebir una universidad bastante tecnificada y desconocedora de su misión central de ser espacio para la búsqueda de la verdad y el diálogo fructífero. Por este motivo, Ratzinger propone que la razón debe ampliarse y la teología no debe renunciar a su misión en la universidad: sería un error que los cristianos abandonen la reflexión sobre su fe, y que la teología sea expulsada del mundo académico o ella misma lo abandone, por considerar que no está allí su misión (Cf. Blanco, 2016, pág. 290).

Por otra parte, cabe recordar sus diversos discursos, en los que insiste en la necesidad de una apertura de la razón a la religión, en especial en el ámbito académico, ya que ha

ido perdiendo su espíritu dialógico, porque se ha cerrado a la razón positivista (Cf Blanco, 2016, pág. 294).

A modo de conclusión, cabe señalar que esta preocupación se evidencia en su discurso de Ratisbona, en donde señala que

la ética de la investigación científica (...) debe implicar una voluntad de obediencia a la verdad y, por tanto, expresar una actitud que forma parte de los rasgos esenciales del espíritu cristiano. La intención no es retroceder o hacer una crítica negativa, sino ampliar nuestro concepto de razón y de su uso. Porque, a la vez que nos alegramos por las nuevas posibilidades abiertas a la humanidad, vemos también los peligros que surgen de estas posibilidades y debemos preguntarnos cómo podemos evitarlos. Sólo lo lograremos si la razón y la fe se reencuentran de un modo nuevo, si superamos la limitación que la razón se impone a sí misma de reducirse a lo que se puede verificar con la experimentación, y le volvemos a abrir su horizonte en 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 (Benedicto XVI, 2006).

Con este fragmento en el que se exalta la naturaleza de las relaciones entre la fe y la razón en la universidad, concluye la semblanza de Ratzinger y sus consideraciones sobre la religión, que se hicieron con el fin de evidenciar su importancia para la reflexión filosófica actual; además de fundamentar, desde su estudio de la religión, el abordaje que hace sobre el diálogo interreligioso, uno de los retos del contacto entre religión y cultura. En el siguiente capítulo se analizarán las aproximaciones de Ratzinger hacia este tema.

PARTE III: RATZINGER Y EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

“Un cristianismo interpretado de manera que se le prive de la realidad es una falta de sinceridad ante los problemas de los no cristianos, cuyo quizá no nos amenaza tan seriamente como quisiéramos que nuestro quizá cristiano les amenazase a ellos”

(Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, pág. 48)

Como se señaló antes, el diálogo interreligioso es una de las cuestiones más interpelantes en el mundo contemporáneo. Tanto la filosofía como las diferentes religiones han abordado este asunto y han desarrollado hipótesis sobre cómo concebir a las otras creencias.

Entre las diversas posturas, la que predominó a finales del siglo XX ha sido el pluralismo religioso, que –como se dijo en el primer capítulo- se caracterizaba por relativizar los contenidos religiosos particulares, abandonar la *cuestión de la verdad* y exaltar la praxis conjunta. Sin embargo, esta postura convenció muy poco y varios teólogos trataron de ofrecer reflexiones sobre cómo concebir la unidad de las religiones sin caer en la postura relativista, ni reivindicar posiciones supremacistas sobre los demás credos.

Entre ellos, el cardenal alemán Joseph Ratzinger se interesó por esta cuestión desde sus años de profesor en Bonn y, de modo especial, en los años ochenta y noventa cuando las posiciones pluralistas estaban vigentes en varios ambientes académicos y eclesiales.

Ratzinger reflexionó sobre el valor actual del mensaje cristiano y su relación con el mundo, y de modo particular con las otras religiones y culturas. En sus reflexiones sobre el cristianismo y las demás religiones notó que, para llevar un diálogo eficaz con las confesiones, era conveniente tratar el problema de un modo distinto al enfoque que se

centra en la salvación de los no cristianos y estudiar a cada religión en su propio dinamismo histórico, con el fin de respetar su alteridad.¹⁶

Su aportación al tema no ha estado exenta de polémica, pues Ratzinger además de afirmar la necesidad del diálogo, sostiene también la singularidad del cristianismo como camino salvífico. Muchos de sus críticos señalan que las ideas postuladas en sus escritos personales y las presentes en la declaración *Dominus Iesus* - documento que, a pesar de no ser escrito por él, apareció en sus años a cargo de la Congregación para la Doctrina de la Fe- han sido un impedimento para el contacto con las demás creencias, puesto que retornarían a ideas preconciarias sobre el diálogo con las demás religiones (Mannion, 2010, págs. 142-144).

Por otra parte, sus defensores señalan que las críticas encubren un malentendido de los postulados ratzingerianos sobre el problema de la unidad de las religiones. A continuación, se pretenderá presentar las consideraciones de este autor sobre el diálogo entre el cristianismo y las demás creencias.

Aunque el diálogo interreligioso ha sido desarrollado en varios textos del corpus ratzingeriano, sus estudiosos han abordado poco este tema y se han limitado a exponer los postulados ratzingerianos o reflexionar sobre las religiones, desde una perspectiva más amplia.

El esquema de este capítulo es el siguiente: se iniciará con una contextualización del ambiente académico y eclesial en torno al problema de la unidad de las religiones, además de presentar las obras en las que Ratzinger desarrolló el tema y los comentarios de sus estudiosos. Luego se presentarán las críticas de Ratzinger sobre las posturas tradicionales con respecto al diálogo interreligioso; en tercer lugar, se indicarán los modelos bajo los cuales, de acuerdo con Ratzinger, puede concebirse la unidad de las religiones. Por último, se esbozarán los puntos clave de su propuesta para el diálogo con las demás religiones y se reflexionará sobre si su aproximación al problema puede considerarse una hipótesis nueva o una versión refinada de las anteriores.

¹⁶ Ratzinger sostendrá estas ideas e invitará constantemente a las demás religiones a dialogar durante su pontificado. Sin embargo, este trabajo se limitará a la obra anterior al ministerio petrino. Algunas obras escritas durante su pontificado también serán referenciadas. Para una investigación sobre el diálogo interreligioso en sus años como Papa puede consultarse el texto de Guibert, V. (2015) *Le dialogue interreligieux chez Joseph Ratzinger*. Paris: Parole et Silence.

I. El diálogo interreligioso en la obra de Ratzinger

En los años de la posguerra la pregunta por las otras religiones no estaba entre los principales intereses de los teólogos. Los temas dominantes eran la Iglesia y la revelación, y el debate sobre la Iglesia y el mundo, mientras que las otras religiones no fueron consideradas sino de modo esporádico.¹⁷

Aunque los esfuerzos por dialogar se iniciaron a partir de las iniciativas ecuménicas de principios del siglo XX, fue después del Concilio que cobraron actualidad temas como la unidad de los cristianos y el diálogo interreligioso.

Este último apareció más bien de forma algo marginal en la declaración *Nostra Aetate*. Este documento —señala Ratzinger— tenía como propósito original reflexionar sobre las relaciones entre la Iglesia y el pueblo judío, cuestión necesaria tras el Holocausto. Sin embargo, los obispos de las zonas periféricas sugirieron la necesidad de un documento que hablase también sobre las relaciones con el islam y con las religiones asiáticas. Fue así como “un decreto nacido casi de manera incidental demostró posteriormente que contenía una especial orientación para el futuro” (2005, pág. 16).

Tras esta declaración conciliar surgieron las diferentes investigaciones en torno al diálogo con las demás religiones en varias partes del mundo: teólogos occidentales y asiáticos, movidos por el contacto con las diversas culturas, se dedicaron a reflexionar sobre cómo la fe cristiana podía dialogar con otros credos y desarrollaron hipótesis como el exclusivismo, el inclusivismo y el pluralismo, para responder a la pregunta sobre qué valor tienen las otras creencias frente a la propia fe.

Varios exponentes de esta teoría se caracterizaron por proponer una solución relativista al problema de la unidad entre las religiones. Sus postulados hacían énfasis en que, para favorecer el diálogo, la fe cristiana debe renunciar a su pretensión de singularidad. Un ejemplo de esto es el pensamiento de John Hick, quien oponía el anuncio cristiano al diálogo interreligioso.

¹⁷ Durante la época la reflexión predominante sobre el tema versó sobre la salvación de los no cristianos.

Ratzinger examina la cuestión y se propone demostrar la compatibilidad entre la singularidad del cristianismo y el diálogo con las demás tradiciones religiosas. Sus apuntes se encuentran en varias de sus obras.

En *Fe, verdad y tolerancia* (2005), esboza el lugar de la fe cristiana y su relación con las religiones, además de sentar las bases de los caminos religiosos que surgieron como superación del mito, y presentar las hipótesis que se han tratado sobre el diálogo interreligioso.

En *La Iglesia, Israel y las demás religiones* (2007), Ratzinger desarrolla los postulados para un diálogo entre el cristianismo y las demás religiones, y critica las soluciones pragmáticas basadas en los postulados del pluralismo. Aquí se señala la prioridad de la reflexión sobre la relación con los judíos y algunas coordenadas sobre las cuales basar un diálogo, que son: la posibilidad de llegar a la verdad, la autocrítica y la complementariedad entre diálogo y anuncio, teniendo como base el entender a cada religión desde sus propios términos.

En entrevistas como *Sal de la tierra* (1997) y *Luz del mundo* (2011) desarrolla algunas ideas sobre las diversas religiones y el hecho religioso. En *Últimas conversaciones* (2016), señala cómo empezó a desarrollar el tema.

Por último, en sus escritos como pontífice, señala la necesidad actual de dialogar con las demás religiones. Entre estos documentos (que no serán abordados en este trabajo) destacan el Discurso de Ratisbona, donde desarrolla la relación entre la fe y la razón y el carácter racional de la creencia religiosa; y los tres tomos de *Jesús de Nazaret*, en donde estudia la figura de Jesús y da luces sobre la relación entre cristianismo y judaísmo. A continuación, se presentará el abordaje de los estudiosos ratzingerianos a la cuestión.

1. El diálogo interreligioso en los estudios sobre Ratzinger

Este tema ha sido poco desarrollado por sus estudiosos, debido a que no es considerado una parte fuerte de la obra ratzingeriana. Sin embargo, los diversos compendios de la obra de Ratzinger como *Benedicto XVI: Guía para perplejos* (2011) de Tracey Rowland; *El pensamiento de Benedicto XVI* (2007) de Fernando Mires; *The*

Ratzinger reader, editado por Gerard Mannion y Lieven Boeve, (2010); *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción* de Pablo Blanco (2011) y *El pensamiento de Joseph Ratzinger*, editado por Santiago Madrigal, (2009) han dedicado capítulos a este tema, abordándolo ya sea en relación con la unidad de los cristianos (Rowland, Mannion), o a partir de la afirmación de la diferencia (Mires) o como parte de su teoría de las religiones (Blanco, Rodríguez).

Otro autor que desarrolla este tema y lo presenta como problema actual es E. Eslava en el artículo *Mito, religión, cultura. J. Ratzinger y las religiones del mundo*, quien presenta lo que Ratzinger desarrolla en las obras mencionadas con anterioridad y lo relaciona con la cultura. Sin embargo, señala que Ratzinger, con matices claro está, tiene tendencias al inclusivismo, aspecto que podría revalorarse desarrollando otra actitud sobre la cual se pueden adscribir con mayor pertinencia las teorías del teólogo alemán.

Por otra parte, la obra *Le dialogue interreligieux chez Joseph Ratzinger* (2015) de Vincent Guibert expone de forma breve algunos postulados sobre el tema y anexa algunos documentos en los que Ratzinger desarrolla el tema. Sin embargo, se concentra en sus trabajos como pontífice, sin dejar de lado la obra del periodo anterior al ministerio petrino.

En síntesis, podría decirse con Rodríguez (2009) que en el examen ratzingeriano de las religiones pueden distinguirse dos etapas: la primera, a la luz de las reflexiones conciliares y de modo especial *Nostra Aetate* -cómo se expresó antes- y la segunda, contenida en los escritos de los años ochenta y noventa, la declaración *Dominus Iesus y Fe verdad y tolerancia*, en donde responde a los autores pluralistas. A continuación, se estudiarán sus postulados.

II. Ratzinger y las hipótesis en torno al diálogo

Ratzinger afirmó que la separación entre religión y razón era un error grave, pues – como sostendría más tarde en Ratisbona- una razón que sea sorda a lo divino y relegue la religión al ámbito de las subculturas, es incapaz de entrar en el diálogo de las culturas. Así, trató de recuperar la importancia actual de la religión en la sociedad y dejó ver varios retos actuales para que la religión pueda incidir en diversos ambientes culturales.

Entre esos retos se encuentra el diálogo entre la cultura y todos los ámbitos que la configuran, en especial la política, la academia y las tradiciones religiosas. De ese modo, el diálogo interreligioso apareció en las reflexiones de Ratzinger como parte del encuentro entre culturas y del esfuerzo por la paz mundial. Además de señalar que es un proceso en el que las identidades religiosas se van puliendo y se desarrolla un nuevo cariz de la religiosidad.

Aunque estos dos motivos son importantes, la causa primordial de la reflexión ratzingeriana sobre el tema es la relación entre el mensaje cristiano y las diferentes realidades culturales y religiosas con las que interactúa. Este ha sido el punto de partida de sus reflexiones sobre las religiones y su incidencia en la cultura actual.

Por esa razón, en *Fe, verdad y tolerancia* hizo un diagnóstico de las hipótesis presentes en la teología de las religiones (exclusivismo, inclusivismo, y pluralismo) y en otros escritos abordó las soluciones niveladoras. En este apartado se examinará lo que dice Ratzinger sobre cada postura.

