

## EUROPA Y EL CRISTIANISMO

## RECIPROCIDAD DE SU DESTINO EN LOS SIGLOS XX Y XXI

## INTRODUCCIÓN: EL PUNTO DE PARTIDA ACTUAL

La situación espiritual de Europa presenta hoy unos hechos fundamentalmente nuevos que ponen a prueba su trayectoria espiritual, planteando la cuestión de sus fundamentos y de su futuro. Si el origen (Herkunft) permanece siempre como determinante y, a la vez, se convierte en destino (Zukunft) <sup>1</sup>, hoy se nos plantea la cuestión de fondo: ¿cuál es origen originante de Europa (*ἀρχή*), el que no es sólo su inicio temporal sino su primordial principio de realidad y de sentido que, por consiguiente, constituye su permanente punto de mira; origen y meta sin los cuales no será lo que ha sido y no podrá seguir contando con que permanecerán vivos y fecundos los valores, ideales y esperanzas de los que ha vivido hasta ahora? Las realidades, que han sido muy fecundas, prosiguen su capacidad generadora incluso durante algún tiempo después de muertas, y de humanos nos engañamos pensando que esos frutos podrían permanecer vivos para siempre, separados de la raíz que los engendró, sólo por su propia estructura y dinamismo. ¡Falaz percepción que conduce a mortales consecuencias!

1 Esta afirmación clásica de Heidegger tiene su origen en el verso de Hölderlin: «...Denn /wie du anfingst, wirst du bleiben» (Himnos a la patria: El Rhin». El, por su parte, escribe: «Origen significa aquello a partir de donde y por lo que una cosa es y tal como es. Qué es algo y cómo es, es lo que llamamos su esencia. El origen de algo es la fuente de su esencia» M. Heidegger, *Caminos del Bosque* (Madrid 1995), 11. Cf. P. L. Coriando (Hrsg.), «*Herkunft aber bleibt stets Zukunft*». *Martin Heidegger und die Gottesfrage* (Frankfurt 1998).

A continuación enumeramos algunos de esos hechos, de forma telegráfica, y con la misma brevedad formulamos los interrogantes que suscitan a la teología. Los hechos nuevos no son determinaciones ciegas e inevitables de la naturaleza, a las que el hombre tenga que sucumbir, sino provocaciones a su libertad y a su iniciativa, en este caso a la fe y a la Iglesia. La fe es siempre un gesto divino de gracia y una gesta de la libertad humana que vive de una 'traditio' originaria: la persona entregada de Cristo libremente por nosotros y traicionada por quienes lo condujeron a la muerte; 'traditio' de un origen como revelación de Dios y respuesta del hombre. Esa tradición se encuentra hoy ante una fase nueva. Las provocaciones y vuelcos históricos la ayudarán a comprenderse mejor y a realizarse con mayor fidelidad a sí misma, si con lucidez los discierne y con coraje los responde; pero pueden ser también mortales si no los interpreta con objetividad y no los responde desde los criterios teóricos a la vez que desde las potencias vitales del evangelio. Éste es el criterio establecido por el Vaticano II: discernir los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del evangelio.

«Para cumplir esta misión (continuar, bajo la guía del Espíritu, la obra misma de Cristo) es deber permanente de la Iglesia **escrutar** a fondo los signos de los tiempos e **interpretarlos** a la luz del evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente, de la vida futura y sobre la mutua relación entre ambas»<sup>2</sup>.

1. *Los nuevos hechos en Europa con las nuevas preguntas al cristianismo*
  1. El mundo ya no es eurocéntrico: ¿es el cristianismo todavía eurocéntrico?
  2. La cultura y la orientación que dirige el mundo son ya posmodernas, ¿hay algo equivalente que sería el cristianismo posmoderno o incluso un poscristianismo?
  3. La reconstrucción de Europa (*Remaking*) a la que estamos asistiendo, ¿lleva consigo necesariamente una re-construcción paralela del cristianismo?

2 GS 4.

4. Europa y el cristianismo, que hasta ahora han tenido un destino en común, ¿están ahora comenzando a vivir una separación de forma que haya en adelante un cristianismo sin Europa como su centro y una Europa sin el cristianismo como su centro?
5. ¿Cuál es el legado irrenunciable que en esta separación deja Europa al cristianismo y el cristianismo a Europa?
6. ¿Qué 'razón' o 'usos de la razón' debemos cultivar, si están ya descubiertos, o descubrir si todavía no lo están, para que el legado cristiano y europeo a la humanidad sean principio de vida y no principio de autodestrucción?

## 2. *La paradoja de Europa: singularidad y excepción*

Partimos en nuestras reflexiones de lo que podríamos llamar la «paradoja de Europa». Ha sido el único entre todos los continentes que ha sido totalmente cristianizado, cuya historia ha sido en unos casos suscitada y en otros troquelada por el cristianismo, ya que no hay ningún país europeo que no tenga tras de sí al menos mil años de evangelización y en no pocos de ellos (v.gr., Hungría, España) su constitución como nación coincide con su conversión al cristianismo<sup>3</sup>. Europa es el continente con la sutura cultural más antigua y compleja, más coherente en un sentido y más plural en otro. En ella el cristianismo ha sido un factor absolutamente determinante (junto al legado griego, el Derecho romano, la subjetividad moderna de centro Europa tras Descartes y Kant, el positivismo anglosajón, los movimientos sociales y políticos de los siglos XVIII y XIX). Europa tiene entre sus componentes inolvidables al cristianismo. Inolvidables en la medida en que constituyen su pasado, pero pueden ser olvidados en la medida en que constituyen su futuro.

3 «Entre tous les continents l'Europe présente au regard du fait religieux une originalité qui est une donnée capitale: c'est le seul qui ait été totalement christianisé». R. Rémond, *Religion et Société en Europe. La sécularisation aux XIX et XX siècles 1780-2000* (Paris 2000), 27-28 (La singularité européenne). Cf. O. Chadwick, *The Secularization of the European Mind in 19th Century* (Cambridge 1995); K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* (Stuttgart 1964). Datos, estadísticas e información más precisa sobre la población religiosa en el mundo puede verse en J. González Anleo, *Mapa del catolicismo y del cristianismo dentro de medio siglo. Consecuencias*, en: J. M. Sánchez Caro-B. Méndez-S. Pérez (eds.), *Ser cristiano en el siglo XXI. Reflexiones sobre el cristianismo que viene* (Salamanca 2001), 113-140.

A la vez que este hecho hay que constatar otro de signo aparentemente inverso: mientras que la mayoría de la humanidad sigue, en una u otra forma, siendo religiosa, en Europa está surgiendo una civilización agnóstica que contrasta con las actitudes religiosas de otros continentes: por un lado, frente a la permanencia y revitalización de las grandes religiones de Asia y, por otro, frente a los Estados Unidos, con una sociedad mucho más moderna y tecnificada que la europea y que, sin embargo, sigue siendo más religiosa, aun cuando en ella se mezclen en formas a veces indiferenciables muchos elementos de magia, fundamentalismo, exoterismo y una identidad cristiana que, sin encararlos críticamente, rechaza los desafíos que la razón moderna plantea a la fe.

«Formular el estado de la religión hoy en día significa, en primer lugar, constatar una serie de hechos que parecen contradictorios entre sí. La primera paradoja, al menos aparente, es la siguiente: Occidente es la primera civilización de la historia mayoritariamente agnóstica. Pero a escala planetaria, una gran mayoría de la población mundial practica una religión»<sup>4</sup>.

Yo me atrevería, sin embargo, a matizar la afirmación de J. Delumeau. No creo que se pueda decir sin mayores matices que la actual civilización europea es mayoritariamente agnóstica. Más justo sería decir que a la vez que una secularización de la conciencia y un agnosticismo reales, lo que predomina es una situación de entretiempos, con la consiguiente perplejidad. No es una crisis en el sentido orteguiano de no saber lo que nos pasa. Lo sabemos perfectamente: se han quebrado los esquemas de relación vivida entre existencia humana y evangelio; entre Dios como realidad santa y trascendente por un lado y el hombre, realidad creada y autónoma por otra; entre la Iglesia comunidad de fe y la sociedad comunidad de naturaleza; entre los signos que atienen el hombre al mundo dominable y los signos que le abren a otro mundo que no por inapreciable cuantitativamente es menos real; entre una teología real y las ciencias, ideologías, poéticas, míticas y prácticas de nuestra cultura dominante. No tenemos puentes de paso entre unas y otras realidades; no hay 'imágenes del mundo' dentro de las cuales se integren, diferenciados pero convergentes y colaborantes, esos órdenes. Padecemos un dualismo de realidades que nos pertene-

4 J. Delumeau, *La civilización agnóstica*, en: *Le Monde de l'éducation*. Número 'Religión', abril 1998. Cf. A. Glucksmann, *La tercera muerte de Dios* (Barcelona 2001), 13-28 (La excepción europea).

cen y de órdenes de existencia a los que pertenecemos, sin saber cómo articularlos entre sí.

Hay más fe explícita, refleja, evangélica, en Europa que ha habido en anteriores momentos de la historia. Son muchos los hombres y mujeres cristianas que trabajan en organismos europeos y que han esbozado la nueva Unión. Son perfectamente conscientes de lo que hacen como profesionales, de lo que pueden y no pueden hacer como creyentes. Los católicos tienen delante de sí los textos del Vaticano II, que les recuerda sus responsabilidades propias e inalienables respecto de las realidades mundanas. Ese mismo Concilio habló de la autonomía de las realidades temporales que, por consiguiente, debemos pensarlas desde dentro de sí mismas buscándoles las soluciones apropiadas. A la vez ha hablado de la vocación trascendente del hombre, de Cristo como medida y criterio de humanidad. Pero no hemos elaborado todavía una teología donde esos órdenes se conjuguen, donde autonomía del hombre en el mundo y la la revelación de Dios en la historia aparezcan como dos fases de una necesaria plenitud.

