

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



ÉTICA Y ESTILO DE VIDA

REPENSAR EUROPA

Alberto Melloni y Janet Soskice (eds.)

305
ABRIL 2004

e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



305

ABRIL • 2004

REPENSAR EUROPA

Alberto Melloni y Janet Soskice (eds.)

É T I C A Y E S T I L O D E V I D A



EDITORIAL VERBO DIVINO

Avda. de Pamplona, 41

31200 ESTELLA (Navarra) España

2004

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

EL PECADO ORIGINAL:
¿UN CÓDIGO DE FALIBILIDAD?

304

Fe cristiana

FEBRERO 2004

REPENSAR EUROPA

305

Ética y estilo de vida

ABRIL 2004

EL ABUSO SEXUAL
EN LA IGLESIA

306

Iglesia y ecumene

JUNIO 2004

CRISTIANISMOS AFRICANOS

307

Religión y religiones

SEPTIEMBRE 2004

MOVIMIENTOS FEMINISTAS
EN DIFERENTES RELIGIONES

308

Perspectivas globales

NOVIEMBRE 2004



CONSEJO EDITORIAL

FUNDACIÓN

Dr. Jan Peters, SJ	Nimega-Países Bajos
Ben van Baal	Nimega-Países Bajos
Erik Borgman	Nimega-Países Bajos
Alberto Melloni	Reggio Emilia-Italia
Christoph Theobald, S.J.	París-Francia

FUNDADORES

A. van den Boogaard	Nimega-Países Bajos
P. Brand	Ankeveen-Países Bajos
Y. Congar, O.P.†	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Münster-Alemania
K. Rahner, S.J.†	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P.	Nimega-Países Bajos

DIRECTORES/CONSEJEROS

Regina Ammicht Quinn	Francfort-Alemania
Erik Borgman	Nimega-Países Bajos
Christophe Boureau, O.P.	Lyon-Francia
Hille Haker	Cambridge, MA-Estados Unidos
Maureen Junker-Kenny	Dublín-Irlanda
Solange Lefevbre	Montreal, Canada
Alberto Melloni	Reggio Emilia-Italia
Eloi Messi Mettogo	Yaoundé-Camerún
Janet Martin Soskice	Cambridge-Reino Unido
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Luiz Carlos Susin, O.F.M. Cap.	Porto Alegre, RS-Brasil
Elsa Tamez	San José-Costa Rica
Christoph Theobald, S.J.	París-Francia
Andrés Torres Queiruga	Santiago de Compostela-España
Marie-Theres Wacker	Münster-Alemania
Elaine Wainwright	Auckland-Nueva Zelanda
Felix Wilfred	Madrás-India
Ellen van Wolde	Tilburg-Países Bajos

SECRETARÍA GENERAL

Stichting CONCILIUM
Erasmusplein 1, 6525 HT Nijmegen-Países Bajos
Directora: Mrs. Christine van Wijnbergen
e-mail: Concilium@theo.kun.nl
www.concilium.org



COMITÉ CIENTÍFICO

Giuseppe Alberigo	Bolonia-Italia
Gregory Baum	Montreal-Canadá
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
Julia Ching	Toronto-Canadá
John Coleman	Los Ángeles-EE.UU.
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Virgilio Elizondo	San Antonio, Tx-EE.UU.
Casiano Floristán	Madrid-España
Claude Geffré	Jerusalén-Israel
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Bas van Iersel	Nimega-Países Bajos
Jean-Pierre Jossua	París-Francia
Nicholas Lash	Cambridge-Inglaterra
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Norbert Mette	Münster-Alemania
Jürgen Moltmann	Tubinga-Alemania
Aloysius Pieris	Kelaniya-Sri Lanka
David Power	Washington-EE.UU.
James Provost	Washington-EE.UU.
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Mary Shawn Copeland	Milwaukee-EE.UU.
Lisa Sowle Cahill	Chestnut Hill, Mass-EE.UU.

Damos las gracias a los siguientes colegas por sus útiles sugerencias:

N. Ancic
E. Barbieri Masini
C. Boureux
V. Elizondo
E. Farrugia
A. Ganoczy
C. Geffré
R. Gibellini
W. Jeanrond
E. Pace
D. Power
N. Reck
R. Siebert
L. Swidler
L. Vischer