1. Ratzinger y el exclusivismo

La primera postura que Ratzinger estudia es el exclusivismo barthiano, en el que fe y religión aparecen como realidades contrapuestas, en donde solo la primera puede conducir a la salvación y a la verdad, mientras que la segunda dirige al error y a la condenación. Ratzinger le critica su radical oposición entre fe y religión, pues considera que “un cristianismo sin religión es contradictorio y carente de realismo [y que] la fe tiene que expresarse también como religión y en la religión, pero no puede reducirse a ella” (2005, pág. 46). Por ese motivo, recomienda también una nueva visión de estos conceptos para evitar confusiones terminológicas.

Sobre esta teoría, Ratzinger dirá que “el exclusivismo como negación de la salvación a todos los no cristianos, hoy día no es mantenido seguramente por nadie” (2005, pág. 73). Para un firme defensor del diálogo, esta posición no encuentra cabida porque encarna una actitud supremacista que se cierra sobre sí misma.

Por otra parte, señala que la teoría de Barth no aborda siquiera la cuestión sobre la salvación de los no cristianos. Por esa razón, sostiene que el debate principal en torno al diálogo involucra en mayor medida a las otras posiciones.

2. La visión del inclusivismo

Por su parte, el estudio ratzingeriano del inclusivismo se centra no tanto en esa posición como actitud de apertura a la posibilidad de verdad en credos diferentes al propio, sino en una crítica a la teoría del “cristianismo anónimo” propuesta por Rahner como respuesta a la relación entre el cristianismo y las demás creencias religiosas.

Ratzinger consideró pertinente ampliar la cuestión para efectuar un diálogo eficaz con los demás credos y criticó la propuesta de Rahner por su presentación del cristianismo como expresión y realización de lo humano universal. Esta propuesta ignora la naturaleza de la libertad y la convierte en una suerte de autoposesión que no toma en cuenta el carácter de la libertad como salida de sí y aceptación de lo otro. (Cf. 1983, págs. 191-204)

Sin embargo, afirma que tanto el inclusivismo como el exclusivismo “están lastrados por la problemática de la salvación de los no cristianos” (Rodríguez, 2009, pág. 256). Valora el hecho de que el inclusivismo tenga una mirada más abierta sobre las otras religiones, pero le critica el enfocarse en la salvación de los no cristianos, y minusvalorar tanto al cristianismo como a las demás creencias religiosas.

3. Las posturas niveladoras o pragmáticas

Con respecto a las posturas niveladoras, Ratzinger afirma que, frente a las amenazas de la guerra, la desigualdad social y el abuso de la técnica, ha surgido una nueva escala de valores, caracterizada por el trinomio compuesto por la paz, la justicia y la preservación de la creación como tareas para el hombre de hoy. Las diversas religiones han considerado como suya la tarea de frenar la tentación de autodestrucción de la

humanidad y por este motivo, se les empezó a valorar en función de su compromiso con esos nuevos valores.

Señala Ratzinger que, en la actualidad, se encuentra presente un modelo pragmático para concebir la unidad de las religiones. Para este enfoque, “todas las religiones deberían renunciar a la interminable disputa sobre la verdad y reconocer su verdadera esencia en la ortopraxis, cuyo camino parece claramente trazado por los desafíos del momento presente” (2007b, pág. 87). Pueden conservar sus prácticas, pero deben orientarlas hacia un accionar adecuado.

Ratzinger critica que esta orientación hacia una cierta práctica correcta desdibuja la identidad de cada religión y hace superfluas sus diferencias; todas son igualadas por los retos del momento. Se convierte, pues, la religión en una suerte de moralismo que busca fines nobles, pero a costa de perder su identidad.

Ratzinger señala que estos nuevos valores son tareas esenciales del cristianismo y de toda creencia; pero también apunta que reducir lo religioso a lo moral, lo convierte en una dictadura ideológica que no construye, sino que homogeniza. Para este autor, la religión “no puede estar sometida a una finalidad práctico-política que (...) somete a Dios a sus objetivos y con ello [el hombre] deshonorra a Dios y a sí mismo” (2007b, pág. 93).

En síntesis, podría decirse que una visión pragmática de las religiones destruye la autonomía de las diferentes creencias y desdibuja su identidad, convirtiéndolas en meros caminos éticos.¹⁸

4. La crítica del pluralismo y el relativismo

Por último, Ratzinger estudia la postura pluralista y señala que sus partidarios sostienen que “el pluralismo de las religiones fue querido por Dios mismo, y que todas ellas son caminos de salvación, o por lo menos pueden serlo, asignándose a Cristo un puesto destacado, pero no precisamente exclusivo” (2005, pág. 47). Esta posición tiene muchos matices, pero todos se caracterizan por mantener una postura relativista que

¹⁸ De acuerdo con Cuttat, este hecho puede ser considerado como la más sutil tentación luciferina.

igualar los diferentes caminos religiosos y los hace renunciar a su identidad en aras de una “tolerancia religiosa”.

Ratzinger critica una noción de tolerancia que exija a las diferentes religiones el abandonar sus contenidos, pues considera que relativizar las creencias atenta contra la dignidad de las religiones. Por este motivo, señala que si se “renuncia a los propios principios en aras del diálogo, se renuncia también al diálogo, que se convierte en una conversación intrascendente, pues si quienes participan en un diálogo renuncian a sus principios, nadie puede aprender del otro” (Mires, 2007, pág. 141).

Por esta razón, Ratzinger critica con firmeza las tesis pluralistas, puesto que –de modo similar a las posturas niveladoras- proponen un imperativo ético por encima de lo religioso y convierten al cristianismo –y después a la idea de Dios de las otras tradiciones- en una especie de mitología. Se relativizan los contenidos y se terminaría concibiendo a Cristo como una especie de líder social o como un avatar occidental de Buda o Visnú, como sucede en algunas propuestas de diálogo entre el cristianismo y las religiones asiáticas.¹⁹

Este hecho podría interpretarse como una mutilación del diálogo. Al relativizar los valores religiosos y enfocar las creencias hacia una praxis correcta, el intercambio de ideas deja de ser importante y el consenso para obrar se convierte en lo principal: ahí no es posible un diálogo auténtico y eficaz, sino un mero acuerdo para la acción conjunta y de ese modo se desnaturaliza el contacto interreligioso.

El impedir que las diferentes religiones desarrollen la cuestión de la verdad hace que se genere una actitud escéptica, que no favorece el contacto con las otras culturas, sino que reafirma las posiciones iniciales sobre la propia religión e impulsa una actitud cerrada al diálogo.

Después de haber presentado la mirada de Ratzinger sobre las hipótesis existentes acerca del diálogo entre creencias, puede decirse que el punto central de su crítica es que estas posiciones terminan por desdibujar a las religiones y al proceso del diálogo. En las

¹⁹ En su discurso *Sobre la situación actual de la fe y la teología* (1996), Ratzinger critica los postulados pluralistas y señala que el desarrollo de estas hipótesis ha conllevado un retroceso de la cristología y conduce a una especial apelación a las religiones asiáticas por su naturaleza mística.

diferentes posturas estudiadas, se pierde la identidad de cada uno de sus actores, ya sea por una pretensión de verdad absoluta y supremacista, o por una actitud relativista y escéptica.

Ratzinger critica la pretensión igualitarista de las religiones y señala las diferencias de cada camino religioso a nivel práctico, dogmático y espiritual. Cada credo tiene estructuras diferentes y debe entenderse bajo sus propias dinámicas; de ese modo se haría justicia a las diferentes religiones. En el siguiente apartado se expondrá la concepción ratzingeriana de la unidad de las religiones.

III. La propuesta de Ratzinger

Ratzinger ha señalado, desde sus años como profesor, la importancia de hacer justicia a las diferentes tradiciones. Por eso, propuso estudiar a cada religión en sus propias dimensiones, para favorecer el ejercicio dialógico, de una manera que enriquezca a sus participantes. En este autor puede verse una preocupación por el otro y su valor, con respeto de sus diferencias. Además, considera la importancia de la diferencia como un medio para delimitar la identidad. Señala –en consonancia con la filosofía del siglo XX– que no se puede afirmar el *yo* sin contrastarlo con un *tú*. El marcar las diferencias entre dos partes ayuda a que ambos actores se den a conocer y a que se propicie un marco en el que se pueda dialogar. Como señala Mires (2007), su posición es la de un diálogo que no renuncia al antagonismo, pero este debe entenderse como reconocimiento de las diferencias y no como oposición.

De hecho, el reconocer la diferencia es condición necesaria para un diálogo. Ratzinger retoma esa idea y sobre ese concepto basa su crítica a las soluciones anteriores, que evaden las diferencias y no las solucionan. También, sobre esta relación identidad-diferencia basa su propuesta, pues ambos conceptos son preconstitutivos de todo encuentro, y de modo especial del interreligioso.

En este apartado, primero se reflexionará sobre los modelos bajo los cuales se puede abordar el problema y, en segundo lugar, se expondrán algunos presupuestos que Ratzinger considera irrenunciables para poder sostener un diálogo eficaz.

1. Modelos para la unidad de las religiones

Como señalamos en el capítulo anterior, como transfiguración del mito surgieron tres caminos: la ilustración griega, la mística de la identidad y la revolución monoteísta. En estas vías se basa la división entre religiones místicas y teístas, con prácticas y creencias bastante diferentes. Aquí entra la cuestión sobre si puede haber unidad entre estas creencias tan diversas. Según Ratzinger, esta unidad podría llevarse de tres maneras: una pragmática, una mística, y una teísta.

El primer modelo es el *pragmático*, que consiste en que las diferentes tradiciones religiosas abandonen el problema de la verdad y concentren sus esfuerzos en el actuar común. En esta concepción se basan las posturas niveladoras, que –como se dijo antes– apelan a factores externos a la religión para solucionar las disputas interreligiosas.

El problema que presenta es que su aplicación conlleva que las religiones se conviertan en meros modelos éticos, en los que dejan de importar las creencias y se pasa al accionar. Sin embargo, no se tiene en cuenta que el obrar viene movido por esas creencias y que, al mutilarlas, la acción deja de tener su fundamento religioso y se convierte en mera filantropía. En pocas palabras, una solución pragmática hace que las religiones se sometan a fines prácticos que las terminan convirtiendo en meros modos de vida o filosofías, despojadas de lo que hace que sean religiones.

El segundo modelo, denominado *místico*, consiste en aplicar los presupuestos de la religiosidad mística a las tradiciones teístas. Como se dijo en el capítulo anterior, las religiones de corte místico se caracterizan por la búsqueda de la identidad entre el sujeto y el todo, que se intuye en la interioridad. Esta vendría a jugar un papel protagónico en la relación del hombre con lo divino.

En ese orden de ideas, las diferentes religiones aparecen como modos convergentes de apreciar lo divino: la adoración de Dios en Israel y la disolución del yo en el infinito podrían ser considerados como variantes de una misma actitud ante lo infinito.

Esa actitud descarta toda pretensión de conocimiento en relación con lo divino. La religión queda pues relegada al campo de la experiencia de lo interior y su pretensión de verdad es abandonada en aras de una tolerancia que relativiza todos los valores religiosos.

Por no pretender ninguna verdad sobre lo divino, este modelo ha gozado de gran aceptación en los ambientes culturales de hoy. Pero, a pesar de su gran acogida en círculos intelectuales como el pluralismo de Hick, esta actitud posee un problema: la reducción de lo personal a lo impersonal.

Esta reducción se puede traducir en un desconocimiento de la singularidad individual y la aceptación de un todo uniforme. Las diferencias entre los caminos se convierten en irrelevantes y se explican como “formulaciones históricas de una verdad sin forma”. Uno de los más firmes defensores de esta teoría, Radhakrishnan, sostiene que “mientras el tesoro es uno e inviolable, el recipiente de barro que lo contiene toma la forma de su tiempo y ambiente. Cada visión histórica es una posible, perfecta expresión de lo divino capaz (...) de conducirnos a lo más elevado” (Rodríguez, 2009, pág. 260).

Otro ejemplo de esta idea puede encontrarse en la parábola budista que compara a las diversas tradiciones religiosas con las diferentes percepciones que puede tener un ciego sobre un elefante al tocar su trompa, sus orejas, etc. Esta historia tiene bastante acogida en aquellos que señalan que no existe ninguna religión verdadera, y que todas son experiencias diferentes de lo trascendente, pero con la misma validez.

En ese orden de ideas aparece la experiencia *apofática* de lo infinito como posible solución a las diferencias religiosas. Esta posición parte de la total ignorancia de la intervención de lo divino en la historia y señala el carácter negativo de la experiencia del todo divino. Sin embargo, el considerar el carácter negativo de esta experiencia termina por convertir la realidad religiosa en un vaciamiento del yo en lo infinito y en consecuencia se relativiza a las demás religiones y se ofrece una visión reducida de las otras creencias.

Una visión de este corte no hace justicia a las religiones no místicas porque estas últimas, a pesar de tener un componente *apofático* y una valoración positiva de esta experiencia –como puede verse en los grandes místicos europeos–, tienen un punto de partida fundamental que es la revelación de ese Dios personal que interviene en la historia.

Con esta aclaración aparece la tercera forma bajo la cual puede concebirse la unidad de las religiones: el modelo *teísta*. Este consiste en aplicar el esquema teísta a las religiones místicas. Como se dijo en el capítulo anterior, las religiones teístas basan sus presupuestos no en una experiencia de lo inefable; sino en el llamado de un Dios que se da a conocer al hombre, interviene en la historia y se relaciona con él. Esa divinidad se muestra como personal y su relación con el hombre no es de carácter *apofático*, sino de carácter positivo: a Dios se le experimenta en su accionar y no solo en el vaciamiento del yo.

En el modelo teísta puede concebirse además una unidad entre el hombre y lo divino. Sin embargo, la unidad no suprime las diferencias, sino que las reafirma y así sostiene la identidad de las partes de la relación. Dios y el hombre no se terminan identificando, sino que este último se reconoce en función del primero. El factor de esta unidad es el amor en el que ambas partes reconocen la alteridad del otro y se dan en mutuo consentimiento.