Podríamos, por consiguiente, aceptar la fórmula de Delumeau en su sentido etimológico simple: una generación es la nuestra 'agnóstica' en cuanto que no encuentra las vías aptas para expresar la fe en el mundo, las instituciones que sumen a la vez la fidelidad al evangelio y a los valores definitivamente adquiridos de la democracia, el pluralismo, la aceptación y el respeto de las minorías, la universalidad de los derechos humanos, la unidad y universalidad de la Iglesia. La historia de la Europa moderna desde el siglo XIII hasta comienzos del XIX fue de unidad uniformadora y en ella se insertó la fe. ¿Cómo diferenciar y unir hoy, cuando es dominante una cultura de la inferencia, de la autonomía y de la pluralidad que no se preocupa del fundamento de la unidad y del encuentro entre los hombres? Ahí radica el problema y la tarea de un nuevo encuentro entre cristianismo y Europa.

## I. MODERNIDAD Y CRISTIANISMO EN ALTERNATIVA <sup>5</sup>

El cristianismo, al cumplir dos mil años de historia, se encuentra en una situación final. Esta palabra 'final' puede tener dos sen-

<sup>5</sup> Cf. C. Valverde, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad* (Madrid 1996).

tidos. En uno querría decir que el cristianismo ha cumplido su misión esencial: revelar Dios al hombre, el hombre a sí mismo y su último sentido a la historia, al «prolongar y actualizar en cada generación y ante cada cultura bajo la guía del Espíritu la obra misma de Cristo, quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad»<sup>6</sup>. En otro sentido podría decir que ha llegado a su fin: a su propia superación. Otras ideologías o formas de existencia nacidas de él, herederas de sus ideales y proyectos, podrían comprenderlos mejor y realizarlos más eficientemente sin partir de los hechos, asumir los presupuestos y tener los criterios de fe, esperanza y amor, que estuvieron en los orígenes y han sido hasta ahora el fundamento del cristianismo. En una palabra, el cristianismo se habría consumado a sí mismo dando origen al poscristianismo, que en un sentido sería la realización radical de su voluntad de verdad y en otro sería su negación por superación<sup>7</sup>.

### 1. *Bloch: tránsito al poscristianismo*

Nietzsche en un sentido y Bloch en otro, prolongando afirmaciones de Kant<sup>8</sup> y la propuesta total y sistemática de Feuerbach, Marx y Freud, son los creadores del poscristianismo: «Pensar es sobrepasar». «Lo mejor de la religión es que produce herejes». «Lo decisivo es trascender sin transcendencia»: son las frases programáticas de Bloch<sup>9</sup>. Nietzsche ha diagnosticado la situación espiri-

6 Vaticano II, GS 3.

7 El término «poscristianismo» se utiliza en teología durante los años 60-70 para designar los intentos del llamado marxismo humanista que, negando sus aspectos dogmáticos, pretende heredar los ideales mesiánicos del cristianismo e interpretar a Cristo en clave humanista y revolucionaria. Cf. L. Fetscher y otros, *Los marxistas y la causa de Jesús* (Salamanca 1976). El fenómeno como tal del posmodernismo en su sentido originario es más americano y surge con la reacción que se da en España y la América hispana contra el modernismo de Rubén Darío, comenzando en 1904 y concluyendo en 1915. Pero el término postmodernismo aparece (¿por primera vez?) en el título de un libro escrito por un teólogo, que ejerce una crítica contra el modernismo de comienzos de siglo pero en una línea distinta de la ejercitada contra él desde Europa y Roma. El mismo autor en otro libro publicado trece años más tarde establece las relaciones entre postmodernismo y cristianismo: Bernard Iddings Bell, *Posmodernism and other Essays* (Morehouse Publishing Company, Milwaukee, Wis., 1926); Id., *Religion for living. A book for Modernists* (John Grifford Limited, London 1939).

8 Cf. E. Menéndez Ureña, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant predecesor de Marx y Freud* (Madrid 1979).

9 Estas afirmaciones junto con esta otra: «Sólo un ateo puede ser un buen cristiano; sólo un cristiano puede ser un buen ateo», forman el exergo de su

tual de Europa afirmando que hasta finales del siglo XIX había sido en el fondo y con múltiples variantes cristiana, pero a partir de Marx y Schopenhauer había dejado de ser no sólo cristiana sino también religiosa. Con ellos tuvo lugar la radical desdivinización y secularización del mundo. Pero no en el sentido siempre repetido del 'desencantamiento del mundo' afirmado por Weber, que para él es ante todo la superación de una comprensión mágica <sup>10</sup>, sino en el de una radical secularización o pérdida de toda referencia a un origen sagrado, que haga al mundo expresión de una procedencia divina, que otorgue al hombre sentido y misión en él, infunda a ambos una necesidad de retorno al hogar y por ello les de capacidad de sentirse en lugar propio, con su venir y su por-venir, es decir teniendo patria <sup>11</sup>.

## 2. Nietzsche: retorno al precristianismo

Para Nietzsche el cristianismo parece a manos de sus propios ideales. La Europa de fin del siglo XIX consume la fidelidad a Sócrates y a Jesucristo invirtiendo su relación con la verdad, que desde ellos había estado referida a Dios. Su propuesta es volver a las fases de vitalidad y entusiasmo, poder y salud, previas al descubrimiento de la conciencia, responsabilidad ante alguien y culpabilidad respecto de algo frente a una instancia sagrada, que llevaron a cabo Sócrates y Jesucristo. Por eso ellos son a la vez objeto de su admiración y rechazo, de su amor y odio, como si quisiera

obra: *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del reino* (Madrid 1983). Cf. Kruttschnitt, *Ernst Bloch und das Christentum. Der geschichtliche Prozess und der philosophische Beriff der 'Religion des Exodus und des Reiches'* (Mainz 1993).

<sup>10</sup> «Es el destino de nuestro tiempo, con su racionalización e intelectualización, y sobre todo, con su desmagificación del mundo, que los valores fundamentales y más sublimes se hayan retirado de la vida pública al reino transmundano de la vida mística o de la fraternidad de las relaciones inmediatas entre los individuos». M. Weber, *La ciencia como profesión - La política como profesión* (Madrid: Espasa-Calpe 1992), 87.

<sup>11</sup> La patria es nuestra meta de retorno por ser nuestro punto de partida. Por eso sentimos 'nostalgia' (dolor de retorno). «... et was, das allen in der Kindheit scheint und worin niemand noch war: Heimat». E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt 1959), II, 1628. La obra se cierra con una cita implícita de Plotino, *Enéadas* 1, 6, 8-9; *Ilíada* 2, 40. San Agustín refiere esa misma cita de Plotino sobre la patria, a Dios: «Propriam quamdam habitacionem animae ac patriam Deum ipsum credo esse, a quo creata est». *La dimensión del alma* I, 2 (BAC 21, 456).

integrar lo que ellos han descubierto, sin asumir el asombro y dolor que todo saber y responsabilidad engendran <sup>12</sup>.

«El retroceso de la fe en el Dios cristiano y la victoria del ateísmo científico es un acontecimiento de toda Europa, en el cual todas las razas deben tener parte de mérito y de honor. Especialmente Hegel fue el retardador par excellence de este acontecimiento, debido al grandioso intento que hizo para persuadirnos de la divinidad de la existencia, a fin de cuentas aun sirviéndose de nuestro sexto sentido, del 'sentido histórico'. Schopenhauer, en cuanto filósofo, fue el **primer** ateo declarado e inflexible que hemos tenido los alemanes. Su enemistad con Hegel tenía aquí su trasfondo. La desdivinización de la existencia era para él un hecho aprehensible, indiscutible. En este lugar está su honradez; su sincero ateísmo incondicional es precisamente el **presupuesto** de su planteamiento problemático, como una victoria de la conciencia europea, conseguido al fin y con dificultad, como el acto de más graves consecuencias, tras un cultivo durante dos milenios de la verdad, que en conclusión se prohíbe a sí misma **la mentira** de la fe en Dios...» <sup>13</sup>.

«Todas las grandes cosas perecen a sus propias manos, por un acto de autosupresión necesaria que existe en la esencia de la vida —en el último momento se le dice al legislador mismo: *patere legem quam ipse tulisti* ¡sufre la ley que tú mismo promulgaste!. Así es como pereció el cristianismo, en cuanto dogma, a manos de su propia moral; y así es como ahora también el cristianismo en cuanto moral tiene que perecer —nosotros nos encontramos en el umbral de este acontecimiento. Después de que la veracidad cristiana ha sacado una tras otra sus conclusiones, saca al final su conclusión más fuerte, su conclusión contra sí misma; y esto sucede cuando plantea la pregunta '¿qué significa toda voluntad de verdad?'» <sup>14</sup>.

Aquí tenemos una expresión clara del poscristianismo. Es la negación del cristianismo histórico como consecuencia de la realización extrema de uno de sus presupuestos: la voluntad de ver-

12 Pueden verse en una síntesis iluminadora sus afirmaciones tajantes sobre ambos en: K. Schlechta, *Nietzsche Index* (München 1976), 55 (Christus); 172-173 (Jesus – Jesus Christus); 343-344 (Sokrates). Cf. W. Kaufmann, *Nietzsches Einstellung gegenüber Sokrates* (1948/1974), en: J. Salaquarda (Hrsg.), *Nietzsche* (Darmstadt 1996), 21-44, y en el mismo volumen el propio J. Salaquarda, *Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus* (1974), 288-322.