CONTENIDO

REPENSAR EUROPA

<i>Introducción: Alberto Melloni y Janet Soskice</i>	7
<i>1. El lenguaje aplicado a Europa: mito y realidad</i>	
1.1. Roman A. Siebenrock: <i>Europa: una aproximación</i>	15
1.2. Alberto Melloni: <i>Imágenes y retos de Europa para la Iglesia: una perspectiva histórica sobre el catolicismo</i>	29
1.3. Erik Borgman: <i>La “nueva” Europa: un gesto espiritual</i>	41
1.4. Silvio Ferrari: <i>De la tolerancia a los derechos: las religiones en el proceso de unificación</i>	53
<i>2. Europa, cristianismo y religiones</i>	
2.1. Michael Brenner: <i>El judaísmo y Europa: historia y contra-historia</i>	65
2.2. Reinhard Frieling: <i>Ecumenismo en Europa: retos y conflictos</i>	73
2.3. Karl-Josef Kuschel: <i>Euro-islam: ¿reto u oportunidad?</i> ..	85
<i>3. Reto teológico</i>	
3.1. James Voiss: <i>¿Pone Europa en peligro la des-europeización (y purificación) de la Iglesia?</i>	99
3.2. Giuseppe Ruggieri: <i>¿Una religión civil europea?</i>	109

3.3. Thomas Bremer: <i>El cristianismo en una Europa multirreligiosa</i>	119
--	-----

4. Excursus

4.1. Miklós Tomka: <i>La Europa poscomunista y la persistencia del ateísmo</i>	131
4.2. Vladimir Fedorov: <i>¿Forma parte Rusia de Europa o no?</i>	141
4.3. Patrick Michel: <i>Juan Pablo II, Polonia y Europa</i>	153

Documentación

Massimo Faggioli: <i>Documentos on-line sobre Iglesias y religiones en la Unión Europea</i>	163
---	-----

INTRODUCCIÓN

En Europa, cuna de algunos de los más antiguos Estados-nación del mundo, está surgiendo una nueva realidad política. El trauma de las dos guerras mundiales, y el alarmante florecimiento del genocidio en naciones cuyo timbre de gloria era haber difundido el cristianismo por el mundo, provocó en el período subsiguiente una reevaluación completa. Según Hippolyte Simon, actual obispo de Clermont-Ferrand, el tratado del Carbón y del Acero de 1951 fue también (y éste era uno de sus aspectos más tangibles) un “gesto espiritual” cuyo significado era “nunca más”: nunca más la guerra, el genocidio, la matanza entre hermanos. Políticos y sindicalistas cristianos, movidos al activismo por su fe cristiana, estuvieron entre los arquitectos destacados de la nueva Unión.

Sin embargo, el tratado del Carbón y del Acero fue un paso inicial relativamente fácil. La conciencia de la honda diversidad existente entre sus respectivos pasados nacionales entraña que el “nunca más” se tenga que decir con frecuencia, y algunos de esos “nunca más” atañen a religiones e Iglesias.

Los europeos son hoy en día un poco indolentes a la hora de aunar su fe con sus ideas políticas. Reina la confusión... ¿Debe el ciudadano cristiano europeo estar feliz con el nuevo sistema político? ¿Mostrarse incansable en su apoyo a lo que es todavía un frágil acuerdo? Dentro de la Iglesia católica, el Papa ha dado continuo apoyo a esta nueva empresa, aunque no sin esperanzas propias en lo que a su resultado se refiere. Todos están de acuerdo en que los europeos se encuentran en una importante coyuntura histórica. Las opiniones respecto a cuál ha de ser el fin de esta aventura compartida

varían: ¿son de desear unos Estados Unidos de Europa, o un conglomerado con débil cohesión y directrices económicas, sociales y geopolíticas compartidas? El hecho es que, sean cuales sean las preferencias de cada cual, la Unión Europea es una realidad que afecta a las vidas de todos cuantos viven dentro de sus límites, y posee el potencial para afectar a muchos de los que están fuera. El franco, el marco y la dracma han desaparecido: el euro ha reemplazado parte de la “moneda corriente” más antigua que estaba en circulación. Un Parlamento Europeo funciona junto a los parlamentos nacionales. La mano de obra se mueve libremente por todos aquellos países occidentales en otro tiempo conquistados por Roma. Con el ingreso en 2004 de nuevos Estados miembros, entre ellos Hungría y Polonia, llegamos al final de 50 años de cruel división este-oeste. Europa como tal es “un nuevo Oeste”.

Europa va a tener directrices unificadas sobre inmigración, refugiados, relaciones comerciales y deuda del Tercer Mundo. Los cambios que están ya en marcha no van a afectar solamente a la economía y la política, sino a la manera en que los ciudadanos europeos se entienden a sí mismos. ¿Va a ser esta nueva Europa más “cristiana” que la antigua? ¿Qué ha de pedirle el mundo a Europa, y cómo deben entenderse los europeos en esta nueva encarnación política (*Borgman*)? Para los lectores de *Concilium* esto entrañará además cuestiones de fe e historia, y cuestiones de simbolismo orientador.