En el caso de las religiones, este modelo sostiene el valor distinto de cada una de las tradiciones y reafirma la diferencia entre una religión y otra. Un modelo teísta reconoce las diferencias religiosas y las hace visibles con el fin de presentar los aspectos sobre los cuales se puede dialogar, además de que da a conocer la identidad de los interlocutores y hace justicia a su alteridad.

Ratzinger opta por esta visión de la unidad de las religiones, porque considera que, para un entendimiento entre religiones y culturas, es necesario reconocer al otro en su alteridad. Critica las visiones mística y pragmática por su carácter relativista y su idea de que todas las religiones son iguales; pues -como señala en reiteradas ocasiones en sus escritos- los caminos religiosos tienen valores y dinámicas diferentes. Cada tradición religiosa tiene sus rasgos propios y el equipararlas sería una afrenta a esas particularidades: considerar que todas las religiones son iguales no hace justicia a esas tradiciones y desconoce su identidad.

Los modelos pragmático y místico no tienden a la unidad de las religiones, sino a la unificación de las creencias. Por eso, Ratzinger señala que quien “quiera tender a la unificación de las religiones como resultado del diálogo interreligioso solo puede quedar decepcionado porque en estas circunstancias históricas algo así es casi imposible, y quizá ni siquiera sea deseable” (2007b, pág. 100).

Lo que sí puede considerarse es más bien la unidad de las diferentes creencias religiosas, puesto que la unificación sería un desconocimiento de su herencia cultural y sus particularidades. Homogenizarlas y relativizarlas sería ignorar sus particularidades y lo que las constituye. Por este motivo, señala que el diálogo debe llevarse “sin hacer que el monoteísmo quede absorbido por un estéril sincretismo místico y sin hacer, a la inversa, que las religiones comprometidas con la mística queden sometidas a un falso y mezquino absolutismo de formas históricas occidentales” (2005, pág. 34).

Por esa razón, Ratzinger descarta las vías mística y pragmática, y considera el modelo teísta -basado en el reconocimiento de la diferencia- como el modo correcto para entender la unidad de las religiones y señala, a partir de esta visión, tres presupuestos que debe tener el diálogo. A continuación, se presentarán estas premisas.

2. Verdad, crítica y anuncio: las premisas de Ratzinger

Ratzinger concluye su ensayo sobre el diálogo interreligioso y las relaciones entre cristianos y judíos con tres presupuestos que considera elementales para llevar un diálogo auténtico²⁰. Estos son: la preocupación por la verdad; una actitud crítica y autocrítica; y, por último, la compatibilidad entre el diálogo y el anuncio.

Estos postulados están relacionados con la premisa fundamental de Ratzinger: el carácter armónico de las relaciones entre fe y razón, que facilita la apertura del hombre a lo divino, y posibilita el diálogo entre la religión y la sociedad. A continuación, serán estudiadas sus premisas para entrar en contacto con las demás creencias.

2.1 La preocupación por la verdad

Una de las premisas en torno al diálogo interreligioso es que para lograr un mayor entendimiento entre las diferentes tradiciones religiosas es necesario que estas renuncien

²⁰ El ensayo se titula *El diálogo de las religiones y la relación entre judíos y cristianos*. Fue publicado originalmente en *Communio* en 1997 y se encuentra recogido en el capítulo IV de *La Iglesia, Israel y las demás religiones*.

a cualquier pretensión de verdad y singularidad. Al respecto Ratzinger señalará que “el diálogo no debe hacerse renunciando a la verdad, sino profundizando más en ella” (2007b, pág. 100).

Considera que renunciar a la verdad no ayuda al hombre, sino que lo convierte en presa de cálculos utilitarios. Esto hace que surjan posiciones de corte escéptico o pragmático, que, en vez de mostrar apertura, se terminan replegando sobre sí mismas. Un escepticismo despoja de toda grandeza al ser humano y reduce sus posibilidades cognoscitivas; termina haciendo que el hombre reafirme sus posiciones y se encierre en una cosmovisión estrecha. El abandonar la cuestión por la verdad hace que el diálogo pierda su naturaleza.

Sin embargo, cabe preguntarse lo siguiente: ¿cómo podría recuperarse esta cuestión de la verdad en un campo tan complejo como el de las religiones, en donde cada una defiende su pretensión absoluta de verdad?, ¿sería posible hacerlo?, y ¿de qué modo puede compaginarse esta cuestión sobre la verdad con el diálogo interreligioso, cuando en los círculos especializados sobre el tema recomiendan dejar de lado esta realidad y ser más “abiertos a los otros”?

Ratzinger defiende la posibilidad de tratar el tema de la verdad en el diálogo con las religiones, y señala que se debe tener un profundo respeto por la fe del otro y una disponibilidad para abandonar la estrechez del modo propio de entender la verdad. De este modo, será posible dejarse guiar por el camino hacia un Dios más grande “con la certeza de que no estamos en plena posesión de la verdad sobre Dios y siempre estamos ante ella como aprendices” (2007b, pág. 101).

En síntesis, podría decirse que, para Ratzinger, la verdad sobre Dios no se posee en plenitud, sino que el hombre está en constante búsqueda de esa realidad, y el diálogo posibilita un mayor acercamiento a esa verdad sobre lo divino; el hombre no posee la verdad completa, sino que, junto a los otros, está como peregrino por “un camino que no termina nunca”.

2.2 Crítica y autocrítica

Esta consideración del hombre como peregrino en busca de la verdad, y no como su poseedor, lleva a considerar el segundo punto del pensamiento de Ratzinger sobre el diálogo con los otros credos: el elemento crítico. El teólogo alemán considera este elemento como un factor necesario para el diálogo, pues la crítica ayuda a observar aquellas visiones deformadas de la fe religiosa y purificarlas.

Este elemento crítico puede entenderse en dos sentidos: uno crítico con las demás religiones y otro autocrítico. Para Ratzinger es importante señalar que las diversas religiones deben ser vistas con una mirada crítica a toda práctica que desvirtúe el sentido de la creencia religiosa. La religión puede degenerar y enfermar. Se convierte en un fenómeno destructivo y, aunque su finalidad sea la búsqueda de la verdad, también puede desviar al hombre de ella. Costumbres que atentan contra la dignidad humana son rechazadas de modo tajante por el cardenal alemán, pues deforman el espíritu de la religión.

Sin embargo, también es importante tener una mirada crítica sobre la propia religión, pues “nos puede resultar relativamente fácil ejercer la crítica hacia la religión de los demás”. Por esa razón señala que “hemos de estar dispuestos a recibir críticas también a nosotros mismos, a nuestra propia religión”, ya que de esa manera la religión propia puede darse cuenta de su carácter dinámico y puede ir en constante depuración de aquellas actitudes que la desfiguran.

En síntesis, puede decirse que este sentido crítico y la mirada autocrítica ayudan a las religiones a profundizar en sus contenidos y purificar todas aquellas patologías que afectan al diálogo. En la crítica y la autocrítica se depura todo aquello que deforma la creencia religiosa y la convierte en superstición; pero también se las diversas religiones interiorizan sus contenidos, reflexionan sobre su identidad y pueden superar la estrechez del propio punto de mira.

2.3 Diálogo y anuncio

El carácter de la verdad como peregrinaje y la crítica como proceso purificador de las prácticas religiosas hace pensar en cómo encajarían creencias como el cristianismo, que

tienen un compromiso misionero. En estas religiones juega un papel importante el anuncio de sus contenidos y en ese sentido se podría presuponer que ese rol primario del anuncio sería un impedimento al diálogo con las demás creencias.

Un ejemplo paradigmático de este caso es la declaración *Dominus Iesus*, un documento muy criticado por su afirmación del carácter singular de Cristo y de la Iglesia para la salvación del género humano; hecho que induciría a pensar en la incompatibilidad entre el diálogo y el anuncio de la fe. Como señala Ratzinger, el diálogo

es considerado precisamente como la quintaesencia del credo relativista y como antitético a los conceptos de «conversión» y misión: el diálogo, según la comprensión relativista, significa poner la propia posición o la propia fe al mismo nivel que las convicciones de los demás, no concederle por principio más verdad que a la posición del otro (2005, pág. 107).

Frente a esta afirmación, Ratzinger señala lo contrario: que el anuncio puede ser compatible con el diálogo y, de hecho, sostiene que este último puede ser un modo de llevar a cabo el primero.

Ratzinger señala que, si la misión se deja de lado en aras de un diálogo que solo busque ser mejores creyentes, se haría evidente una falta de convicciones y no se tomaría en serio ni la propia creencia ni las demás. Por esta razón considera que la misión y el diálogo deben compenetrarse; este último no es una conversación sin objetivo, sino que apunta al descubrimiento de la verdad y la primera no puede darse como si nos comunicáramos con alguien ignorante sobre Dios.

El anuncio misionero debe tener en cuenta que el otro no es una tabula rasa, sino que ha experimentado a Dios en su propia creencia. Por esa razón considera al diálogo como forma adecuada para el anuncio de la fe, pues quien anuncia “no es simplemente uno que da, sino también uno que recibe” (2007b, pág. 103). En esto se evidencia la relación entre diálogo y anuncio: que no son incompatibles y la proclamación de las creencias puede llevarse a cabo de manera dialógica.

Aunque Ratzinger aborda esta relación desde el carácter del anuncio misionero, no cierra las puertas al diálogo ni muestra a este último como contrapuesto a la proclamación de la fe. Considera que el mostrar las propias convicciones favorece el proceso dialógico,

pues se presentan aspectos sobre los cuales se puede profundizar para llegar a una verdad sobre lo divino. A continuación, se pretenderá realizar algunas observaciones en torno al trabajo ratzingeriano sobre el tema.

3. Observaciones a la propuesta ratzingeriana

Ratzinger hace un énfasis en la identidad de las religiones y la apertura que tienen al diálogo. Sus posiciones pretenden evitar tanto un exclusivismo de ultranza como un relativismo de principio. Esto se refleja en sus diagnósticos sobre las posturas existentes en torno al tema, a las que les critica su desconocimiento de las otras creencias y una deformación de las propias, que conlleva a la pérdida de su naturaleza.

Señala tres modelos de unidad de las religiones: místico, pragmático y teísta. Descarta los primeros por su tendencia a la unificación religiosa y por considerar superfluas las diferencias entre las creencias. Además, les critica la reducción de lo personal a lo impersonal; de las particularidades en un todo unificador que las suprime.

Otra de sus críticas es que en ambos modelos se deja de lado la cuestión de la verdad –aspecto de gran importancia para este pensador- ya que es considerada un problema innecesario para la concordia religiosa. Esto muestra la predominancia, en las posiciones mística y pragmática, de una actitud escéptica y relativista, que desconoce la posibilidad de diálogo y la identidad de los interlocutores, además de encerrarse en las posiciones propias sin ponerlas a debate.

Tras las críticas a las posiciones mística y pragmática, Ratzinger presenta el modelo teísta como posible hipótesis para concebir la unidad de las religiones. Señala que la concepción teísta de la relación entre lo divino y lo humano permite una unidad entre ambos, respetando sus diferencias y viéndolas como constitutivos de la identidad; además de tener una actitud optimista sobre la posibilidad de tratar la cuestión de la verdad en lo religioso.

Aunque no desarrolla más la favorabilidad del modelo teísta, se puede observar que la defensa que el cardenal hace de esta posición se debe a la preservación de la identidad religiosa de los actores del diálogo. A partir de la defensa de la identidad y la concepción

de la diferencia como medio en el que aquella se refleja, Ratzinger desarrolla los tres presupuestos a los que el diálogo no debe renunciar: la posibilidad de estudiar la cuestión de la verdad, la actitud crítica y autocrítica, y la compatibilidad entre el diálogo y el anuncio misionero.

Considera que, si el diálogo tiene en cuenta esos presupuestos, puede llevarse a cabo de manera eficaz. Como apunta Mires (2007), Ratzinger es partidario de un diálogo en el que no se renuncia al antagonismo de sus interlocutores. No obstante, este antagonismo no debe entenderse de modo negativo, sino manifiesta como el medio por el cual se hacen patentes las diferencias. En las diferencias se pone de manifiesto—la identidad de los actores del diálogo, y este último puede surgir.

El diálogo que propone es “el de dos vecinos que conversan a través del cerco que separa ambas casas. El cerco separa, pero también asegura vecindad” (Mires, 2007, pág. 144). En el diálogo debe haber tanto un sí como un no y este último es el que demarca un límite que permita diferenciar entre una tradición y otra.

Ratzinger concluye sus reflexiones sobre el tema diciendo que “en el diálogo interreligioso debería suceder lo que Nicolás de Cusa expresó: (...) el diálogo entre las religiones debería convertirse cada vez más en escucha del Logos que nos muestra la unidad en medio de las divisiones” (2007b, pág. 104).

Estos desarrollos del tema por parte de Ratzinger traen consigo varios cuestionamientos, entre ellos el hecho de si su propuesta puede categorizarse como nueva postura sobre la unidad de las religiones o si es solo una versión más refinada de la teoría inclusivista.

Sus críticos señalan que podría tratarse de una visión supremacista del cristianismo con respecto a las demás religiones, cuando Ratzinger en sus escritos defiende la idea de lo cristiano como síntesis de la fe y la razón; como sabiduría y no como religión - entendida en el sentido de costumbre o culto, como era vista por los griegos-. Otro aspecto de crítica es que Ratzinger ha vuelto a posiciones sostenidas por el catolicismo preconciliar²¹, al afirmar el carácter universal de la salvación en Cristo.

²¹ Esta crítica es sostenida por teólogos como Gregory Baum, quien considera que Ratzinger ha hecho un retroceso al espíritu dialógico del Concilio Vaticano II. (Cf. Mannion, 2010,143-144).