13 F. Nietzsche, *El gay saber*, n. 357 (Madrid: Espasa-Calpe, 1986), 256-257.

14 F. Nietzsche, *La genealogía de la moral* III, 27 (Madrid: Alianza, 1972), 184.



dad. Ahora bien, esta voluntad de verdad negadora de la que él llama *mentira de Dios* es consecuencia de la incondicional voluntad de poder del hombre, quien decide que Dios no existe a fin de que él pueda ocupar su lugar, ser soberano del mundo, no tener que estar ante el vigía de su hermano, no padecer conciencia de culpa ni responsabilidad, no reconocer límite, no estar en el tiempo, no apoyarse en una verdad que le funda sino fundar la verdad y el ser. En una palabra: ser creador. Ese era para Nietzsche el destino de Europa, la consumación de todo lo anterior que era sólo *prehistoria*<sup>15</sup>, preparación en un tiempo de espera para salir de él<sup>16</sup>. «En una palabra, ésta debe ser nuestra palabra de honor!, somos *buenos europeos*, los herederos de Europa, los ricos, los colmados, pero también sobreabundantemente obligados herederos de milenios de espíritu europeo; en cuanto tales procedemos del cristianismo y estamos en contra del mismo, precisamente porque procedemos *de él*»<sup>17</sup>.

Esta pretensión fundacional, que reclama Nietzsche para la voluntad de poder, es reclamada desde otras laderas por la volun-

15 En este sentido prolonga la crítica de la religión de Marx y anticipa la de Freud. Para ambos la religión pertenece a la fase de la inmadurez, de la infancia, de la prehistoria del hombre verdadero: «La Crítica de la Religión de Marx puede resumirse en forma semejante a la de Freud: la plena humanización histórica de la sociedad coincide con la desaparición de la religión. O si queremos utilizar una terminología más marxiana: la Religión pertenece exclusivamente a la prehistoria del hombre». «La crítica de la religión de Freud se inserta dentro de su interpretación evolutiva de la sociedad humana y su resultado final podría resumirse así: la madurez racional y moral del ser humano coincide con la desaparición de la religión, que pertenece exclusivamente al período de su inmadurez histórica». E. M. Ureña, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant predecesor de Marx y Freud* (Madrid 1979), 136, 134.

16 El hombre loco no afirma que 'Dios no existe' sino que los hombres lo han matado: «El hombre loco saltó en medio de ellos y los taladró con su sus miradas. '¿A dónde se ha ido?', exclamó. 'Voy a decíroslo. Lo hemos matado nosotros. Vosotros y yo. Todos somos sus asesinos'. *El gay saber*, n. 125, p. 155. «El más grande de los últimos acontecimientos —que Dios ha muerto, que la fe en el Dios cristiano se ha hecho increíble— comienza ya a lanzar sus primeras sombras sobre Europa... Nosotros, primicias y primogénitos del siglo futuro, a quienes debieron haber llegado ahora ya a la caras propiamente las sombras que han de envolver enseguida a Europa». Id., n. 343, pp. 234-235. Cf. O. González de Cardedal, *Raíz de la esperanza* (Salamanca 1995), 63-148 (De la libertad a la soledad. Nietzsche en el itinerario de la conciencia moderna).

17 Id., n. 377, p. 281. Previamente se ha diferenciado de otros grupos: entrecomillando las palabras: 'conservamos', 'liberales', 'progreso', 'derechos iguales', 'sociedad libre', 'que no haya ni siervos ni señores', 'humanos', 'religión de la compasión'. Todo eso es para él la modernidad y el cristianismo, una historia agotada que quiere superar.

tad de saber, la voluntad de construir, la voluntad de acumular, la voluntad de dominar. La razón científica, el cálculo utilitario, el reino de los medios para la acumulación, producción o posesión son las expresiones equivalentes en otros sistemas y proyectos de lo mismo que Nietzsche proponía. Lo hacen sin proponer verbal y explícitamente un ateísmo como presupuesto y sin ofrecer un nihilismo como alternativa sino dando por supuesto que el individualismo, entronizado por una declaración universal de derechos, y el hedonismo resultante significarán la respuesta a todas las necesidades humanas: las inmediatas y las lejanas, las primeras y las últimas, las físicas y las morales, las sociales y las religiosas. La razón, entendida como racionalidad científica, y añadiendo que la expresión es un pleonasma<sup>18</sup>, nos son ofrecidas como la respuesta humana total y satisfactoria. Otros planteamientos los consideran arcaicos. Serían la vieja Europa. La nueva Europa estaba naciendo con la matemática de Descartes y los inventos técnicos de Pascal, la física de Galileo y Newton, completadas por la moderna teoría de la relatividad de Einstein y la mecánica cuántica de Max Planck, que han hecho posible el desarrollo científico y técnico, la abundancia de alimentos, la superación de la mortalidad, la información simultánea, la movilidad total, la contemporaneidad de todos los humanos, el dominio del hombre sobre la tierra. La pregunta por el sentido, la esperanza, la comunicación interpersonal, el miedo, la justicia que reclaman los muertos y las víctimas, el dolor de los que no tienen pan ni porvenir, el silencio de lo real, la muerte, el futuro, las condiciones de la libertad: todas esas cuestiones son puestas bajo silencio, remitidas a los poetas y los creyentes, o declaradas insignificantes.

Nietzsche se sitúa al final de un proceso de interacción entre cristianismo y modernidad. Su comienzo es la Ilustración como decisión de tomar la razón en propia mano, ejercitarla social y políticamente, transformar la realidad y la sociedad, ejercer derechos y reclamar poder. La autonomía del hombre es la primera palabra. La Ilustración es la alternativa a la revelación de Dios, que si se diese en el mundo, debería legitimarse por su sentido moral. Para Kant Dios es una condición de posibilidad de la moral, el evangelio una expresión particular de la condición ética del hombre y Cristo el arquetipo del hombre bueno, que todos estamos llamados a ser porque es inherente a nuestra estructura

18 R. Rorty; *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo* (México-Buenos Aires 1997).

moral. Son la expresión empírica de una idea y de una necesidad constitutiva del hombre<sup>19</sup>. A la reducción o integración moral del cristianismo que realiza Kant sigue la reducción o integración antropológica de Feuerbach. Éste relee todos y cada uno de los dogmas, sacramentos y mandamientos del cristianismo en clave antropológica. Según él, los hombres dijeron de Dios lo que no se atrevieron a decir de sí mismos. Por fin sujeto y predicado antropológicos coinciden. Dios no existe como hecho y no es necesario como idea<sup>20</sup>. Marx y Feuerbach consideran que la idea de Dios es un freno a la afirmación de la dignidad y justicia humanas. Cristo queda enhiesto pero solamente como exponente de la verdad humana y de la voluntad de libertad. Su acción revolucionaria y su proyecto utópico son integrados en el proyecto de la nueva sociedad y Europa<sup>21</sup>.

### 3. *Blumenberg: secularidad frente a cristianismo*

La modernidad se afirma, por tanto, a sí misma frente al cristianismo: con él, sin él o contra él. El representante de esta interpretación de las relaciones entre cristianismo y modernidad, como oposición y rechazo mutuo, es H. Blumenberg. Sus dos libros clave tienen títulos significativos: *La legitimidad de la era moderna* (1966) y *Secularización como autoafirmación* (1988). En ellas defiende su tesis frente a K. Löwith, para quien los ideales modernos son la trasposición secular del mesianismo cristiano a un nuevo contexto de ideas, procedentes de la tradición cristiana, que estaban operantes incluso en los representantes más conspicuos de la Ilustración<sup>22</sup>.

## II. MODERNIDAD Y CRISTIANISMO EN CODESTINACIÓN

Pero a la vez que la línea de Blumenberg hay otra línea de pensadores para quienes la modernidad sólo puede subsistir en la

19 Cf. E. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, en: *Kant Werke* (Darmstadt 1964); Id., *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, en: *Kant Werke* 7, 647-849 y (Madrid: Alianza, 1969).

20 L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo* (Madrid 1995).

21 Cf. B. Sesboué, *Jésus Christ à l'image des hommes. Brève enquête sur les représentations de Jésus à travers l'histoire* (Paris 1997).

22 K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (Stuttgart 1953) = *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia* (Madrid 1973).

medida en que no se separa de la inspiración e influencia cristianas. Un analista de este proceso enuncia así su tesis: «El fin del cristianismo o la total extrañeza de lo cristiano respecto de la moderna sociedad significaría el fin del proyecto moderno y el naufragio de la civilización occidental, del que ya la Europa del siglo xx se ha encontrado muy cerca, al menos en dos ocasiones»<sup>23</sup>.

### 1. Weber: la ciencia y el sentido

Estos autores son primordialmente sociólogos, comenzando por Weber, y sus afirmaciones están más allá de su identificación confesante con el cristianismo. Weber, a la vez que analizó los beneficios de la fe para la civilización occidental, mostró las dificultades que encontraría el cristianismo para sobrevivir en las nuevas condiciones de la sociedad industrial y técnica, que es un producto de la racionalidad a la que precisamente la fe tanto había contribuido. Subraya el contraste entre la lógica que preside los sistemas sociales autónomos (la organización económica, el sistema político, la ciencia, el arte moderno, la afectividad-sexualidad) y las religiones de la fraternidad. Para él un mundo sin religión es un mundo sin trascendencia, sin ideales, caja de acero que aprisiona a los seres humanos, les sustrae libertad y creatividad, los encierra en la soledad. Las palabras de Weber fueron una premonición de lo que ha acontecido en el siglo xx y que ha supuesto, junto con la pérdida de la inocencia ilustrada, la perplejidad ante las promesas de las ideologías del progreso<sup>24</sup>.

Weber distingue dos formas de vida: 'vivir técnicamente' y 'vivir humanamente'. Han crecido las posibilidades técnicas hasta el límite pero no se han incrementado las posibilidades de sentido. La medicina se ha perfeccionado de manera asombrosa, pero no se pregunta si merece la pena vivir. Técnica y felicidad, ciencia y sentido no van juntos. Siendo un apasionado de la ciencia y universidad sin embargo siente el pesimismo que se expresa en la fórmula de Tolstoi. «La ciencia no tiene sentido porque no da respuesta a la única pregunta importante para nosotros, la de qué debemos hacer

23 L. Oviedo, *Cristianismo y Modernidad. Algunas interpretaciones positivas*, en: A. Galindo-I. Vázquez Janeiro (eds.), *Cristianismo y Europa ante el tercer milenio* (Salamanca 1998), 197-209; cit. en 199; Id., *La secularización como problema* (Valencia 1990).