Por otra parte, sus defensores señalan que las críticas a Ratzinger se deben a malentendidos sobre su propuesta. Autores como Eslava (2013) señalan que Ratzinger puede tender al inclusivismo, pero con múltiples matices: uno de ellos es que no trata de absorber las demás religiones, sino de favorecer el encuentro en la unidad por medio de una pluralidad.

Al respecto se podrían decir dos cosas: que la teoría ratzingeriana responde a una posición diferente o que podría encajar en un semi-inclusivismo. Su propuesta debe considerarse como un modelo diferente, con ciertos matices inclusivistas, pero con un toque identitario, en el cual se refuerza la diferencia entre religiones y se puede potenciar el diálogo.

Podría denominarse esta propuesta como *alterismo*²², puesto que sus planteamientos se basan en un respeto a la alteridad y se pretende comprender a la otra religión en sus dimensiones históricas y espirituales; en pocas palabras, defiende un diálogo en el que se reconoce la singularidad de cada tradición religiosa y no solo la del cristianismo.

El punto de partida de Ratzinger es la afirmación de la alteridad de las religiones y la exaltación de la diferencia para el diálogo interreligioso. El poner de manifiesto lo que hace diferentes a las demás religiones demarca la identidad de cada creencia; se pone una barrera que a simple vista puede dividir, pero al mismo tiempo posibilita la proximidad. Se marca la diferencia entre uno y otro credo, favoreciendo la alteridad religiosa.

Sin embargo, esta propuesta, aunque esté bien formulada, puede parecerse inaplicable e incluso utópica. En el próximo capítulo se pretenderá observar si esta propuesta puede ser aplicable al contacto entre dos religiones concretas: el cristianismo y el judaísmo.

²² Se consideró denominar alterismo a la hipótesis de Ratzinger debido a que sus proposiciones se basan en un profundo respeto por la alteridad de las diferentes religiones. Se tuvieron en cuenta nombres como identitarismo, diferencialismo o autonomismo por su estrecha relación con aspectos clave de la teoría de Ratzinger, pero fueron descartados por sus diversas connotaciones.

PARTE IV: LA MIRADA DE RATZINGER A LA RELACIÓN ENTRE CRISTIANOS Y JUDÍOS

“La historia de las relaciones entre Israel y la cristiandad está empapada en sangre y lágrimas. Es una historia de desconfianzas y enemistades, pero también, gracias a Dios, siempre impregnada de intentos de perdón, entendimiento y acogida mutua”

(Ratzinger, *La Iglesia, Israel y las demás religiones*, pág. 17)

En el capítulo anterior se presentaron los aspectos clave de la teoría ratzingeriana sobre el contacto entre el cristianismo y las demás religiones. Además, se reflexionó sobre si la propuesta de Ratzinger está relacionada con alguna de las posiciones anteriores acerca del diálogo interreligioso y se concluyó que la propuesta de Ratzinger es distinta a las posturas clásicas sobre el tema. No es exclusivismo, ni inclusivismo y mucho menos, pluralismo, a pesar de tener rasgos de esas teorías. Por último, se dejó abierta la cuestión sobre la viabilidad de la propuesta ratzingeriana y se dijo que esta iba a ser estudiada a partir de las relaciones entre cristianos y judíos.

En este capítulo se desarrollará la visión de Ratzinger sobre la fe de Israel y su diálogo con el cristianismo. En primer lugar, se explicará por qué se trabajarán estas religiones, luego se presentarán los problemas presentes en el diálogo entre ambas y las observaciones del teólogo bávaro. Por último, se presentará una propuesta para el diálogo entre judaísmo y cristianismo.

I. ¿Por qué trabajar el diálogo entre cristianos y judíos?

Entre las diversas religiones se consideró trabajar el cristianismo debido a que es el pionero del diálogo interreligioso y uno de sus actores más comprometidos: fue en un ámbito cultural cristiano en donde se originaron —y todavía se abordan con gran interés— las cuestiones sobre las demás religiones. Además, cabe recordar que este

trabajo se centra en el pensamiento de Joseph Ratzinger, quien abordó este problema a partir de las relaciones entre el cristianismo y las demás creencias religiosas. Por estas razones se escogió la fe cristiana, pero ahora cabe preguntarse qué otra religión abordar: ¿el islam, el judaísmo o las religiones asiáticas?

Hechos como la crisis migratoria provocada por el éxodo que viven algunos países musulmanes y el auge de la espiritualidad de la Nueva era, que se origina en las religiones asiáticas, harían ver como más atractiva una reflexión sobre la relación con cualquiera de estas religiones. Sin embargo, se decidió optar por el judaísmo debido a que —como se dijo en el capítulo anterior— el cristianismo debe reflexionar en primera instancia sobre su propia identidad, antes de elaborar estrategias para dialogar con el islam o con las religiones asiáticas. Para esa tarea, es clave el diálogo con la religión judía, con el fin de depurar las manifestaciones que han desvirtuado la fe cristiana a lo largo de la historia.

Ambas religiones han coexistido y configurado la cultura occidental durante casi 2000 años; pero —como señala Jacob Neusner²³— este período ha sido de desconocimiento recíproco y sus actitudes se han centrado en el mutuo reproche. Episodios como la Inquisición y la condena de deicidio a los judíos en la Edad Media, además de las variadas acusaciones contra los hebreos a lo largo de la historia, han hecho pensar que el cristianismo es antijudío; y ese hipotético antijudaísmo cristiano pudo haber sido caldo de cultivo —según algunos— para que sucedieran los hechos del Holocausto.

Paradójicamente este acontecimiento despertó la conciencia de los cristianos y convirtió el diálogo con los judíos en un asunto prioritario para la Iglesia, debido a que propició la reflexión sobre su herencia judía. ¿Cómo entender la relación entre las dos religiones sin afectar la propia identidad de cada credo? Esta se ha convertido en una cuestión de gran interés para los teólogos cristianos, y de modo especial para Ratzinger, quien ha desarrollado una abundante obra sobre el tema, en especial acerca del nazismo.

Cabría preguntarse si este esfuerzo por el diálogo con los judíos se centra en lavar la imagen del cristianismo o si tiene alguna pertinencia actual. Al respecto cabría decir que, ante la secularización y el auge del relativismo, la pregunta por cómo interpretar la

²³ El rabino norteamericano Jacob Neusner ha sido reconocido por ser el interlocutor judío del cardenal Ratzinger. En este capítulo se harán variadas referencias a su obra *A Rabbi talks with Jesus*, considerada uno de los mayores aportes del judaísmo al diálogo interreligioso.

herencia judía y la identidad del cristianismo es muy válida en la actualidad. Hacerse esta pregunta ayudaría al cristianismo a estar en contacto con sus orígenes y a descubrir cuál es su lugar en el mundo de hoy.

En nuestro tiempo hay dos escenarios en los cuales se vive con tensión el contacto entre judíos y cristianos: la Tierra Santa y Estados Unidos. En la primera, las relaciones entre el estado de Israel y las iglesias cristianas siguen generando conflictos; mientras que, en el segundo, el judaísmo tiene gran influencia a nivel económico y cultural, además de ser epicentro de una corriente de judíos que reconocen a Jesús como el mesías. Este grupo ha sido la piedra de la discordia entre estas religiones, pues los judíos no los consideran como parte de la comunidad, y los mesiánicos no se consideran cristianos a pesar de las múltiples similitudes que tienen con el protestantismo evangélico.

Motivados por estos encuentros que han devenido a lo largo de la historia; a continuación, observaremos cómo se han llevado los debates en torno a la relación entre judíos y cristianos.

1. Una mirada a lo largo del tiempo

Desde sus orígenes, la relación entre la Iglesia e Israel ha estado marcada por el conflicto: la religión judía consideró el cristianismo como una perversión y este último tildaba a los judíos de ciegos y obstinados. El afán del cristianismo por mostrarse autónomo con respecto al judaísmo lo llevó a olvidar su raíz hebrea y a considerar a quienes practicaban esa religión como la de aquellos que rechazaron a Cristo, a los que llegó a considerar incluso como deicidas.

Las difíciles relaciones empeoraron durante la Edad Media y la Modernidad, en donde se manifestaron comportamientos antijudíos como los ataques de los cruzados y las acciones de la Inquisición, que forzaron a los judíos a la conversión, al destierro o a la muerte. Esta escalada de violencia llegó a su máximo nivel con la Shoah que, a pesar de manifestarse como anticristiana, tuvo como mayores responsables a personas bautizadas. Como diría Joseph Ratzinger, “es innegable que el antisemitismo tenía muy bien preparado el terreno. Ya había un antisemitismo cristiano en Francia, Austria, Prusia y en

todos los países, y habría podido brotar igualmente de cualquiera de todas esas raíces” (1997, pág. 273).

Sin embargo, no todo en las relaciones judeocristianas ha sido violencia, rechazo y desconocimiento; también hubo episodios de intercambio cultural y filosófico en la España medieval. Además, la caridad se pudo reflejar en el desafortunado episodio del Holocausto, cuando algunos cristianos socorrieron a los judíos.

El diálogo teológico durante la Antigüedad y la Edad Media estuvo marcado por las disputas en torno a la verdad de los contenidos religiosos. Ambas religiones apelaban a la razón para exponer sus contenidos y se plasmaban en la literatura debates teológicos entre judíos y cristianos, que “atestiguaban la fe común de ambas partes en la integridad de la razón y las Escrituras compartidas” (Neusner, 2008, pág. 197).

Después, en la Ilustración la verdad quedó en segundo plano y se dio prelación a la cohesión social y “durante los dos últimos siglos el diálogo judeocristiano ha servido como instrumento de una política de conciliación social (...) y pretender poseer la verdad en virtud de la propia religión violaba las normas de buena conducta” (Neusner, 2008, pág. 197). Tras el Holocausto, esta labor se ha hecho más apremiante y han surgido trabajos sobre el tema. Además, con el Concilio Vaticano II y la llegada de Juan XXIII, se ha permitido recuperar el diálogo teológico, impulsado por cristianos y judíos.

Entre las reflexiones más importantes al respecto está la declaración conciliar *Nostra Aetate, The Dignity and the difference* de J. Sacks (2002)²⁴ y *Cruzando el umbral de la esperanza* de Juan Pablo II (1994)²⁵, en donde se aborda el judaísmo y se elabora una teología de las religiones. Además, Benedicto XVI le dio mucha importancia a la obra *A rabbi talks with Jesus*, del rabino Jacob Neusner, quien desarrolla un diálogo entre él y Jesús, para discutir algunos aspectos de su enseñanza de la Torá.

Esta obra ha sido significativa porque presenta una lectura del cristianismo y de Jesús tal como lo relatan los evangelios, en vez de seguir la tendencia entre los judíos y algunos cristianos de considerar a Jesús como un gran profeta o de crear al Jesús histórico, depurando parte de su mensaje y retirando sus pretensiones de divinidad. Esta obra es

²⁴ Sacks, J. (2002) *The Dignity and the difference*. New York: Continuum

²⁵ Juan Pablo II (1994) *Cruzando el umbral de la esperanza*. Barcelona: Norma.

además autocrítica, pues critica actitudes judías como afirmar que el cristianismo no afectó en nada a la Torá o el contar historias despectivas de Jesús.

En síntesis, el diálogo judeocristiano ha tenido muchas dificultades a lo largo de la historia. Sin embargo, en las últimas décadas hay un esfuerzo por tener en cuenta los aspectos comunes, las diferencias y las tareas que debe tener una conversación entre ambos credos. En el próximo apartado de este capítulo se presentarán las consideraciones de Ratzinger sobre algunos temas comunes a judíos y cristianos.

II. Ratzinger y el diálogo judeocristiano

Una de las religiones que conserva mayor proximidad con la fe cristiana es el judaísmo. Ambas comparten una historia de salvación en la que Dios escogió a Abraham para formar un pueblo, además de los mandamientos de la ley mosaica y la creencia en que Dios estableció una alianza con la humanidad. Cristianos y judíos también tienen en común las Escrituras y una valoración positiva de la razón humana como complementaria con la fe. Pero la figura de Jesús y su nueva óptica sobre esos temas generan diferencias profundas en torno a cómo se entienden la Ley, la Alianza y el sábado.

Ratzinger retoma las relaciones judeocristianas con la afirmación de que para llegar al cristianismo hay que conocer las Escrituras de Israel²⁶. Además, sostiene que en Jesús la fe de Israel se hace universal y la promesa hecha a Abrahán se extiende a todos los pueblos. Es decir, el cristianismo tiene un estrecho vínculo con la fe judía y hace que el mensaje dado a Israel llegue a todas las naciones.

Para ejemplificar esta relación, Ratzinger se vale del episodio de la adoración de los Magos de Oriente (Mt 2, 1-11). Retoma el texto con el que el *Catecismo* señala que la llegada de los magos a Jerusalén muestra que buscan en Israel la luz mesiánica, al que será el rey de las naciones. La venida de estos reyes significa que “los gentiles no pueden descubrir a Jesús y adorarlo como Hijo de Dios y Salvador del mundo sino volviéndose a los judíos y recibiendo de ellos la promesa tal como está contenida en el Antiguo Testamento” (2007, pág. 20). Ratzinger recuerda que la misión propia de Jesús está en

²⁶ Esta idea está presente tanto en *La Iglesia, Israel y las demás religiones* como en *La infancia de Jesús*, donde se presenta esta constante: para llegar a Jesús hay que pasar por Israel.

reunir a judíos y gentiles en un solo pueblo de Dios, en el que se cumplan las promesas de universalidad de la Escritura.