24 M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión I* (Madrid 1985); L. Oviedo, *Cristianismo y modernidad.*, 199-200.

y cómo debemos vivir». Para Weber hay otras muchas preguntas y respuestas importantes además de la del sentido de la vida, pero ésta no puede ser soslayada, y a ella la ciencia no aporta casi nada: «Todas las ciencias naturales nos dan una respuesta a la pregunta de qué debemos hacer, si queremos dominar *técnicamente* la vida. Pero dejan totalmente a un lado las cuestiones de si queremos o debemos dominarla técnicamente o si, en último término, esto tiene propiamente algún sentido, o dan por supuesto estas cuestiones para sus propios objetivos»<sup>25</sup>.

## 2. *Simmel, Parsons, Luhmann: persona y transcendencia*

Junto a Weber tendríamos que enumerar a hombres como G. Simmel (1858-1918), para quien la fe cristiana se convierte en un elemento de la constitución de la cultura moderna con sus dos grandes aportaciones: a) La potencia individualizadora del hombre que le confiere intimidad por la abertura a Dios con su relación con él como Absoluto personal. b) La referencia al prójimo como hermano y con ello la universalidad, que le libera de todos los cierres nacionalistas, tribales e ideológicos. El cristianismo reflejamente comprendido a partir de Hegel como religión constituyente de la libertad individual, por identificar a cada hombre como imagen del Dios libre y creador, es así un elemento esencial de la modernidad porque suscita una conciencia libre y responsable, que no se funda ni agota en las determinaciones externas y que, al radicar la presencia de la divinidad en su centro personal y no en sus atributos o en los aledaños de la vida y de la acción, lo sustrae a los poderes externos otorgándole un sentido de unicidad inconfundible. Ese centro personal, referido al Absoluto, está abierto al prójimo, que queda así visto como parte de un mismo proyecto salvífico y referido a un Absoluto, que es el origen común, antes que condicionado por las diversas procedencias<sup>26</sup>. En la línea de Weber y Simmel están sociólogos como el americano Talcott Parsons (1902-1979) y Niklas Luhmann (1927). El que algunos de estos sociólogos tengan una comprensión funcionalista de la religión y del cristianismo, prescindiendo de su pretensión de verdad salvífica y origen en la revelación divina, no

<sup>25</sup> M Weber, *La ciencia como profesión*, 72-73.

<sup>26</sup> G. Simmel, *Die Religion*, en: *Gesamtausgabe* X (Frankfurt 1995); Id., *Das Problem der religiösen Lage* (1911), en: GA XIV (Frankfurt 1996).

anula el valor de sus análisis sobre la eficacia antropológica en el orden del sentido y de la implantación serena en la vida, de la eficacia en el orden del amor y de la misericordia; en una palabra de la sanación, sensificación y salvación de la persona<sup>27</sup>.

### 3. *Kolakowski: la necesaria diferencia*

Nos referimos ahora a otro filósofo polaco contemporáneo, crecido en el marxismo, cuya trayectoria intelectual es significativa de un redescubrimiento de la religión y de su significado para la conciencia moderna, Leszek Kolakowski (1927)<sup>28</sup>. Él pronto advirtió los factores de diferenciación, personalización y liberación que la figura de Jesús ha introducido en la conciencia occidental: la abolición de la ley en beneficio del amor, la supresión de la violencia en las relaciones humanas, la sentencia 'no sólo de pan vive el hombre', la abolición de la idea de pueblo elegido, la miseria física de lo temporal<sup>29</sup>. Para él los presupuestos cristianos son la condición de la perduración de la conciencia moderna. En alguna forma se remite también él al reino kantiano de los fines con Dios como necesaria garantía, que no se deducen de la razón científica, que no son demostrables más allá de la puesta en juego de la

27 T. Parsons, *Action Theory and the Human Condition* (New York 1978); N. Luhmann, *Funktion der Religion* (Frankfurt 1977). Cf. R. Spaemann, *Philosophische Essays*. Erweiterte Ausgabe (Stuttgart 1994)

28 Cf. L. Kolakowski, *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión* (Madrid 1985). Ya en su primera fase marxista había afirmado la inseparabilidad histórica entre cristianismo y el nivel de nuestra cultura europea, de forma que ya somos inexorablemente cristianos culturales, aun cuando no seamos cristianos confesantes: «Yo no puedo negar que en un cierto sentido estoy influido por el marxismo, pero con seguridad no en el sentido de que me empeñe en ser un defensor del pensamiento marxista... Si Vd., me pregunta si soy cristiano, mi respuesta será en cierto modo parecida. Yo no creo que se pueda pertenecer a nuestra cultura como un absoluto no cristiano. Esto es imposible. En cierta manera todos nosotros somos marxistas y cristianos. Ahora bien, medir la proporción de cada una de estas tradiciones en mi propio pensamiento es una difícil tarea». *Le besoin religieux*, en: *L. Kolakowski - S.S. Dharm - R. Bastide - R. Mehl. Textes des conférences et des entretiens organisés para les Rencontres Internationales de Genève* (Neuchâtel 1974), 41. Sin referencia a fuente ninguna se adhiere a esta idea ('Ser enteramente no cristianos —escribió Kolakowski— significaría no pertenecer a esta cultura'). M. Fraijo, *¿Religión sin Dios en suelo monoteísta?*, en: *Pensar la Religión. Cuadernos de la Fundación Juan March* (Madrid 2000), 71-90.

29 Cf. L. Kolakowski, *Jesucristo: profeta y reformador*, en: I. Fetscher y otros, *Los marxistas y la causa de Jesús.*, 83-102.

vida personal, y que sin embargo son absolutamente necesarios para que la justicia tenga fundamento, la esperanza habite en el mundo y el sentido alumbré la realidad<sup>30</sup>. Para Kolakowski el peligro supremo es el de la indiferenciación y, con ella del caos. Es necesaria una instancia que distinga lo sagrado de lo profano, lo santo de lo maligno, lo que tiene valor absoluto de aquello que es relativo, lo que abre a la pura eternidad de lo que es simple contingencia. Ése es el legado irrenunciable de Sócrates y de Cristo, sin los cuales Europa dejaría de ser ella misma. La tarea del filósofo será recordarlo siempre y, cuando el filósofo enmudezca, lo recordará el cristiano<sup>31</sup>. Si no existen criterios de diferenciación tanto en los sistemas sociales como en los grupos humanos, en los ordenamientos jurídicos como en las comunidades menores, entonces estamos ante el abismo de la trivialización maligna absoluta, ante el sinsentido, que es la fuente de la desmoralización y del desencanto absoluto. Donde el bien no es diferenciable del mal y el poder es el supremo juez de la historia humana, allí inevitablemente los pobres serán humillados y los débiles exterminados, fueren los que fueren los sistemas políticos vigentes, dictadura o democracia. Él denuncia así el peligro que existe en nuestra cultura de indiferenciación.

«Entre verdugo y víctima, entre varón y mujer, entre las generaciones, entre crimen y heroísmo, ley y violencia arbitraria, victoria y derrota, derecha e izquierda, razón y locura, doctor y paciente, maestro y alumno, arte y bufonada, conocimiento e ignorancia»<sup>32</sup>.

30 Se sitúa en la línea de la escuela de Frankfurt. «Todo intento por fundamentar la moral en una perspectiva terrena, en lugar de hacerlo desde el punto de vista del más allá —ni siquiera Kant resistió siempre a esta tentación— se base en ilusiones armónicas. Todo lo que tiene relación con la moral se basa en definitiva en la teología». «La teología es la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no puede permanecer así, que lo injusto no puede considerarse como la última palabra». «La teología como expresión de una esperanza... expresión de un anhelo, de una nostalgia de que el asesino no pueda triunfar sobre la víctima inocente». M. Horkheimer, *A la búsqueda del sentido* (Madrid 1976), 106.

31 «Durante siglos la filosofía ha declarado su legitimidad formulando y respondiendo preguntas heredadas del legado socrático y presocrático: cómo distinguir lo real de lo irreal, lo verdadero de lo falso, el bien del mal. Hay un hombre con quien todo filósofo europeo se identifica, aun cuando rechace sus ideas en su conjunto, y éste es Sócrates: un filósofo incapaz de identificarse con esta figura arquetípica no pertenece a esta civilización». L. Kolakowski, *Horror metaphysicus* (Madrid 1990), 9.

32 L. Kolakowski, *The Revenge of Sacred in Secular Culture*, en: *Modernity on Endless Trial* (Chicago 1990), 70. Cf. L. Oviedo, 205-207.

Desde esa perspectiva advierte al cristianismo del peligro de abandonar su identidad como religión de salvación, como vigía del límite radical existente entre el bien y el mal, entre lo relativo y el Absoluto, para adaptarse a las situaciones nuevas, a cambio de recibir un lugar de honor, otorgado por esa cultura moderna. Frente al optimismo ingenuo de esta última Kolakowski recuerda al cristianismo su responsabilidad: frente al mundo moderno debe anunciar la necesidad y posibilidad de salvación, la presencia del mal, la falibilidad de la existencia humana, la responsabilidad y la culpabilidad, derivados del anuncio previo de un amor que funda y llama, de una salvación que es necesidad y promesa. Por ello, a la vez que el cariño generoso, el apoyo real y la integración de las grandes aportaciones de la cultura moderna, debe mantener una distancia lúcida y crítica, sin sucumbir a adaptaciones, concordismos, y utilización precipitada de sus resultados. Los frutos del mundo son siempre polivalentes, por no decir ambiguos: sabrosos en cuanto que son fruto de una creación de Dios, que él vio admirablemente bella y buena, pero en cuanto son también fruto de una acción humana, tejida desde la libertad pero a la vez teñida por el pecado, son también portadores de muerte<sup>33</sup>.