En síntesis, puede decirse que la salvación viene de los judíos y que en el cristianismo se cumple la promesa universal de la Escritura: que todos los pueblos adorarán al Dios de Israel. En Jesús se reconcilia la historia de todas las gentes con la historia de Abraham y deja de haber distinción entre judíos y gentiles. Estos dos puntos, la *Salus ex judeis* y la universalización de las promesas abrahámicas más la Alianza del Sinaí en la persona de Jesús, serán desarrollados a continuación, para explicar las semejanzas y diferencias entre ambas religiones.

1. La salvación viene de los judíos

Con el recurso al relato de la adoración de los magos, Ratzinger pretendía mostrar que para llegar a Cristo es necesario pasar por las escrituras de Israel. Los cristianos deben reconocer a los judíos como los primeros destinatarios de la promesa divina. Por esa razón, se requiere que el creyente acepte las enseñanzas del Antiguo Testamento.

La historia de los magos de Oriente, de acuerdo con Ratzinger, presenta “la respuesta de los libros sagrados de Israel como decisiva e irrenunciable indicación del camino para los demás pueblos” (2007, pág. 23). Esta idea también está presente en el diálogo entre Jesús y la samaritana, en el que el maestro recuerda a la mujer que la salvación procede de los judíos porque adoran al Dios que conocen, pero que llegará la hora en que todos adorarán a Dios en Espíritu y verdad. En resumen, “podríamos decir que el Antiguo y el Nuevo Testamento, Jesús y la Sagrada Escritura de Israel, aparecen aquí como inseparables” (2007, pág. 23).

Entre el Antiguo y el Nuevo Testamento existe una continuidad reflejada en tres aspectos: la alianza y la ley, conceptos comunes a ambas religiones, además de la fe en el único Dios, sobre la que se hablará más adelante. En esos temas se hacen patentes los puntos compartidos y diferenciadores entre judíos y cristianos. A continuación, se

reflexionará sobre los conceptos de la alianza y la ley, aspectos fundamentales del judaísmo.²⁷

1.1 ¿Una o dos alianzas?

Tanto el cristianismo como el judaísmo consideran que Dios ha establecido una alianza con la humanidad. Los judíos señalan que Dios hizo una alianza particular con el pueblo israelita, mientras que los cristianos afirman que, en Jesús de Nazaret, Dios estableció un Nuevo pacto con toda la humanidad. Este asunto, la relación entre la Alianza de Dios con los patriarcas y la revelación en Cristo, es el más complejo y controvertido en el campo del diálogo entre judíos y cristianos (Rowland, 2011, pág. 221).

Por esta razón, cabría preguntarse cómo se relacionan estas dos alianzas.²⁸ ¿Será que se debe entender la antigua alianza como un mero capítulo superado por la “nueva y verdadera”? ¿Será que ambas alianzas, la de Cristo y la de Israel, son antitéticas? Podría decirse que sí, si se hace una lectura de ambas alianzas como un contraste entre la vida y la muerte, el espíritu y la letra.

Una lectura de ese estilo consideraría la alianza de Moisés, cimentada en la ley, como aquel hombre viejo (guiado por las pasiones de la carne) del que hablaba San Pablo, que debía ser dejado para ir al nuevo orden de vida en el espíritu, representado en la alianza de Cristo. Un ejemplo de esta lectura puede encontrarse en una interpretación de la idea paulina de la relación entre la ley y el espíritu (fundamentos de ambas alianzas). Esta consideración del contraste y abrogación de lo antiguo, gracias a la nueva Alianza con Cristo estuvo presente en la conciencia de muchos cristianos y favoreció una inadecuada interpretación del judaísmo durante casi 2000 años.

²⁷ Otro aspecto básico de la fe judía es la espera mesiánica del Salvador, que los cristianos identifican en Jesús de Nazaret. Para Ratzinger, Jesús es la figura que enlaza y separa a Israel y la Iglesia. Sin embargo, debido a la profundidad teológica de esta afirmación mesiánica, se consideró dejar este aspecto de lado, porque le daría un cariz teológico a una investigación filosófica, que se limita a presentar algunas premisas ratzingerianas sobre la fe de Israel y su relación con el mensaje cristiano desde una perspectiva no teológica.

²⁸ En el Antiguo Testamento, además de la Alianza del Sinaí, también se hace referencia a la alianza que Dios hizo con Noé, cuyo signo es el arco iris; con Abrahán, basada en la circuncisión; con Jacob y con David. Sin embargo, se tomó la Alianza de Dios con Moisés, pues en esta alianza se ha cimentado la fe de Israel.

Ratzinger, por su parte, señala que no hay una contraposición entre ambas alianzas sino una continuidad, pues la Nueva Alianza no abroga la antigua, sino que la integra y la manifiesta de modo más sublime, pues “el testimonio de la fe de Israel no es otra religión, sino que es el fundamento de la fe cristiana” (Cf. Mires, 2007, pág. 160).

Con afirmaciones como esta cabría hacerse una pregunta que será retomada en otro apartado: ¿Cómo entender la estrecha relación entre cristianos y judíos sin que ambas pierdan su autonomía, ni que se dañe el vínculo? A continuación, se presentará el abordaje ratzingeriano de la ley, puesto que en el debate de Jesús con el judaísmo de su tiempo –y la discusión judeocristiana actual- este tema es muy importante, debido a que es uno de los puntos en los que ha habido mayor polémica entre ambas religiones.

1.2 Jesús y la ley

El segundo aspecto común para analizar es la relación entre Jesús y la ley mosaica. Conviene tratarlo porque en este aspecto subyace la disensión judeocristiana. El cómo se interpreta esta relación entre Jesús y la ley nos permite comprender más la figura y misión de Jesucristo; y la manera en la que los cristianos y el mundo entiendan esta relación ayudaría a que puedan aproximarse más a la persona e ideas de Jesús y hacer justicia al pueblo al cual se dirigió.

Muchas veces se presentan la vida y enseñanzas de Jesús como si estuvieran en abierta contraposición con las autoridades políticas y religiosas de su tiempo. Este ha sido un problema histórico, pues no solo las antiguas interpretaciones de Jesús presentan “una imagen negativa de los fariseos, los sacerdotes y los judíos”, sino que también en la literatura moderna ha aparecido una contraposición que presenta “a fariseos y sacerdotes como representantes de un rígido legalismo, de la ley de las estructuras establecidas, que impiden la libertad y viven de la opresión de los demás” (2007b, pág. 25). Según esta interpretación, Jesús se convertiría en una suerte de revolucionario contra el poder establecido y su historia sería la narración de una lucha contra la tiranía de ese entonces, y la de ahora.

Sin embargo, Ratzinger señala que la verdadera clave para entender la relación entre la ley y Jesús es la continuidad y la reconciliación: “No creáis que he venido a abolir la Ley y los Profetas: no he venido a abolir, sino a dar plenitud” (Mt 5, 17) es la manera en la que se puede sintetizar la actitud de Jesús -y, por ende, del cristiano- con respecto a la ley de Moisés. Jesús habla de que se debe cumplir la ley, pero no solo en la letra sino en el espíritu, cosa que también anhelaban los fariseos. Jesús no abroga la ley, sino que le da un nuevo cariz, una nueva perspectiva: la del espíritu.

Al respecto, Neusner comenta que las enseñanzas de Jesús invitan a vivir de una manera más radical algunos de los mandamientos y sostiene que las enseñanzas del Sermón de la Montaña están presentes también en los escritos rabínicos posteriores. Señala que, en las enseñanzas de Jesús sobre la ley, hay aspectos que se pueden respetar e incluso asentir, pero también hay diferencias. Según Neusner, aunque los cristianos y los judíos comparten la Torá y le reconocen su verdad, la figura de Jesús marca una diferencia fundamental, pues aparece como “aquello que en apariencia divide a judíos y cristianos” (Cf. 2008, págs. 59-79).

En síntesis, la idea a la que apunta Ratzinger es que en el Evangelio hay una continuidad y una fidelidad a la ley de Israel. Su posición puede resumirse en el siguiente párrafo:

El Sermón del monte, lejos de abolir o devaluar las prescripciones morales de la Ley antigua, extrae de ella sus virtualidades ocultas y hace surgir de ella nuevas exigencias: revela toda su verdad divina y humana. No añade preceptos exteriores nuevos, pero llega a reformar la raíz de los actos, el corazón, donde el hombre elige entre lo puro y lo impuro (Cf. Mt 15, 18-19), donde se forman la fe, la esperanza y la caridad, y con ellas las otras virtudes. El Evangelio conduce así la Ley a su plenitud mediante la imitación de la perfección del Padre celestial. (Catecismo, n. 1968, citado en Ratzinger, 2007b, pág. 27).

Después de reflexionar sobre la Alianza y la Ley como temas comunes y diferenciadores entre judíos y cristianos, se hace conveniente abordar la fe de Israel y su relación con Jesús, sobre cómo en ella se hace patente la segunda idea de Ratzinger: la universalización de la fe de Israel en la persona de Jesús.

2. En Jesús, Dios se manifiesta a todos los pueblos

En el capítulo dos se esbozaron los caminos por los cuales -según Ratzinger- se superó la visión mítica del mundo. Dejando de lado la opción mística, quedan la revolución monoteísta y la ilustración filosófica griega. En Grecia había un profundo contraste entre los dioses de la religión y el dios de los filósofos, mientras que el pueblo de Israel había optado por un Dios personal. Ambas culturas tenían profundos anhelos: por una parte, los judíos deseaban que la palabra de Dios llegase a todos los hombres y, de otro lado, los griegos aspiraban llegar a un dios racional, pero al mismo tiempo personal.

Con la conquista de Alejandro Magno, los griegos quedaron fascinados con la fe de Israel porque en ella encontraron lo que anhelaban, un Dios personal. Sin embargo, ellos no podían ser judíos -apenas llegaban a prosélitos- debido al carácter étnico de esta religión. Fue en medio de esta paradoja cuando nació la fe cristiana y tuvo que afrontar esta problemática.

La respuesta cristiana, explica Ratzinger, vinculó las tradiciones griega e israelita y se presentó como la síntesis de las aspiraciones de universalidad del pueblo de Israel, manifestadas en los escritos proféticos. Al mismo tiempo pretendió mostrarse como la sabiduría que buscaban los gentiles.

Aunque la figura de Jesús sea controversial y a simple vista pareciera que es el muro que separa a cristianos y judíos, es “a través de Cristo que la Biblia de Israel ha llegado a los no judíos y se ha convertido también en su Biblia” (2007b, pág. 94). Gracias al cristianismo, las Escrituras de Israel se hacen universales y los gentiles adquirieron la *israelítica dignitas*. En Cristo, como señala San Pablo, deja de haber distinción entre judíos y gentiles, pues Él “ha derribado el muro que dividía a los judíos de las demás religiones del mundo y ha restablecido la unidad” (2007b, pág. 94).

La figura de Jesús es entendida aquí como la estrella de salvación a la que apuntaban todos los pueblos, pero para llegar a ella hay que pasar por las Escrituras y reconocer esa continuidad entre ambas alianzas hechas por Dios. Con el reconocimiento de Jesús como el que ha de ser levantado para atraer a todos a sí (Cf. Jn. 12, 32), no se anula la dignidad especial de Israel, ni se reduce una religión en otra.

En síntesis, puede decirse que, de acuerdo con Ratzinger, la misión de Jesús consiste y ha consistido siempre en reconciliar a todas las naciones con el Dios único que se había manifestado a Israel. No puede entenderse la misión de Jesús como una mera revolución en el orden social y político, sino en clave de reconciliación entre Dios y la humanidad.

Por esta razón, puede afirmarse que la misión del cristiano -a semejanza de la de Cristo- es ayudar a reconciliar el mundo con Dios y dar testimonio de Él ante el mundo. Sin embargo, esta misión también ha sido confiada al pueblo de Israel. La reconciliación y el testimonio del único Dios son unas de las múltiples tareas comunes de judíos y cristianos que serán tratadas en el próximo apartado.

III. La tarea común de judíos y cristianos

Como se dijo al inicio de este capítulo, la relación entre cristianos y judíos es relevante en esta época y tiene gran incidencia en la cultura occidental, debido a que ambas la han configurado durante casi dos milenios. Esta notabilidad viene dada tanto por los hechos del Holocausto como por la pregunta acerca de la identidad y autonomía de ambos credos.

Conviene señalar al respecto que un diálogo judeocristiano, de acuerdo con Ratzinger, debe enfocarse en dos tareas: la reconciliación, para sanar las heridas del pasado, y el testimoniar juntos ante el mundo al único Dios. En este apartado se pretende estudiar sus consideraciones sobre la misión común de judíos y cristianos.

1. Sanar heridas: un paso para la reconciliación

La primera tarea común de cristianos y judíos es trabajar juntos por un proceso de reconciliación, en el que puedan sanarse los malentendidos y las incomprensiones causadas a lo largo de la historia. Por parte del cristianismo, esta tarea de reconciliación debe estar enfocada en dos puntos: reconocer la identidad hebrea de Jesús, y exonerar de culpa al pueblo de Israel en la muerte de Cristo.

El primer punto viene centrado en que se ha de tener presente el origen hebreo tanto de Jesús como de los primeros miembros de la comunidad cristiana. Sin embargo, señala Ratzinger que, aunque se debe reconocer que Jesús era judío, descendiente de Abrahán - como lo señala Mateo-, también hay que recordar que su misión supera las fronteras de Israel y se extiende a la gentilidad, como lo muestra Lucas al iniciar la genealogía de Jesús con la figura de Adán, para resaltar esa universalidad de su misión.

De esa manera se hace un reconocimiento a la identidad israelita de Jesús, pero también a la trascendencia universal de su mensaje, como lo recuerda Ratzinger al responder por qué el Credo cristiano dice que Jesús se hizo hombre, en vez de decir “se hizo judío” (Cf. 1997a, 271).

El segundo punto sobre el cual hay que reconciliarse es la necesidad de purificar el sentimiento antijudío que puede estar presente en algunos cristianos. Para deshacerse de ese prejuicio en los cristianos hay que retirarle al pueblo judío la acusación de deicidio y reconocer la complicidad de muchos cristianos en la estigmatización del pueblo hebreo.

Por muchos siglos se consideró que los judíos eran un pueblo obstinado por no haber aceptado la revelación definitiva en Cristo, y se les hizo culpables de su muerte²⁹. Sin embargo, como apunta Ratzinger, la misión de Jesús consiste en reconciliar al hombre con Dios y su muerte tiene ese efecto: redimir al ser humano. Para el teólogo bávaro sería una mala comprensión del misterio de la cruz pretender que tiene dos efectos, uno condenatorio y otro expiatorio: la cruz solo tiene una consecuencia, salvar al hombre.

Asimismo, cabe recordar que hubo judíos partidarios de Jesús y que en su proceso condenatorio no puede verse con claridad que los judíos hayan sido culpables. De hecho, Ratzinger señala que la condena de Jesús no tuvo por responsables a los judíos y no se les puede culpar de aquella muerte. Retoma, pues, la idea del Concilio Vaticano II que sostiene que “no se ha de señalar a los judíos como reprobados de Dios ni malditos, como si esto se dedujera de las Sagradas Escrituras” (*Nostra Aetate*, n.4).

“La muerte de Jesús no es un simple hecho histórico externo, sino un acontecimiento teológico (...) [que] pertenece al misterioso designio de Dios” (2007b, pág. 36). Al ser

²⁹ Estas consideraciones de los judíos como deicidas han surgido de interpretaciones radicales de pasajes como la parábola de los viñadores homicidas (Mt 21, 33-46) o cuando los judíos en la Pasión de Jesús responden a Pilato “Caiga su sangre sobre nosotros y nuestros hijos.” (Mt. 27,25)

parte del misterio de salvación -según los cristianos-, la muerte de Jesús no se puede imputar a los judíos, sino que debe ser imputada a todos los pecadores, pues si los judíos hubieran conocido la sabiduría divina, no habrían crucificado a Jesús (Cf. 1 Co. 2, 8); pero, en cambio nosotros que profesamos conocerlo, cuando lo negamos con hechos, estamos de igual forma levantando la mano contra Él.

Esta acusación de deicidio motivó la estigmatización de la comunidad judía por parte de muchos cristianos. Al respecto, la Iglesia ha pedido perdón y debe seguir buscando la reconciliación. No puede negarse la complicidad y la pasividad de muchos cristianos frente al antisemitismo, y por esa razón se debe reflexionar sobre el tema y hacer un profundo examen sobre la incompatibilidad de estas actitudes con la fe evangélica.

Por parte de los judíos, la tarea puede sintetizarse en corregir los sentimientos anticristianos que menciona Neusner y también en mostrar una voluntad de reconciliación con los cristianos, para sanar juntos las heridas causadas a lo largo del tiempo.

En síntesis, “judíos y cristianos deben acogerse mutuamente en una verdadera reconciliación, sin quitarle nada a su fe ni renunciando a ella, sino más bien desde el fondo de esa misma fe” (2007b, pág. 39). Con esa reconciliación, también surge la otra tarea: ser testimonio del único Dios ante el mundo.

2. Testigos ante el mundo

La reconciliación recíproca ayudará a que cristianos y judíos puedan llevar a cabo una tarea importante para la sociedad, quizá la tarea principal de las dos comunidades ante el mundo: construir la paz por medio del testimonio conjunto del único Dios.

Ambos deben dar testimonio del Dios único, “que no quiere ser adorado más que a través de la unidad entre amor a Dios y amor al prójimo” (2007b, pág. 39). Las dos religiones deben ser testigos del amor de Dios y sus mandamientos en una sociedad secularizada, deben unirse para defender la santidad de la vida y promover la dignidad humana y los derechos de la familia. Ambas deben abrir las puertas de par en par, con el fin de que en el mundo se haga la voluntad de Dios y venga su Reino.

Esta misión común se hace aún más urgente porque nuestros contemporáneos tienden a construir ídolos, becerros de oro más o menos sutiles. Por esta razón hay que "despertar en nuestra sociedad la apertura a la dimensión trascendente; dar testimonio del único Dios es un servicio precioso que judíos y cristianos pueden y deben ofrecer juntos" (Guibert, 2015, pág. 35).

Judíos y cristianos comparten el mandamiento principal de la Ley: Amar al Señor Dios con toda la mente, con toda el alma (Dt 6, 5) y al prójimo como a uno mismo (Mt 22, 37). La vivencia de estos preceptos permitirá la construcción de un mundo más justo y equitativo en el que se reconozca al otro en su dignidad de creatura divina.

La defensa de la dignidad de la persona debe ser la manera principal de dar testimonio de Dios en el mundo secular. Denunciar las injusticias y ponerse de parte del que sufre es una tarea que judíos y cristianos deben compartir. Señalaba el filósofo francés Rene Girard, en su explicación del chivo expiatorio como el origen de la religión y la cultura, que la diferencia del judeocristianismo con respecto a los mitos griegos o de otras áreas es su posición a favor del que sufre, de la víctima. Ejemplos de este ideal bíblico son la exaltación de Job, la increpación de Dios a Caín por la muerte de Abel, los salmos en donde el justo clama al Señor por su aflicción, o la historia de Jesús.³⁰

Este ponerse a favor de los que sufren es y debe seguir siendo una tarea conjunta de ambas creencias. Cristianos y judíos deben aliviar los sufrimientos de la humanidad y luchar por un mundo más justo, en donde se respete la dignidad de la persona humana, se defienda al que no pueda defenderse y se ayude al bien común.³¹

Además, cristianos y judíos deben unirse para defender la institucionalidad familiar y exaltar esta figura como célula de una sociedad más justa, como escuela de valores para una sociedad más equitativa, como institución base de la sociedad. Los valores familiares deben ser motivados y se debe impulsar la sacralidad de lo humano. Este debe ser un

³⁰ Una explicación de la teoría de Girard sobre el chivo expiatorio puede encontrarse en Llano, A. (2004) *Deseo, violencia, sacrificio: El secreto del mito según René Girard*. Pamplona: EUNSA. Para entender la diferenciación entre el cristianismo y los mitos puede leerse Girard, R. (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona: Anagrama.

³¹ Esta defensa de los necesitados es un aspecto esencial del cristianismo, que siempre ha tratado de tener una opción preferencial por los pobres y marginados.

compromiso de cristianos y judíos, en fidelidad a la institución bíblica de la familia y el matrimonio.

En síntesis, la tarea común de cristianos y judíos se centra en vivir con fidelidad los consejos bíblicos y darlos a conocer al mundo. Ambas religiones deben esforzarse por vivir con mayor autenticidad los contenidos de su fe, para ser así reflejo del único Dios, que no quiere la muerte sino la vida. Después de presentar esta tarea, es pertinente dedicar un espacio en el próximo apartado a otras perspectivas en la relación entre cristianos y judíos para responder algunos interrogantes que surgen al respecto.

IV. Perspectiva: la relación entre cristianos y judíos

Después de presentar la visión ratzingeriana sobre los temas y tareas comunes a la relación entre cristianos y judíos, en este apartado se reflexionará acerca de la autonomía de ambos credos, sin obviar la influencia judía en el cristianismo.

Como puede verse, hay elementos y enseñanzas compartidas, que incluso harían parecer que son iguales, con la única diferencia de que los cristianos tienen a Jesús, mientras que los judíos siguen sin reconocerlo. Sin embargo, cabe hacerse varias preguntas; por ejemplo: ¿el judaísmo es algo más que un cristianismo sin Cristo?, ¿puede afirmarse el cristianismo como religión autónoma sin perder la herencia judía?, ¿o se trata de una especie de judaísmo para gentiles?

En esta altura del debate son oportunas dos afirmaciones que pueden suscitar polémicas: la primera es de Ratzinger, quien afirma que “el cristianismo no es una religión opuesta a la religión de Israel, sino que es el Antiguo Testamento releído a la luz de Cristo” (2002, pág. 140). La otra es de Neusner, que en su libro incluye la siguiente conversación: “«¿Y así —pregunta el maestro— es esto todo lo que ha dicho el sabio Jesús?». Yo: «No exactamente, pero aproximadamente sí». Él: «¿Qué ha dejado fuera?». Yo: «Nada». Él: «¿Qué ha añadido?». Yo: «A sí mismo»” (Neusner, 2008, pág. 139).

Ambas sentencias podrían indicar, en primera instancia, que el cristianismo y el judaísmo son dos caras de una misma religión. Sin embargo, por experiencia histórica hemos podido observar que, si bien ambas tienen un origen común, cada una ha

conservado su propia autonomía. Frente a esto cabría preguntarse, teniendo en cuenta la estrecha relación de sus contenidos y los sucesivos encuentros y desencuentros que han tenido durante casi 2000 años, cuál sería la forma adecuada de concebir la relación entre ambos credos.

Como se mencionó antes, no hay dos alianzas opuestas, sino que la Alianza de Dios en Cristo se presenta como una continuidad con respecto a la Alianza del Sinaí. La nueva Alianza renueva la antigua; la contiene, pero no la suprime. De esa manera puede concebirse que, del tronco común que es Abrahán, hayan surgido dos ramas: la judía y la cristiana. El cristianismo es una religión injertada en la tradición israelita (Cf. Guibert, 2015, pág. 29).

Al comprender que ambas realidades surgen del mismo tronco espiritual, se puede entender que las dos religiones son caminos con un origen y un tramo común, pero que se separan a cierta distancia, como las ramas de un árbol. Además, de esta forma se impide concebir al cristianismo como opuesto u hostil al judaísmo, al tiempo que se evita que la religión hebrea se diluya y se considere como una realidad ya superada.

Cabe señalar que ambas religiones no deben cifrarse en una negación, sino en una afirmación. El judaísmo debe explicarse, no en su “no” a Jesús, sino en un “sí” al Dios que se comunicó en el Sinaí; y los cristianos no deben basar su fe en el “no” a la ley de Moisés, sino en el sí a la persona de Cristo.

Tanto judíos como cristianos deben reconocer su común origen y a la vez preservar su autonomía, como lo hizo el cristianismo en sus orígenes, cuando se mostró diferente, pero no contrario a la fe de Israel. Pueden verse diversos episodios en los textos neotestamentarios, en donde se presenta a Jesús y su doctrina como el cumplimiento de las promesas hechas a Israel, pero al mismo tiempo se resalta que es una realidad nueva, distinta, mas no distante de la original fe israelita.

El cristianismo amplía el horizonte de la fe de Israel y la hace universal, pero esa expansión no resta importancia al rol de la fe de Israel en la historia de salvación. Como señala Guibert:

“sin cuestionar la elección de Israel, que sigue siendo irremplazable y única, debemos entender que, gracias a Cristo, la historia de este pueblo en particular

puede convertirse en la historia de todos, y que la filiación de Abraham debe abrirse a la multitud”. (2015, pág. 32)

De acuerdo con estas consideraciones podría afirmarse que los judíos no son obstinados, ni mucho menos deicidas, sino que son el pueblo que Dios escogió para establecer su alianza y así manifestarse a todos los pueblos. Como se señala en la actual oración universal del Viernes Santo, los judíos son el pueblo al que Dios habló desde antiguo por los profetas, “para que el Señor acreciente en ellos el amor de su nombre y la fidelidad a la alianza que selló con sus padres”.³²

Por lo tanto, los judíos pueden ser considerados por los cristianos como padres en la fe, hermanos mayores o primeros destinatarios de la Alianza de Dios. Ratzinger hace uso de los dos primeros y señala que es mejor hablar de padres en la fe, debido a que entre los judíos la expresión hermano mayor — que habían usado Juan XXIII y Juan Pablo II— no es vista con mucho agrado, pues en la tradición judía el hermano mayor es también el rechazado. Aunque es correcto emplearla porque expresa hermandad, Ratzinger emplea más la segunda porque considera que ilustra de forma aún más clara la relación en la que se encuentran los judíos y los cristianos.

Para poder comprender más esta relación, el cristianismo debe seguir reflexionando sobre su propia identidad y para ello debe nutrirse de su fuente: la Escritura, en la que se halla presente el fundamento de lo que cree. Para eso, el cristiano debe estudiar a cabalidad su propia fe y redescubrir la esencia de su mensaje.

La fe de Israel, como tradición espiritual en la que se origina la fe cristiana, puede ser ese elemento que ayude al cristiano a ver aquello que separa y une. Neusner decía, cuando escribió su libro, que tenía esperanzas en que los cristianos que lo leyesen encontraran razones para expresar su sí a Cristo.

Asimismo, hay que seguir reflexionando sobre la figura de Jesús, que al mismo tiempo enlaza y separa a Israel y a la Iglesia. Ratzinger intenta llevar a cabo un estudio de ese Jesús, tal como aparece relatado en los Evangelios, en su obra *Jesús de Nazaret*. De hecho,

³² Las ediciones del Misal romano posteriores a la reforma litúrgica contienen esta monición con su respectiva oración. Antes de la reforma litúrgica se decía *Oremus et pro Iudaeis ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum; ut et ipsi agnoscant Iesum Christum, Dominum nostrum. Omnipotens sempiternus Deus, qui Iudaeos etiam a tua misericordia non repellis: exaudi preces nostras, quas pro illius populi obcaecatione deferimus; ut, agnita veritatis tuae luce, quae Christus est, a suis tenebris eruantur.*

Neusner señala que, para un diálogo con las religiones, los cristianos deben tener claro en qué creen y un terreno compartido para dialogar.

El campo común entre cristianos y judíos es la Escritura compartida. Las dos religiones deben reflexionar sobre Aquel en quien creen: los judíos deben abordar los mandamientos de la Torá y los cristianos deben adentrarse en el Evangelio para profundizar en la figura de Jesús.