Si el cristianismo mantiene en alto la conciencia de nuestros límites y pronuncia la palabra 'muerte' con dignidad y valor, ahorrará a los hombres la represión violenta que supone vivir como inmortales y eternos, cuando sabemos que somos fugaces y mortales. La modernidad sustituyó la definición agustiniana del hombre «animal mortale»<sup>34</sup> por aquellas que encubren la mortalidad con la racionalidad u otras reales y sagradas excelencias. Ese saber sereno de nuestra mortalidad anticipada nos permite superar la desesperación. En un artículo con título significativo: «¿Renacimiento de Occidente?», Kolakowski exponía las mismas ideas referidas a su experiencia del totalitarismo y despotismo. Frente al

33 Es la concepción positiva de la creación que ofrece Génesis 1, 10.12.19.21.24 («Vio Dios que era bueno»); 31 («Vio Dios cuanto había hecho y todo estaba muy bien»); junto con la concepción crítica de Juan, que como consecuencia del pecado del hombre, ve al mundo (cultura, sociedad, instituciones...) bajo el poder del mal, en contradicción con su origen y fin. Cauteloso e irónico P. Berger amonesta a los teólogos: «Cada vez que alguien después de un esfuerzo enorme, ha logrado acomodar la fe a la cultura predominante, dicha cultura da la vuelta y cambia... Aquel que desee casarse con el espíritu de la época, muy pronto se quedará viudo... La teología cristiana reciente está repleta de viudos perplejos, comprensiblemente resentidos». P. Berger, *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en una época de secularización* (Barcelona 1994), 19-23.

34 San Agustín, *La dimensión del alma*, XXV, 47 (BAC 21, 523).



proyecto marxista que quiso construir al hombre y frente al mercantilista que se preocupa sobre todo de nutrirlo y adormecerlo mediante la compra y el placer, con la despreocupación por sí mismo y el olvido de todo lo lejano y ajeno a su inmediato vivir, habla de la validez perenne, como núcleo resistente y persistente, de la siguiente afirmación cristiana: «Los hombres no son intercambiables. Cada persona humana constituye una realidad única, incomparable, irrepetible»<sup>35</sup>.

A los teóricos del derecho natural antiguo o a los propagadores recientes de los derechos humanos les recuerda que todo eso no es posible deducirlo de un análisis científico, que esas cuestiones son sagradas pero que están más allá de la verificación positiva y de la legitimación democrática, pero que, sin embargo, no pueden ser desechadas como insignificantes por el hecho de ser 'indemostrables'. En todas ellas se trata de un acto de fe. Y aquí establece un criterio decisivo:

«Esta fe —por definición— es indemostrable, está anclada en la tradición religiosa y no puede liberarse totalmente de su origen. Ella vive en nuestra cultura recibiendo de ella la comprensión y esclarecimiento de sí misma, y nosotros encontramos ese fundamento en nosotros mismos en cuanto partícipes de esa cultura»<sup>36</sup>.

En un salto al límite se atreve a recordarnos algo que la pasión secular y los entusiasmos mesiánicos por este mundo habrían hecho silenciar incluso a las propias Iglesias en el último siglo: la condición peregrina y transeúnte de nuestra existencia, la situación apátrida del hombre en este mundo. Tras recordar que nuestro siglo ha sido el siglo de los refugiados y prófugos, arrancados a la propia tierra y arrojados a una peregrinación sin fin, escribe:

«Esto nos ofrece la oportunidad de apropiarnos para siempre la verdad cristiana de nuestra condición de emigrantes como estructura humana por excelencia. Tal conciencia nos abre a la percepción necesaria de la caducidad e inseguridad de nuestros logros, nos permite cobrar distancia a nuestros apetitos y nos trasmite la convicción de que los bienes que permanentemente anhelamos, poseemos, consumimos y degustamos, no debemos considerarlos nunca como absolutos, o lo que

35 L. Kolakowski, *Die Wiedergeburt des Abendlandes?*, en F. König-K. Rahner (Hrsg.), *Europa. Horizonte der Hoffnung* (Wien 1983), 75-86, cit. en 84.

36 Id., 85.

viene a significar lo mismo: que no podemos nunca encaramarnos al lugar del Dios desterrado»<sup>37</sup>.

Aquí vuelven a aparecer la *sabiduría griega* del oráculo del Delfos: «conócete a ti mismo», advirtiendo al hombre que no es Dios, recordándole su finitud y cómo no puede saltar sobre sus límites sin destruirse<sup>38</sup>; y la *memoria bíblica* que abre un abismo entre Dios y el hombre, cuando éste, pecando, se sobrepone a aquél y como consecuencia inevitable pierde su confianza en el mundo, la seguridad en sí mismo y la concordia con el prójimo, es decir pierde el paraíso.

### III. LA RELACIÓN ENTRE EUROPA Y EL CRISTIANISMO EN EL FUTURO

A la luz de lo anterior nos preguntamos cuál va a ser la reciprocidad de destino entre Europa y el cristianismo en el siglo próximo. Es previsible una 'deseuropeización del cristianismo'; la caída demográfica y el descenso de la fe en Europa pueden situar su centro real en otros continentes. Surgirán nuevas configuraciones de lo cristiano a partir de las culturas, filosofías y religiones en las que se anuncie el evangelio, apareciendo nuevas instituciones eclesiales. Habrá más protagonistas de otros continentes en la dirección central y en el gobierno de la Iglesia. Tal proceso de deseuropeización comenzó en el Vaticano II en el que tuvieron un peso significativo los obispos del tercer mundo y siguió luego con la elección de un Papa polaco, venido de lejos. En esta línea es pensable que en los próximos decenios la faz de la Iglesia católica sea negra o amarilla. Es incluso verosímil que se comience a dar una misión en sentido inverso: que vengan misioneros de Asia y África a anunciarnos el *evangelio* a Europa. Ya en los años 50 un gran pedagogo italiano, D. Lorenzo Milani, escribió una carta a los misioneros de China para cuando vinieran a evangelizar Florencia y la provincia eclesiástica de Etruria en Italia<sup>39</sup>.

37 Id., 86.

38 Cf. P. Courcelle, *Connai toi toi-même de Socrate à Saint Bernard* I-III (Paris 1974-1975). En la conclusión (pp. 717-740) recoge brevísimamente el eco de esa frase en los siglos siguientes.

39 L. Milani, *Carta de ultratumba, reservada y secretísima, a los misioneros chinos por un sacerdote blanco de fines del II milenio*, en: *Maestro y cura de Barbiana. Experiencias pastorales* (Madrid 1975), 337-338. El conjunto de datos y notas pastorales, que forman este libro, quiso titularlo con una fórmula tan iró-

Esas mutaciones tendrán también su repercusión sobre la fe e Iglesia de la propia Europa. Surgirá una Iglesia menos ligada a las realidades nacionales y políticas y más cercana a las situaciones humanas y profesionales, grupales y culturales. Las fronteras políticas tendrán cada vez menos relieve y la historia nacional será más una pesadilla que una pantalla en la que ver nuestro presente. Jamás la religión volverá a ejercer función legitimadora del choque de pueblos contra pueblos y de culturas contra culturas. Estamos ante una nueva situación ecuménica y un necesario acercamiento de las Iglesias cristianas entre sí. El problema principal en el futuro no será la forma concreta del cristianismo sino la perduración misma de la fe cristiana en sus contenidos originarios y sus estructuras esenciales. Habrá una nueva relación entre las religiones porque el problema no es hoy la concreción de la dimensión religiosa del hombre sino la posibilidad y sentido de la misma. Estamos ante la verificación renovada de la afirmación de M. Eliade, para quien la religión no es una fase de la historia sino una estructura de la conciencia<sup>40</sup>; ante una nueva forma de realizar el cristianismo al que serán tan esencial tanto la profunda experiencia personal en el encuentro con Dios (oración, audición de la palabra de Dios, amor al prójimo, ejercitación de las Bienaventuranzas en identificación de destino con Cristo que se aventuró bien), como la integración comunitaria y la vida en Iglesia (eucaristía, solidaridad, ayuda misionera, proyectos comunes de testimonio y misión, reconstrucción de la fe y de la esperanza con la ayuda de los otros creyentes). *El cristianismo necesitará cada vez más estos dos grandes apoyos o fuentes de vida: la experiencia mística y la comunión eclesial.*

Con la desaparición del carácter absoluto y sagrado de Dios en la conciencia humana, ha desaparecido el carácter sagrado de todos los sucedáneos que aparecieron tras la declarada muerte de Dios y la absolutización del hombre. Nada hay ya que pueda reclamar la entrega de la vida, que garantice la última felicidad, funde el bien y el mal. Se ha afirmado que, al declarar muerto e irreal a Dios, han amanecido sin vida todos aquellos obstáculos, cuya absolutez era la sombra proyectada por el gran Cuerpo de Dios y su luminosidad suscitadora de realidades luminosas: «el

nica como profética: «*Documentos para la historia de la Iglesia toscana, al servicio de los misionero chinos del Vicariato Apostólico de Etruria (Italia)*», p. 19.

40 «Lo 'sagrado' es un elemento de la estructura de la conciencia, no un estadio de la historia de esa conciencia». M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (Madrid 1978) I, 15.

Imperativo moral, el Progreso, la Felicidad para todos, la Cultura y la Civilización»<sup>41</sup>. Ahora ya quedan sólo dos grandes cuestiones pendientes. La primera es ésta: «lo que está en juego es la capacidad de relacionarse el hombre con lo Divino»<sup>42</sup>. Conexa con la primera, la segunda cuestión es de mayor envergadura todavía: ¿tiene Dios voluntad positiva y amorosa de relacionarse con la historia, para compartir destino con los mortales y, mediante esta gesta de alianza, revelarse a ellos y revelarlos a ellos? En una palabra, ¿hay revelación absoluta del Absoluto en la historia, que para serlo eficazmente, tiene que ser Encarnación redentora? Estas son las dos cuestiones máximas de la humanidad, del cristianismo y de Europa. Ellas importan sobre todo, más allá y más acá de eurocentrismos, con la inserción de la Iglesia en ella o con su emigración a otras geografías y culturas.