En síntesis, con esta breve reflexión del cristianismo como religión injertada en la tradición de Israel, puede a la vez sostenerse la autonomía y conservar el vínculo estrecho entre ambas tradiciones religiosas.

Con esta perspectiva sobre las relaciones entre judíos y cristianos se concluye la reflexión de Joseph Ratzinger acerca del diálogo interreligioso y puede verse que, en este caso, es posible hacer justicia a las creencias propias y a las ajenas. Esa propuesta de Ratzinger encuentra eco en el judío Neusner, quien logra al mismo tiempo hacer una exposición del judaísmo y tomarse en serio a su interlocutor.

Las relaciones judeocristianas se mueven todavía en una delgada capa de hielo³³ por las sucesivas heridas, que deben ser sanadas. En este trabajo se pretendió presentar las consideraciones ratzingerianas sobre el tema judeocristiano. El teólogo alemán se toma en serio las cuestiones relativas al pueblo judío y en su abordaje de la fe de Israel muestra un profundo respeto por esta tradición espiritual al manifestar su solidaridad con los judíos, abordar los temas más espinosos del diálogo y presentar la figura de Jesús sin edulcorarla.

En Ratzinger “la voluntad de abordar las cuestiones de la verdad y no simplemente la política doctrinal, [puede considerarse] valiente y constructiva” (Neusner, 2008, pág. 203). En su *Jesús de Nazaret* “el debate judeocristiano entra en una nueva época. Ahora podemos encontrarnos en un ejercicio directo de razón y crítica” (Neusner, 2008, pág. 203). Gracias al trabajo de Ratzinger se puede sostener un diálogo teológico en el que

³³ Con esta metáfora, Ratzinger señala que la relación entre judíos y cristianos es todavía un tema sensible, y en especial si se reflexiona acerca del Holocausto. Empleó este término en *Luz del mundo* para expresar su sensibilidad con el pueblo judío, tras el caso Williamson en 2009. Las declaraciones negacionistas de este personaje sobre el Holocausto causaron mucha polémica y permitieron a Ratzinger una oportunidad más para expresar su pensamiento sobre el pueblo de Israel.

ambas religiones pueden actuar como peregrinas en busca de la verdad, en un ejercicio intelectual que exalta las capacidades de la razón para llegar a lo que trasciende al hombre.

CONCLUSIONES

El diálogo entre las religiones es una problemática compleja y las diversas aproximaciones remiten a la falta de consenso sobre el tema. Entre esta multitud de abordajes, en esta investigación se consideró el estudio de la hipótesis de Ratzinger sobre el diálogo interreligioso y su posterior aplicación al escenario de las relaciones judeocristianas. Este caso nos ha permitido reflexionar sobre la posibilidad de sostener un diálogo en el que se haga justicia a las diferentes religiones y, al mismo tiempo, se defienda la singularidad del cristianismo.

Estudiar el pensamiento de Ratzinger en torno a este problema es una experiencia que genera muchas inquietudes y, a la vez, permite dar algunas luces. A modo de conclusión de este trabajo, se considera oportuno presentar las siguientes observaciones.

1. La importancia filosófica del diálogo interreligioso

Aunque muchas veces pareciera que el diálogo interreligioso fuese más una problemática de orden teológico, sociológico o político, de este trabajo puede desprenderse que tiene también una motivación filosófica; a saber, la relación entre la identidad y la diferencia. El diálogo interreligioso es ejemplo de que, cuando se hace patente la diferencia, también se refleja la identidad de las religiones que dialogan.

Además, es un proceso en el que se da a conocer la naturaleza de las diferentes religiones y la manera en la que presentan sus contenidos a la sociedad. Como señalaba Gómez Rincón (2008), el diálogo interreligioso es uno de los retos más importantes de la filosofía de la religión, precisamente porque la identidad de cada pueblo se manifiesta a través de sus creencias religiosas.

Otro argumento que se podría dar es que a lo largo de la historia, la temática religiosa ha estado presente a lo largo de la historia de la filosofía y el encuentro entre las religiones ha sido parte de la reflexión filosófica desde perspectivas diversas: una de ellas lo abordó desde los conceptos de persona, “otro” y diálogo (antropológica); otra presentó el diálogo interreligioso a partir del concepto de tolerancia para evitar los conflictos entre las

diferentes religiones (pragmática); y la tercera perspectiva se centró en la relación entre el cristianismo y las demás religiones (teológica).

En síntesis, puede decirse que el diálogo interreligioso aparece como tema relevante para la filosofía, puesto que le permite reflexionar tanto sobre la naturaleza de la experiencia religiosa como sobre los diversos intercambios culturales en los que está presente la religión. Además de que ayuda a dar una perspectiva diferente a la diferencia, a la que define como medio para delimitar la identidad.

2. La razón como herramienta para el diálogo teológico

Las diferentes teorías sobre el diálogo interreligioso (exclusivismo, inclusivismo, pluralismo y posturas niveladoras) no hacían justicia a la fe propia y mucho menos a las creencias ajenas. Por esa razón, algunos teólogos consideraban que era necesario desarrollar una teoría en la que se pudiera hacer un diálogo que permitiera estudiar a la religión ajena en sus propios términos y al mismo tiempo defender la religión propia. Este es un desafío y a la vez una oportunidad para tomarse en serio al otro. Neusner señala que un diálogo teológico es la mejor muestra de respeto a las convicciones ajenas.

Entre los teólogos que apostaron por esta visión se encuentra Joseph Ratzinger, quien desarrolló sus consideraciones sobre este tema en el marco de su teoría de las religiones, la cual surgió tras preguntarse por la manera en que el cristiano debía relacionarse con el mundo contemporáneo y con las otras creencias.

Como puede verse, existe el anhelo de una relación que trascienda las fronteras de la tolerancia política y del consenso, y permita a las religiones mostrarse en su integridad. Pero ¿cuál podría el vehículo para llevar a cabo ese diálogo?

La teoría ratzingeriana de las religiones defiende que, tras la ruptura de la síntesis de fe y razón, que habían procurado tanto la fe de Israel como el cristianismo primitivo, debe restaurarse esa armonía originaria, puesto que permitiría a una y otra purificarse y ayudarse entre sí. Señala, en su discurso de Ratisbona, que una razón que sea sorda a lo divino y relegue la religión al ámbito de las subculturas, es incapaz de entrar en el diálogo

de las culturas. Por esa razón, Ratzinger critica la razón moderna y la invita a ampliarse y a no atrofiarse en una visión científicista del mundo.

De esa manera, al recuperar la armonía entre la fe y la razón, ayuda a que esta última aparezca en el diálogo interreligioso y le ayude a solucionar las diferencias, en vez de evadirlas. La creencia en que la razón puede alcanzar lo divino ayuda a que las religiones elaboren argumentos filosóficos para justificar la verdad de su teología.

En el caso de las relaciones entre cristianos y judíos, el rabino Neusner señalaba este aspecto de la razón como herramienta facilitadora del diálogo, debido a ambas comparten una estima por el conocimiento racional. El uso de la racionalidad posibilita un debate serio en el que se pueda ir descubriendo la verdad poco a poco, para encaminarse hacia ella.

En síntesis, podría decirse que recuperar la posibilidad de la razón para hablar de lo divino facilita un diálogo teológico en el que se busque la verdad, se evidencie la identidad de cada religión y se haga justicia a las creencias propias y a las ajenas. En este trabajo se intentó llevar a cabo esta premisa -presente en el pensamiento ratzingeriano- por medio de la reflexión acerca de las relaciones entre cristianos y judíos, tomando como presupuestos la estima por la razón y las Escrituras compartidas.

3. La finalidad del diálogo: verdad, purificación y discernimiento

Con la razón ampliada como instrumento para un diálogo eficaz, cabría señalar cuál sería la finalidad de que dos religiones dialoguen. ¿Sería que el diálogo tiene por único fin la conversión del otro? Al respecto cabe señalar que el diálogo tiene una triple finalidad: la búsqueda de la verdad, la purificación de contenidos y el darse a conocer al otro para que discierna sobre su propia fe y opte por seguir en ella o abrazar la ajena.

La primera finalidad del diálogo es buscar la verdad: no se puede quedar en simples consensos para un actuar común, debido a que esto hace que las religiones desdibujen su identidad y pasen a ser meros sistemas éticos o morales. La preocupación por la verdad es lo que hace que las religiones sean religiones, debido a que uno de los aspectos clave de una fe religiosa es la existencia de unos contenidos que la fundamenten y la hagan

pretender la verdad. Aunque parezca que el asunto de la verdad en las religiones es una discusión bizantina, el no dialogar para buscarla hace que reine el escepticismo y deje de existir una apertura auténtica hacia el otro.

Adicionalmente, el diálogo tiene una finalidad purificadora: estas religiones pueden depurar los contenidos y manifestaciones que ofrecen una visión deformada de cada credo. En el caso de la relación entre cristianos y judíos puede verse este papel purificador: como ambas tienen un origen común, pueden desmontar prejuicios mutuos.

Los cristianos, al ahondar más en la fe del pueblo de Israel, se dan cuenta de su herencia espiritual semita y deshacen los sentimientos antijudíos; mientras que los judíos pueden depurar las actitudes hostiles hacia el cristianismo, como “1) pretender que el cristianismo no existió realmente, 2) afirmar que, si el cristianismo existe, nunca afectó para nada al judaísmo, y 3) contar historias repugnantes sobre la persona de Jesús” (Neusner, 2008, pág. 54).

En el diálogo, cada religión aporta a la otra una nueva visión en la que se muestra en su integridad. De ese modo, se evitan las diferentes patologías presentes en las creencias religiosas y se puede vivir de mejor manera la propia fe. Además, al depurar las imágenes que las desfiguran, las religiones se dan a conocer a las otras. Por esa razón hay que fomentar la segunda premisa ratzingeriana: una actitud crítica y autocrítica, que permita separar lo sano de lo dañino, tanto en la fe propia como en la ajena.

Sin embargo, surge una pregunta: ¿qué relación debe tener el diálogo interreligioso con la conversión? Es importante reflexionar sobre esta pregunta, cuando hay bastantes críticas a una visión utilitarista del llamado “proselitismo”. Cabe señalar que el diálogo no tiene como finalidad propia -ni la tendrá nunca- el convertir al otro. Al respecto cabría recordar la tercera premisa ratzingeriana: que el diálogo es compatible con el anuncio misionero, en la medida en la que permite dar a conocer la fe propia y así el otro puede optar si seguir en la fe que tiene o abrazar la que se le presenta. La conversión es pues un efecto secundario del diálogo, mas no propiamente su objetivo.

Al respecto se hace conveniente referenciar un pasaje del evangelio en el que Andrés y otro personaje, tras oír a Juan Bautista, siguen a Jesús, y cuando este se da cuenta, le preguntan dónde vive, a lo que Él responde: “Venid y veréis” y al final decidieron seguir en pos de Él. (Cf. Jn 1, 35-39). También podría citarse la parábola del sembrador (Mt 13,

1-9) y su explicación (Mt 13, 18-23) como ejemplo para explicar la relación entre diálogo y conversión.³⁴ El diálogo propicia la conversión, pero la decisión definitiva recae en el ser humano, que es quien decide si tomar un camino u otro.

Las personas que pertenecen a diferentes religiones pueden decir “dónde vives” y la fe cristiana responderles “venid y veréis” para que, al final, ellas por decidan sí mismas si optar por Jesús o seguir con su camino, como podemos ver en el caso del diálogo entre un rabino y Jesús -referido por Neusner- en el que ambos, tras reflexionar sobre la Torá y el mensaje de Jesús en el Sermón de la Montaña, toman caminos separados, pues para él la Torá de Moisés es suficiente para acercarse a Dios.

En síntesis, el diálogo, al tener esa triple finalidad: buscar la verdad, purificar los contenidos propios y ofrecer opciones para el discernimiento del otro, hace que las religiones se muestren como son y que las otras “vengan y vean”.

4. Es posible un diálogo interreligioso de acuerdo con las proposiciones ratzingerianas

Después de haber presentado estas observaciones, queda por resolver la cuestión que motivó este trabajo: ¿es posible un diálogo interreligioso en el que se haga justicia a la religión ajena y, al mismo tiempo, se defienda la singularidad de la religión propia?

Como se dijo a lo largo de este trabajo, las diferentes actitudes en torno a este tema no hacían justicia a la fe ajena, ya sea porque existiese una actitud supremacista que defendía a ultranza las propias creencias; o una actitud relativista, que desdibujaba la identidad de las religiones.

Por esa razón, se consideró tomar la propuesta del cardenal Ratzinger, debido a su premisa: “estudiar a las demás religiones en su propia dimensión histórica y espiritual; es decir, en sus propios términos”. Sin embargo, sus críticos apuntan que su visión encubre

³⁴ Otros ejemplos pueden ser cuando un escéptico Natanael pregunta a Felipe “¿De Nazaret puede salir algo bueno?” y este le responde “Ven y verás”, y él fue, conoció a Jesús y lo siguió. (Jn 1, 43-51); la historia del joven rico (Mt 19, 16-26); o el llamado a diversos personajes bíblicos, que pueden aceptar el llamamiento divino, rechazarlo, o mostrarse incrédulos a las promesas divinas.

un supremacismo cristiano, además de una visión refinada del exclusivismo o del inclusivismo.

Pero Ratzinger no es ni exclusivista ni inclusivista – y mucho menos pluralista o pragmático. Sus posiciones pueden definirse como *alteristas*³⁵ por su énfasis en la alteridad de la religión ajena y su defensa de las diferencias entre una religión y otra. Señala que al marcar las diferencias entre lo que uno cree y lo que creen las otras religiones se puede entablar una discusión en la que estas se manifiestan en su alteridad.

Esta premisa tiene buenas intenciones, pero será posible llevarla a cabo sin caer en un supremacismo o un relativismo. De acuerdo con lo desarrollado en este trabajo acerca de la relación judeocristiana desde la perspectiva de Ratzinger, puede decirse que sí es posible, en este caso concreto, un diálogo en el que ambas religiones sean tratadas en sus propios términos.

La relación entre cristianos y judíos tiene unos aspectos compartidos que facilitan el diálogo: la Escritura y la armonía entre la razón y la fe. Sin embargo, también ha tenido heridas y episodios desafortunados, que han ido sanando durante las últimas décadas, pero todavía existe una delgada capa de hielo en las relaciones entre estas religiones.

El diálogo que Ratzinger hace con el pueblo de Israel en varias de sus obras y entrevistas hace justicia al pueblo judío y ayuda al cristiano a reflexionar sobre la raíz hebrea de su fe³⁶. Hace una presentación clara tanto de lo que significa ser cristiano como de la fe de Israel. Además, aborda el problema principal de las relaciones entre ambos: la figura de Jesús, de acuerdo con lo relatado en las Escrituras. Es decir, trata a Jesús sin hacer la separación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, que han hecho varios teólogos a lo largo de los siglos XIX y XX.

Este estudio que hace Ratzinger de Jesús de acuerdo con las Escrituras y la exégesis teológica es admirado por autores como Neusner, quien resalta los esfuerzos del cardenal

³⁵ Término acuñado en este trabajo para explicar la posición de Ratzinger sobre el diálogo interreligioso. Al respecto puede verse el tercer capítulo, en el que se desarrollan las posiciones del cardenal bávaro sobre el tema y se reflexiona sobre si su teoría es nueva o es una versión refinada de las posiciones inclusivistas.

³⁶ Se encuentran reflexiones sobre la relación judeocristiana en obras de Ratzinger como *Fe, verdad y tolerancia* (2005); *La Iglesia, Israel y las demás religiones* (2007); *Sal de la tierra* (2005); *Dios y el mundo* (2000); Los tres tomos de *Jesús de Nazareth* (2007- 2012); *Introducción al cristianismo* (1968) y en el artículo *Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat «De Iudaeis»* (Julio- agosto de 2018) publicado en la edición alemana de la revista *Communio*.

por un diálogo en el que se busca la verdad teológica. (Cf. Neusner 2008, págs. 201- 203). Este rabino norteamericano reconoce el aporte de Ratzinger al debate judeocristiano y señala que con *Jesús de Nazaret* se entra en una nueva etapa de las relaciones entre ambas religiones (Neusner, 2008, pág. 203).

Por parte del judaísmo, la obra *Un rabino habla con Jesús* de Jacob Neusner es un ejemplo de la posibilidad del diálogo teológico entre cristianos y judíos. Sobre esta obra señala Ratzinger que

el diálogo del rabino con Jesús muestra cómo la fe en la palabra de Dios que se encuentra en las Sagradas Escrituras resulta actual en todos los tiempos: a través de la Escritura el rabino puede penetrar en el hoy de Jesús y, a partir de la Escritura Jesús llega a nuestro hoy. Este diálogo se produce con gran sinceridad y deja ver toda la dureza de las diferencias; pero también transcurre en un clima de gran amor: el rabino acepta que el mensaje de Jesús es otro y se despide con una separación que no conoce el odio y, no obstante, todo el rigor de la verdad tiene presente siempre la fuerza conciliadora del amor. (2007a, págs. 103-104)

Como puede verse en estas obras, la relación entre cristianos y judíos posibilita el diálogo teológico, de acuerdo con los postulados ratzingerianos. Se hace justicia al judaísmo sin comprometer los contenidos de la fe cristiana. Se entra en una nueva etapa en la relación entre cristianos y judíos, en la que se puede desarrollar un diálogo en el que unos y otros se renueven teológica y espiritualmente.

5. Para investigación posterior

Después de haber abordado la teoría ratzingeriana sobre el diálogo interreligioso y reflexionar sobre la posibilidad de aplicar sus premisas a una relación concreta (la judeocristiana), se hace conveniente reflexionar sobre las posibles investigaciones posteriores.

En primer lugar, cabe señalar que este trabajo fue pensado como un estudio preliminar sobre la posibilidad de un diálogo teológico de acuerdo con las premisas ratzingerianas. Se tomó el caso de cristianos y judíos por razones culturales, históricas

y teológicas y se pudo señalar que fue posible un diálogo entre estas religiones, estudiándolas en sus propios términos.

Asimismo, pueden desprenderse varios temas que motivarían una investigación posterior, a la que este trabajo puede aportar: la posibilidad de un diálogo con los musulmanes o los fieles de las religiones asiáticas; una mirada profunda a la relación judeocristiana; y una reflexión sobre la identidad del cristianismo y qué aportaría en un mundo secular globalizado.

El primer tema responde a un orden lógico: aplicar las propuestas ratzingerianas que fue posible para el diálogo judeocristiano, pero ¿será posible un diálogo teológico con el islam o con las religiones asiáticas? Esta pregunta puede guiar una investigación posterior con el fin de desarrollar más los aspectos de la teoría de Ratzinger.

Además, como se dijo anteriormente, el estudio de la relación entre judíos y cristianos se desarrolló en este trabajo de una manera preliminar señalando algunos aspectos clave y afirmaciones que hace Ratzinger sobre el tema. Al respecto se puede profundizar en una mirada histórico-teológica de las relaciones entre ambas religiones, con el fin de sanear heridas y reflexionar sobre la naturaleza tanto del judaísmo como del cristianismo.

Por último, queda el tercer tópico que es la pregunta por la identidad del cristianismo y por lo que puede aportar a la sociedad contemporánea. En este trabajo se escogió el cristianismo por ser el punto de partida de Ratzinger y entre las diferentes religiones se optó por el judaísmo porque al reflexionar sobre la herencia israelita de la fe cristiana nos permite abordar la cuestión sobre qué es el cristianismo y qué pueden decirle los cristianos a la sociedad de hoy.

En síntesis, con este trabajo se pretende aportar de una manera preliminar a investigaciones posteriores relacionadas con los temas anteriormente esbozados. El motivo de este trabajo fue dar un primer paso para abordar varios debates contemporáneos relacionados con la naturaleza de la religión y con el fenómeno cristiano.

Se espera haber aportado a la investigación sobre el diálogo interreligioso y ofrecer un posible punto de partida para la reflexión sobre el cristianismo y su relación con el

mundo de hoy. Se pretende retomar el tema religioso en la filosofía y señalar la posibilidad -y necesidad, incluso- de un diálogo en el que las religiones recuperen la búsqueda de la verdad y trabajen para reflejar esa verdad en el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Joseph Ratzinger (Benedicto XVI)

Benedicto XVI. (12 de Septiembre de 2006). *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*. Recuperado el 22 de Septiembre de 2017, de

https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html

Benedicto XVI & Seewald, P. (2010). *Luz del mundo : el Papa, la iglesia y los signos de los tiempos*. Bogotá: Herder.

Benedicto XVI & Seewald, P. (2016). *Últimas conversaciones*. Bilbao: Mensajero.

Habermas, J., & Ratzinger, J. (2006). *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión*. Madrid: Encuentro.

Ratzinger, J. (1983). *Teoría de los principios teológicos*. Barcelona: Herder.

Ratzinger, J. (1997a). *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio*. (C. Arregui, Trad.) Madrid: Palabra.

Ratzinger, J. (1997b). *Mi vida: recuerdos (1927-1977)*. Madrid: Encuentro.

Ratzinger, J. (2002). *Dios y el mundo*. Barcelona: Círculo de lectores.

Ratzinger, J. (2005). *Fe verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Salamanca: Sígueme.

Ratzinger, J. (2006). *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Madrid: Encuentro.

Ratzinger, J. (2007a). *Jesus of Nazareth : from the baptism in the Jordan to the transfiguration*. New York: Doubleday.

Ratzinger, J. (2007b). *La Iglesia, Israel y las demás religiones*. Madrid: Ciudad Nueva.

Ratzinger, J. (2009). *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme.

Ratzinger, J. (2011). *Jesús de Nazareth. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la resurrección*. Madrid: Encuentro.

Ratzinger, J. (2012). *La infancia de Jesús*. Bogotá: Planeta.

Bibliografía adicional

Acosta, E. (2017). Diálogo interreligioso y reconocimiento a la luz del legado de la ilustración. *Horizonte*, XV (46), 615-637.

Agustín de Hipona (s.f.) *De quantitate animae*. Obtenido de:

https://www.augustinus.it/latino/grandezza_anima/index.htm

Basset, J. C. (1999). *El diálogo interreligioso*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Blanco, P. (2006). *Joseph Ratzinger. Vida y teología*. Madrid: Rialp.

Blanco, P. (2009). Los maestros de Joseph Ratzinger. *Humanitas* (54), 289-306.

Blanco, P. (2011). *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*. Madrid: Palabra.

Blanco, P. (2012). *Joseph Ratzinger - Benedicto XVI. Un mapa de sus ideas*. Madrid: BAC.

Blanco, P. (2014). Benedicto XVI ¿Un pensador posmoderno? El pensamiento de Joseph Ratzinger. *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, IX (29), 35-62.

Blanco, P. (2016). La teología en la Universidad. Un recorrido por Newman, Guardini y Ratzinger. *Scripta Theologica*, 271-294.

Biblia de Jerusalén (2009) Bilbao: Desclée de Brouwer.

Burggraf, J. (2003). *Conocerse y comprenderse*. Madrid: Rialp.

Cantos, M. (2014). Identidad y racionalidad de la universidad según Joseph Ratzinger. *Relecciones. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Humanidades*, 89-107.

Carbonell, C. (2008). La cultura como lugar de encuentro entre fe y razón. Una lectura de J. Ratzinger. *Pensamiento y Cultura*, 13-22.

Catecismo de la Iglesia Católica. (1997). Vaticano: Vaticana.

- Comisión Teológica Internacional. (1998). El cristianismo y las religiones. En *Comisión Teológica Internacional: Documentos (1969-1996)*. (págs. 557-604). Madrid: BAC.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Declaración Nostra Aetate*. Vaticano: Vaticana. Obtenido de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html
- Cusa, N. d. (1996). *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*. Pamplona: Eunsa.
- Dupuis, J. (1998). Le dialogue interreligieux à l'heure du pluralisme. *Nouvelle Revue théologique* (120), 544-563.
- Dupuis, J. (2004). Le dialogue interreligieux un défi et une chance. *Choisir*, 14-19.
- Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Eslava, E. (2009). *El escándalo cristiano* (2ª ed.). Bogotá: Universidad de la Sabana.
- Eslava, E. (2013). Mito, religión y cultura. J. Ratzinger y las religiones. *Pensamiento y Cultura*, 141-166.
- Eslava, E. (2014). *La filosofía de Ratzinger: ciencia, poder, libertad, religión*. Bogotá: Universidad de La Sabana.
- Ferrater Mora, J. (1994). *Diccionario de Filosofía Tomo I: A-D*. Barcelona: Ariel.
- Feuerbach, L. (1985). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. Principios de la filosofía del futuro. Barcelona: Orbis.
- Francisco. (2014). *Evangelii Gaudium*. Bogotá: Paulinas.
- Freud, S. (1986). *Obras completas XIII. Tótem y tabú y otras obras (1913-1914)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Girard, R. (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona: Anagrama.
- Gómez Rincón, C. M. (2008). *Diálogo interreligioso: el problema de su base común*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Guardini, R. (1964). *Religión y Revelación* (Segunda ed.). (J. M. Valverde, Trad.) Madrid: Guadarrama.

- Guerra, M. (1999). *Historia de las religiones*. Madrid: BAC.
- Guibert, V. (2015). *Le dialogue interreligieux chez Joseph Ratzinger*. Paris: Parole et silence.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2005). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Siruela.
- Juan Pablo II. (1998). *Fides et Ratio*. Ciudad del Vaticano: Vaticana.
- Kant, I. (1969). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.
- Lactancio (1990). *Instituciones Divinas*. (Vol. II. Libros IV-VII). Madrid: Gredos.
- Levinas, E. (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis.
- Mannion, G. (2010). Christian unity and religious dialogue: On ecumenism and other faiths. En G. Mannion, & L. Boeve (Ed.), *The Ratzinger reader: mapping a theological journey* (págs. 139-178). Nueva York: Continuum.
- Marco Tulio Cicerón. (s. f.). *De natura deorum*. Obtenido de:
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0037%3Abook%3D2%3Asection%3D24>
- Mires, F. (2007). *El pensamiento de Benedicto XVI*. Buenos Aires: Lom.
- Morales, J. (2001). *Teología de las religiones*. Madrid: Rialp.
- Morales, J. (2003). *El valor distinto de las religiones*. Madrid: Rialp.
- Morales, J. (2007). *Filosofía de la religión*. Pamplona: Eunsa.
- Neusner, J. (2008). *Un rabino habla con Jesús*. Madrid: Encuentro.
- Pizzi, J. (2001). Habermas y la religión, algunas consideraciones. *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, 53-68.
- Rodríguez, P. (2009). El cristianismo y las religiones según Joseph Ratzinger. En S. Madrigal (Ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger* (págs. 243-277). Madrid: San Pablo.

Rousseau, J. (1998). *La profesión de fe del vicario saboyano*. En I. Izuzquiza, La Profesión de Fe Del Vicario Saboyano de Jean-Jacques Rousseau (págs. 45-111). Madrid: Alianza.

Rowland, T. (2011). *Benedicto XVI: Guía para perplejos*. Granada: Nuevo Inicio.

Tillich, P. (1973). *Filosofía de la religión*. Buenos Aires: La Aurora.

Tomás de Aquino. (1968). *De rationibus fidei*. Obtenido de:
<http://www.corpusthomicum.org/ocg.html>

Ulloa Rübke, G. (2008). El diálogo interreligioso: pasado, presente, futuro. *Veritas: Revista de Filosofía y Teología*, 371-382.