### 1. *¿Podrá existir el cristianismo sin Europa?*

Desde las afirmaciones recién hechas respondemos a las dos preguntas claves: ¿Podrá existir el cristianismo sin Europa? En teoría evidentemente que sí. Ha existido una 'translatio Ecclesiae', es decir, un tránsito del centro y peso de la Iglesia de Oriente a Occidente, de la ribera oriental del Mediterráneo a las costas de España, del Norte de África a los pueblos germanos. Nada impide que en el siglo próximo el centro real de la catolicidad, por ejemplo, esté en América del Norte, en América del Sur o en la India. Otra cuestión es que, aun siendo comparativamente mínimo el peso de Europa y menor la influencia de Roma como lugar histórico, el obispo de esta ciudad, por ser el lugar tanto de la predicación como del martirio de los apóstoles Pedro y Pablo, siga siendo el cabeza del colegio apostólico y en cuanto tal la autoridad máxima en la Iglesia católica. La fe en Cristo ya no podrá existir olvidando lo que llegó a ser en Europa con sus tres dimensiones: como universo intelectual de sentido (*cristianismo*), como realización comunitaria e institucional por medio de la Iglesia (*cristiandad*), como determinación de la existencia personal del hombre (*cristianía*). Todo pensar, realizar y proyectar del cristianismo en el futuro tiene que partir de ahí, no para repetir mecánicamente las formas ya vividas de cultura, metafísica, mística y política sino para

41 M. Heidegger en: *Gesamtausgabe* (Frankfurt 1998), Band 69, pp. 183, 223.

42 A. Gluckmann, 1, c. 25.

ir más allá de ellas presuponíéndolas. Hay un olvido que es arcaísmo mortal. En la Iglesia el Espíritu hace imposible un olvido total, porque no deja de recordarnos lo esencial vivido, pensado y amado tanto por Cristo como por sus apóstoles primeros <sup>43</sup>.

Éste es el verdadero cometido de la tradición cristiana en sentido teológico como transmisión actualizadora de realidades y de palabras interpretativas <sup>44</sup>, a diferencia de las tradiciones y en la medida en que a partir de ella Europa ha creado ya una cultura de la transcendencia que es inolvidable; ha pensado al hombre, a Dios y al mundo a la luz de la creación, de la redención y de la santificación. El arte, la música, la poesía, la metafísica, la mística crecidas en Europa son ya un tesoro, que pertenece a todos los miembros de la familia cristiana, estén estos en Alaska o en las Malvinas, en Australia o en Groenlandia. ¿Podría prescindir ya ninguna cultura de Agustín de Hipona, Francisco de Asís, Teresa de Ávila, Juan de la Cruz, Teresa de Calcuta, Fray Angélico, Miguel Ángel, Rembrandt, el Greco, Bach, Calderón, Rouault, Claudel, Hopkyns, Mauriac, Unamuno, Bernanos? Y a la vez que aprender de sus logros, el futuro deberá aprender de los horrores, degradaciones, domesticaciones y traiciones que Europa ha hecho de la fe, unas veces por el olvido y otras por el pecado. Ha habido héroes y víctimas, santos y herejes, inocentes y criminales. Pero los pecados de todos esos miembros pecadores no han sido capaces de apagar la luz del evangelio, no han hecho olvidar las Bienaventuranzas, no han enterrado la esperanza escatológica. La Iglesia no ha sido siempre fiel al Evangelio, pero siempre se ha dejado juzgar por él y no ha hecho de sus límites e infidelidades el criterio de humanidad, de inter-

43 Cf. H. Urs von Balthasar, *Teologica 3. El Espíritu de la Verdad* (Madrid 1998); J. Gnilka, *Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche* (Freiburg 1999).

44 Vaticano II, GS 8: «Haec quae est ab Apostolis Traditio sub assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia proficit: crescit tan rerum quam verborum traditorum perceptio». Ella abarca cuatro niveles, conexos e inseparables entre sí: la 'traditio' o don que Dios hace de su Hijo al mundo; la 'traditio' o traición que los hombres hacen de Jesús llevándolo a la muerte; la 'traditio' o autodonación que Jesús hace de sí, ya que no le quitan la vida sino que la pone él en amorosa libertad; la 'traditio' como entrega, transmisión-actualización de esas realidades originarias (el amor de Dios que pasa por el rechazo de los hombres y éste asumido y con el perdón trascendido por la ofrenda de Cristo), a la vez que de su interpretación por el Espíritu y el apóstol. Cfr la obra clásica de W. Popkes, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament* (Zürich 1967); H. J. Verweyen, *Gotes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie* (Düsseldorf 1991), 68-73 (Traditio als inhaltliche Mitte von Offenbarung und Glaube).

pretación de la revelación y de la santidad posible. Esa es su gloria suprema: haber mantenido en alto la confesión de la Gloria y Verdad de Dios, confesando sus propios pecados, sin medir aquéllas por éstos y sin declarar irreales los valores o imposibles los ideales, que ella no siempre alcanzaba con su vida.

## 2. *¿Podrá existir Europa sin el cristianismo?*

Ahora nos preguntamos si puede existir Europa sin el cristianismo. Evidentemente que sí, que puede retornar a un estado preoccidental y precristiano; pero eso sería, bien una retirada más atrás de su ser originario y de su mejor historia o una huida hacia un futuro abismal. Eso es lo que le proponen en un sentido el paganismo y el islam; y en otro sentido el marxismo y el pragmatismo económico<sup>45</sup>. Europa habría perdido entonces sus señales de identidad y con ellas su capacidad cultural y la potencia creativa, la dignidad que la han constituido señora en el mundo por su ciencia, pensamiento, técnica y utopía. Ese señorío, que ha ejercido hasta ahora como dominación y explotación, debe ejercerlo en adelante como comunicación y servicio, pero no puede renunciar a él. Sus posibilidades fundan responsabilidades; su soberanía intelectual y técnica es fuente de deberes y servicios. Europa debe comenzar una nueva historia de relación moral y cultural con otros continentes, deponiendo su actitud dominadora, estando dispuesta no sólo a enseñar sino también a aprender, a dar y a recibir. La ciencia y la técnica son una cosa, la humanidad y la cultura son otra; en ellas Europa y el cristianismo tienen mucho que aprender de otros continentes.

Europa ha aprendido la grandeza y los límites de la humanidad del hombre a la luz de la humanización de Dios en Cristo (encarnación) y no permanecerá humana de la misma manera si olvida su evangelio y deja de creer en ese Cristo. Creer es fruto de libertad y fuente de fecundidad; pero no está en manos de la libertad dominadora el recoger los frutos funcionales del cristianismo sin ejercer la fe personal. Éste es el problema esencial de la cultura contemporánea: que intenta sustraer los efectos opera-

45 Cf. J. Ratzinger, *Europa: una herencia que obliga a los cristianos*, en: *Iglesia, ecumenismo y política* (Madrid 1987), 243-258, esp. 244-249; Id., *Europa, política y religión. Los fundamentos espirituales de la cultura europea de ayer, hoy y mañana*, en: *RCI Communio* 2 (2001), 238-253

tivos a realidades que sólo son fecundas cuando se entra en la lógica personal que las inhabita, donde rigen la gratuidad, la audición, el acogimiento, el respeto a la maduración y al tiempo, la respuesta y el arriesgo, la persona que en libertad se manifiesta y en libertad corresponde (revelación-fe). No es posible recoger los frutos humanos del cristianismo ni descubrir y lograr el sentido de la historia sin vivir las exigencias personales de la fe, como consentimiento a Dios en Cristo y autootorgamiento a él, Señor de la vida y de la muerte. El hombre no es dueño de la realidad sino administrador encargado de ella, puede usufructuarla pero nunca al margen del poder y de la voluntad de su verdadero dueño <sup>46</sup>.

Ésta es otra tentación que el propio cristianismo sufre: hacerse reconocer por su eficacia en órdenes distintos del religioso, ocultando su verdadera faz como ejercitación consentiente, orante y adorante de la existencia. Una religión sólo funcional o del todo funcionalizada deja de ser verdadera religión. Un cristiano que se aleja de su raíz personal (la fe en Cristo y la comunión personal a su destino) y una Iglesia que absolutiza sus personas e instituciones con las categorías de saber, poder y afirmarse con las que se afirman las demás instituciones de este mundo, olvidando que ella sólo tiene luz propia en la medida en que se deja traspasarse por la luz de Cristo, han perdido su legitimidad originaria y su fecundidad específicas. «Todo el bien que el Pueblo de Dios puede aportar a la familia humana en el tiempo de su peregrinación terrena, deriva del hecho de que la Iglesia es sacramento universal de salvación, que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre» <sup>47</sup>. La Iglesia no tiene otra luz que la que Cristo hace recaer y desde su rostro resplandecer en el mundo: «Cristo es la luz de los pueblos. Por ello, este sacrosanto Concilio reunido en el Espíritu Santo desea ardientemente iluminar con la

46 El hombre debe orientar el mundo y puede otorgar un sentido a la historia, pero sanarla del todo y consumarla escapa a sus posibilidades. Ser hombre es aceptar a la vez esa tarea y su límite. Donde más difícil resulta la aceptación es en la política, ya que allí el máximo poder incita a la máxima trasgresión. C.F. von Weizsäcker cuenta en una carta dirigida a Heidegger el diálogo que mantuvo con él un grupo de siete personas sobre política y el empeño por realizar hasta el límite sus ideales (Engagement): «Sie schwiegen mehr als eine Stunde lang. In einer Gesprächspause fragte ich Sie nach Ihrer Meinung. Sie sagten in den noch vibrierenden Gesprächskreis hinein: 'Ihr macht die Rechnung ohne den Wirt. Nur der Gott kann uns helfen'. Das Gespräch derer, die die Welt retten wollten, war zu Ende», en: *Dem Andenken Martin Heideggers zum 26. Mai 1976* (Frankfurt 1977), 63-64, cit. en 64.

47 Vaticano II, GS 45.

claridad de Cristo a todos los hombres anunciando el evangelio a toda criatura, claridad de Cristo que resplandece sobre la faz de la Iglesia»<sup>48</sup>.

Una vez afirmado esto, hay que reconocer igualmente que nada es más fecundo que lo gratuito y que, por esa renuncia a la eficacia directa en órdenes mundanos, concentrándose en su oferta de vida eterna, el cristianismo ha producido en la historia los mejores frutos de humanidad. Estos maduran cuando el hombre ha dejado que pasen por él la presencia, santidad y humanidad de Dios. La sociedad no 'necesita' la religión en sentido utilitario. Para superar tales necesidades están la ciencia, el derecho, la política, la técnica y el arte. La funcionalización de la religión comienza con Lutero que necesita a Dios para 'su salvación', sigue con Descartes que necesita a Dios para tener «certeza del conocimiento» y se consume con Kant que necesita a Dios para que «la justicia» se logre. Feuerbach mostró que tal Dios es una creación del hombre y que cuando llegue éste a madurez total no lo necesitará; en ese sentido su ateísmo es lógico y necesario. La genialidad absoluta de san Juan de la Cruz consistió en poner al hombre ante el Dios real y personal, que nos reduce a nuestra nada y nos pone en la noche para probarnos si le reconocemos como Dios verdadero y no sólo como respuesta funcional a las necesidades de nuestra existencia; si le amamos gratuitamente y si aceptamos la muerte como inherente a la finitud. San Juan de la Cruz anticipó así desde dentro la crítica a una religión funcionalista y se anticipó al ateísmo de Feuerbach, mostrando que ese Dios al que éste se refiere es un ídolo. Ahora bien, desenmascarados todos los ídolos, surge la cuestión masiva y decisiva del Dios vivo y verdadero, ante el que no sirven silogismos ni subterfugios. Aquí es donde aparece el valor filosófico y teológico de los místicos Agustín, Francisco de Asís, Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz<sup>49</sup>.

### 3. *El legado cultural del cristianismo a Europa*

La suprema cuestión planteada hoy a la conciencia europea es si podrá mantener la verdad y dignidad, el valor y la sacralidad

48 Vaticano II, LG 1.

49 Cf. O. González de Cardedal, *La teología española ante la nueva Europa* (Salamanca 1996). Exponente máxima de esa visión funcionalista: J. S. Mill, *La utilidad de la religión* (Madrid 1995). Cf. R. Spaemann, cit. en nota 27.



que hasta ahora ha otorgado a la vida humana, si elige formas de pensamiento, acción y vida contrarias a las del cristianismo que, junto con la cultura grecolatina, el pensamiento germánico, la ciencia y la técnica, el cultivo de la subjetividad y de la solidaridad, fueron hasta ahora el fundamento de su grandeza. ¿Podrá la razón por sí sola mantener vivos, es decir creíbles, amables y realizables, los siguientes valores e ideales, que son la *herencia meta-cristiana del cristianismo en Europa*?

1. La persona, como realidad única, irrepetible e insustituible.
  2. La responsabilidad ante Dios, el otro, el cosmos, sí mismo, mantenida en situaciones límite, incluso cuando pueden costar o exigir la propia vida.
  3. La libertad como don y exigencia.
  4. La culpabilidad, derivada de la conciencia de deber y de la negación de éste.
  5. La historia como sentido, finalidad y tarea.
  6. El lugar y la responsabilidad insustituibles de cada uno en ella.
  7. La diferenciación e irreductibilidad de órdenes de realidad: fe-razón, bien-mal, verdad-mentira en un sentido; y en otro, el orden de los cuerpos, orden del espíritu, orden de la caridad.
  8. El carácter incompleto e incompletable de la propia existencia.
  9. La tierra como patria verdadera, pero ni plena ni definitiva de la identidad humana.
  10. La imposible autodivinización y sustitución de Dios por el hombre, con la correspondiente carga y peso abrumadores de la realidad y de la historia sobre él, si Dios no existiera.
4. *Voluntad e imposibilidad de retener completo el legado cultural del cristianismo sin la ejercitación de la fe cristiana*

Toda sociedad necesita productores de sentido, de coherencia y de esperanza para funcionar pacífica y sensatamente. Allí donde no se cultivan las fuentes de las que nacen ese sentido y esperanza, aparecen la violencia, la depresión o la locura, porque el hom-

bre es un animal que sabe que puede morir aunque no quiera morir, y que tiene en el amor su raíz aunque se vea rodeado de odio o desamor. Si no le llega la savia desde ellas no puede perdurar, crecer y dar frutos. Además de bienes de consumo, productos y técnicas, son necesarias ideas, instituciones e ideales, que propongan un modelo de vida con dignidad, abierto a la felicidad, que enseñen el arte de vivir con gozo y no sólo de perdurar con incertidumbre, de morir con paz y esperanza, no sólo en miedo o aturdimiento<sup>50</sup>. Esas fuentes de sentido pueden ser la filosofía, el arte, el cine, la poesía, la utopía, la tierra como patria en fraternidad reconciliada. Fuente última sólo lo es el encuentro con el Absoluto, que se nos ha hecho presente en la historia como Amor y sobre todo como perdón; tal es el mensaje del cristianismo al anunciar a Dios como «Emmanuel» Dios con nosotros, encarnado en Cristo, muerto por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación. Es necesario un esfuerzo de imaginación creadora y de servicio fiel para superar esta situación paradójica en que vivimos: la acumulación de conocimientos no corre paralela con el descubrimiento del sentido y la abundancia de medios por si sola ni esclarece nuestro destino ni nos alumbramos los caminos para marchar hacia él sin extraviarnos.

«La producción de sentido me parece el desafío-clave. Porque si tuviéramos una visión clara y compartida en anchos sectores del hombre y de la sociedad, sabríamos cómo organizar las estructuras económicas y la vida cotidiana que aquéllas configuran. Entonces podríamos dar a la construcción europea un fundamento más sólido que las meras consideraciones de interés y desde ahí asignar el lugar que corresponde a las naciones y regiones. Descubriríamos más fácilmente lo que nos une, nuestros valores comunes, y lo que por consiguiente debemos defender en caso de amenaza, lo mismo que los medios proporcionados. Tendríamos un conjunto de principios que nos guiarían correctamente en nuestra elección a la hora de fundar nuestras familias, dar un sentido a la vida, asegurar nuestra descendencia, aliviar el sufrimiento y encontrarnos con la muerte»<sup>51</sup>.

50 «El proceso de morir es el gran continente que queda por descubrir... si todos moriremos, ayudar a hacerlo en paz es tan necesario como luchar por la vida». R. Bayés, en: *El País*, 4 de septiembre 2001.

51 R. Rezsöhazi, *Vitalité ou épuisement de la culture européenne. Les enjeux historiques*, en: A. Weiler (ed.), *Évangile et culture européenne à la fin du xx siècle* (Louvain - La Neuve 1989), 23-34, cit. en 32-33.

El problema grave consiste en que Europa mantiene ya opciones sobre la vida y la muerte, el amor y la esperanza, Dios y el prójimo, que están en contradicción directa con lo que han sido el cristianismo y sus afirmaciones fundantes. Por ello la función del cristianismo en Europa será de cuádruple orden: *a) De colaboración* en los proyectos comunes en los que estén en juego la comunidad de bienes, los ideales y las esperanzas fundamentales. *b) De aportación*, defensa y realización de sus propios ideales y valores, siendo consciente de que para una cultura del ateísmo y del hedonismo el anuncio del Dios viviente a la luz de la muerte y de la resurrección de Cristo volverá a sonar como 'locura' e 'insania'. *c) De confianza* en el corazón del hombre, que por ser imagen de Dios y estar llamado a ser semejante a él participando en su vida, siempre es un posible oyente de la palabra de Dios y un discípulo en camino hacia Cristo, hasta reconocerle presente en persona dentro de la Iglesia. *d) De anuncio y proposición explícita de Dios* como suprema gracia y suprema carencia, máxima posibilidad y última destinación del hombre. Estas serán las cuatro características de la aportación del cristianismo a esa Europa futura: colaboración, aportación específica, confianza en el hombre, última atención a Dios. De abandono sereno y confiado a Dios, Señor de la historia, después de haber hecho todo lo que estaba en su mano, consciente de que ni el hombre individual ni toda la sociedad son capaces de consumarse a sí mismos, y de que llegan a plenitud por la acción y por la pasión, construyendo la vida y dejándose deconstruir-reconstruir por la muerte.

#### IV. APORTACIÓN DEL CRISTIANISMO

##### A UN NUEVO USO DE LA RAZÓN MODERNA: SEIS TESIS

Uno de los puntos neurálgicos de la situación espiritual contemporánea es la crisis que iniciada en el siglo XIX<sup>52</sup>, han sufrido tanto el modelo de razón determinante de la modernidad como los ideales del progreso, con el consiguiente desencanto inherente a un mundo donde la razón instrumental y la racionalidad técnica absolutizadas han desechado como innecesarias o insignificantes la razonabilidad práctica y la exigencia moral. El cristianismo ha

52 Cf. J. W. Burrow, *La crisis de la razón. El pensamiento europeo 1848-1914* (Barcelona 2000).

vivido en el siglo xx fascinado por esa razón moderna y para responderla o competir con ella ha olvidado lo que son sus propias raíces y la especificidad del anuncio cristiano, que no es una confirmación del mundo sino la oferta de otra sabiduría, el logos de la cruz, la sabiduría de un Dios humillado, la propuesta de un Poder absoluto que se define como amor y se da solidaridad, de una existencia de Cristo donde la pérdida previa es condición de la definitiva ganancia y donde la vida entregada (pan partido y sangre derramada) son el programa de existencia auténtica y la condición de la salvación<sup>53</sup>.

Para el cristianismo la *ratio* es el capítulo final de un ejercicio de la condición espiritual del hombre en cuanto imagen de Dios, dotado de inteligencia y libre albedrío; ordenado a la semejanza con Dios, que se logrará y salvará si imita los comportamientos de Dios con él (creación por amor, alianza en solidaridad, redención en el dolor). La razón es una forma de ejercitación del dinamismo intelectual del hombre, dividiendo y componiendo, separando y juntando, pesando y midiendo. Su objetivo principal es crear artefactos más que 'organismos', en los que el principio de sentido y el dinamismo vital exceden lo que son la suma de las partes. La razón remite a un principio de realidad y se tiene que desbordar a un fin que ofrece totalidad. Santo Tomás distinguía entre *ratio* e *intellectus*. En el orden del conocimiento lo supremo es la inteligencia, que pone en movimiento y concluye la labor de la razón<sup>54</sup>.

A la luz de los comportamientos de Dios en la historia de su revelación a los hombres, tal como nos la narra la Biblia (*mores*, costumbres, dice la teología en lugar de atributos, que es lenguaje de la filosofía) y a la luz tanto de la encarnación de Cristo como de la experiencia del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia, la dimensión intelectual y comprensiva del hombre incluye dimensiones y ejercitaciones que la exceden. La razón, para ser verdadera, tiene que comprenderse a la luz de las dimensiones siguientes que presuponen, pero que trascienden la ejercitación técnica, meramente crítica o instrumental.

53 Cf. 1Cor 1, 17-30; Fil 2, 6-11; Mateo 5-7 (Sermón de la Montaña - Bienaventuranzas); Mat 26, 26-29; Mar 14, 22-25; Luc 22, 19-20; 1Cor 11, 23-26 (= La eucaristía como donación e interpretación del cuerpo y sangre de Cristo, es decir de su persona y destino consumados en el servicio y sacrificio por los demás).

54 «Intellectus est rationis principium et terminus». Santo Tomás, *In III Sent* d 35 q 1 a 3 sol 2. «Supremum in nostra cognitione est non ratio sed intellectus qui est rationis origo». *Contra Gent* 57. Cf. J. Pechaire, '*Intellectus*' et '*ratio*' selon Saint Thomas (Montreal 1953).

### 1. *Razón pneumática*

Dios es Dios con Logos y con Pneuma. El hombre es hombre en cuerpo, alma y espíritu. Hay que recuperar esta triple determinación de su única realidad personal frente a una antropología dicotómica que sólo habla de alma-cuerpo. Frente a la *razón instrumental* meramente.

### 2. *Razón noética*

La razón es un momento segundo de la inteligencia, que la precede en el orden del horizonte y de los fines, ya que aquella sólo sabe de partes y medios, mientras que el *nous-intellectus* sabe de totalidad y de fines. Frente a la *razón pragmática*.

### 3. *Razón kenótica*

El cristianismo no se funda sólo sobre la ejemplaridad moral de Jesús de Nazareth sino sobre todo en lo que san Pablo llama la *χάρις τοῦ Κυρίου* (2Cor 8,9): el comportamiento y sentimientos del que, existiendo en forma de Dios, tomó forma de esclavo (kénosis) (Fil 2, 6-11), siendo rico se hizo pobre por amor nuestro, llegó hasta la solidaridad en la cruz y fue garantía de nuestra salvación. Así es la razón del Absoluto: don y servicio. Frente a la *razón dominadora*.

### 4. *Razón anamnética*

El cristianismo se sabe fundado en una muerte y resurrección, tiene en su origen a un crucificado, recuerda el dolor de los injustamente ajusticiados, de todas las víctimas, de todos los excluidos de la vida o de la tierra y no construye sobre lo que se afirma en el poder sino sobre la potencia de la misericordia. Frente a la *razón progresista*, que olvida a las víctimas y sólo mira logros inmediatos.

### 5. *Razón proléptica*

La realidad que poseemos es don del origen y anticipo del fin, que ha aparecido ya en la resurrección y en el don del Espíritu.

Vivimos el presente anclados en la promesa de Dios, que funda nuestra esperanza. Nos confiamos a este Futuro y no nos agotamos en el presente ni presente alguno acaba con nosotros. Tenemos signos que dan que pensar y esperar. Frente a la *razón ganancial instantánea*.

### 6. *Razón proexistente*

El individuo no se define en el cristianismo sólo por lo que tiene, puede y necesita para sí en el orden de los derechos y posibilidades, sino también por lo que debe hacer y puede recibir, por su misión y responsabilidad. El otro es mi destino antes que mi posibilidad; me está dado como carga y encargo, no para liberarme de él sino para liberarlo. No soy dueño sino rehén del otro (Levinas-Balthasar). La libertad es fruto del amor y el amor es la única superación de la soledad. Frente a la *razón autónoma e individualista*.

## REFLEXIÓN FINAL: EL CRISTIANISMO EN SU HISTORIA

### 1. *Zozobra y renacimiento*

La Iglesia ha tenido a lo largo de los siglos crisis institucionales y amenazas ideológicas, que la han puesto al borde de una pérdida de su identidad. Las crisis han ido unidas a mutaciones sociales o políticas que la han conducido a momentos críticos. La primera es el hundimiento del imperio romano (410) con la invasión de los bárbaros y con él la desintegración de una Iglesia que había asumido su cultura e instituciones como forma histórica de realización. La segunda fue la reforma de Lutero (1517), que no sólo promovía una reforma moral y teológica sino que terminó suscitando una nueva Iglesia. La tercera ha sido la crisis siguiente al Concilio Vaticano II (1965-1985), del que se esperaba una reforma y reavivación general de la vida cristiana y ha llevado consigo un cuestionamiento de verdades e instancias, de instituciones y situaciones. Las grandes amenazas de desintegración interna han venido de los movimientos alternativos de pensamiento al cristianismo como religión histórica e institucional, de gracia y de esperanza escatológica. Estos han sido el gnosticismo en los siglos II-IV, el aristotelismo-averroísmo del siglo XIII con su teoría de la doble ver-

dad y el marxismo en el siglo XX con su proyecto revolucionario. El primero sustituía la historia positiva y la tradición apostólica normativa por una gnosis o elucubración filosófica; el segundo sustituía una religión de gracia por una razón y filosofía naturales; el tercero sustituía la salvación como gracia y comunicación con Dios por una gesta de autorredención del hombre con la creación de una sociedad sin clases alternativa a la Iglesia.

Después de cada una de estas tres crisis institucionales y amenazas de desintegración, la Iglesia ha iniciado una nueva fase de su historia creando un pensamiento, una cultura y unas instituciones nuevas. Humanamente nunca se preveía cuáles podían ser esas formas nuevas, y, sin embargo, por rendijas menos esperadas y mediante el esfuerzo de instituciones y grupos no programados, fue surgiendo la nueva figura histórica de la Iglesia. El cristianismo renace de sus propias cenizas en cada generación y cuando las grandes revoluciones le habían contado los días, aparece nuevo y joven. Esta es una afirmación histórica en un sentido, porque así han sido las cosas hasta ahora. En otro sentido es una afirmación teológica o de fe: confiamos que así seguirá siendo, aun cuando esto no se deduzca necesariamente de la historia anterior. En este sentido el cristianismo y Europa instaurarán unas nuevas relaciones que ahora todavía no podemos prever, aun cuando sí esperar y preparar.

## *2. Principio de continuidad y principio de innovación en el cristianismo*

El cristianismo se debe a un origen fundacional, que le está dado de una vez para siempre en la persona, mensaje y acción de Cristo. Él es la coordenada de permanencia, unicidad y estabilidad. Ningún evangelio que niegue a Cristo, Hijo de Dios y salvador del hombre, es ya aceptable. Pero el cristianismo es a la vez fruto de otra coordenada igualmente constituyente: el Espíritu Santo, que le está dado a la Iglesia como memoria indefectible de la persona y mensaje de Jesús, como su intérprete para la historia nueva, como personalizador en cada sujeto y actualizador en cada generación. Las dos misiones del Hijo y del Espíritu al mundo son el reflejo de las dos procesiones eternas. Lo mismo que no hay Dios sin el Hijo y el Espíritu, no hay revelación sin la simultánea actividad permanente del Hijo y del Espíritu. El Hijo, Cristo, es la coordenada de fijeza, transmisión del origen y continuidad frente a toda mitificación e ideologización del cristianismo. El Espíritu

Santo, en cambio, es la coordenada de trasmisión fiel y de novedad creadora, de experiencia mística y de esperanza escatológica. *Esto supone que para la Iglesia cada siglo es una sorpresa. Sabe que en un sentido nada le puede pasar pero en otro le puede pasar todo.* Cada generación y cada siglo han heredado pero a la vez repensado, traducido y vivido el cristianismo en una manera antes insospechable. La historicidad de la existencia humana lleva a decir al profesor Pinillos que «todo se parece y nada se repite». Todos los siglos en la historia del cristianismo se parecen y, sin embargo, nada se repite en ellos. El cristianismo del futuro será en un sentido más europeo porque vivirá los valores e ideales logrados por la fe en contacto con su cultura, pero desligados ya de los condicionamientos nacionalistas y políticos en que nacieron, a la vez que surgirán otros nuevos en otras culturas y geografías, que ahora ni podemos sospechar. En otro sentido será menos eurocéntrico, porque tendrá en otros continentes polos de semejante vitalidad creadora, que lo harán más rico, complejo y católico. El cristianismo y la Iglesia han contribuido y se han enriquecido con la cultura occidental pero no se identifican con ella <sup>55</sup>.

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

## SUMMARY

Christianity shaped Europe and Europe shaped Christianity until the Enlightenment broke off from earlier institutions and dogmas. Was this to eliminate them or to bring them to a better realization? The relationship of Modernity to Christianity has been interpreted in different ways: as an alternative, as a better realization or as a secularized continuation. Looking to the future, can Christianity exist without Europe, and can Europe exist without Christianity? After listing what are the values and undeniable achievements of Christianity, without which Europe would cease to be what it has been, the author highlights the contribution of Christianity to a new use of reason, and he concludes with a reflection on the relationship between Christianity and history (continuity-innovation, sinking-rebirth).

<sup>55</sup> Pío XII, *Carta al Obispo de Augsburgo* 27-6-1955. Vaticano II, *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo*, GS 77-93; LG 17; *Ad Gentes* 9.