¿Qué es Europa, después de todo? Australia, África y las Américas están claramente delimitadas por la frontera del mar. Europa, en cambio, no tiene signos tan evidentes de demarcación, al menos en su lado oriental. Danilevsky, el filósofo ruso del siglo XIX, preguntaba si lo que llamamos Europa no es “una simple península en el extremo de Asia... una palabra atractiva...”, pero quizá, indicaba él, vacía (*Fedorov*). Ésta es la razón por la que son tan importantes las metáforas o símbolos que sirven de cimiento a Europa. ¿Es Europa una casa compartida, unos pulmones, un árbol con raíces comunes y ramas injertadas más tarde (*Melloni, Siebenrock*)? Si Europa es así debido a sus “raíces” compartidas, ¿por qué estas mismas raíces nutren Turquía, pero no Rusia? Si Europa tiene dos pulmones, necesitará siempre estar dividida, espiritual cuando no económicamente, en este y oeste (*Melloni*). Nuestro modo de concebir Europa desempeñará un papel muy importante en lo que Europa llegue a ser, y en este punto entramos en cuestiones de fe e historia.

A Europa se le considera comúnmente la cuna del cristianismo –comúnmente, pero de manera errónea–. Como han dejado claro 150 años de análisis crítico de la Biblia, el cristianismo es una fe pro-

fundamente oriental, o al menos de Oriente Medio, aunque sus orígenes se encuentran en los restos helenizados y de habla griega del imperio de Alejandro. El cristianismo se difundió muy rápidamente por el norte de África –hasta Egipto, Libia, lo que en la actualidad es Túnez– e igualmente por lo que hoy en día es Turquía, Afganistán, Iraq e Irán. Para el 245 d.C., cuando la mayoría de los europeos del norte seguían corriendo por ahí raptando a sus novias, ya había 24 obispados en el valle de los ríos Tigris y Éufrates. Hungría, en cambio, no fue cristianizada hasta el año 1000.

Pensamos que Europa es el centro del cristianismo únicamente porque nuestra memoria histórica es corta. San Zenón, el misionero africano que convirtió a la población de Verona al cristianismo, y cuya imagen bizantina, negrísima y africana, le rinde homenaje en la Iglesia que lleva su nombre en esa ciudad, se habría quedado atónito ante la idea de que el cristianismo se pudiera considerar una fe europea. En realidad, los cristianos africanos y asiáticos tienen sobradas razones para pensar que, a la vista de su posterior historia política y social, Europa no llegó nunca a ser cristianizada más que superficialmente.

La elección en el último cuarto del siglo XX de un Papa polaco, el primer Papa no italiano en muchos siglos, ha tenido importantes consecuencias para Europa y para la Iglesia católica. Aunque la tinta con que se ha escrito la historia de las postrimerías del siglo XX aún no está seca, la mayoría de los historiadores políticos coinciden en señalar que el papel de Polonia, reforzado por su famoso hijo en Roma, fue decisivo para el derrumbamiento del este comunista (*Tomka, Michel*). Pero si el Papa ha sido importante para Europa, también Europa ha sido importante para el Papa. Desde sus inicios, el pontificado de Juan Pablo II ha tenido como una de sus inquietudes la unificación de una Europa herida y dividida. El dinamismo este-oeste ha desempeñado un papel importante. Los escritos papales han utilizado abundantes imágenes (pulmones, raíces, casa) para intentar exponer una visión. ¿Acaso, como sucede con la diversidad de imágenes que Pablo utiliza para explicar la expiación, necesitamos una serie de metáforas parcialmente superpuestas para entender nuestro pasado compartido y nuestro provisional futuro?

Las “raíces” comunes de las naciones europeas no son una metáfora atrayente cuando se considera que dichas raíces deben de algún modo enredarse en torno al Holocausto. Aun cuando el nazismo hecho y derecho fue una ideología atea y anticristiana, el hecho es que las naciones europeas, este y oeste, fueron conniventes en la destrucción de sus ciudadanos judíos. La sombra del Holocausto pende

todavía sobre Europa (*Brenner*). El hecho de que eso sucediera en la "cristiana" Europa es un golpe para el corazón creyente, pero también un recordatorio para los cristianos de todas partes de lo fácilmente que el resentimiento étnico y religioso puede deslizarse hasta la hostilidad o hasta una indiferencia de funestas consecuencias.

Para la mayoría de los europeos actuales, el cristianismo forma parte del pasado remoto de Europa, y poco más. La nueva unión política y económica ha decidido, como parte de su alejamiento respecto a un pasado dividido, abstenerse de mencionar en su Constitución al cristianismo. Esto se podría entender como un gesto generoso para con los numerosos ciudadanos europeos que tienen otro credo, sus musulmanes y sus judíos; pero probablemente sea más un distanciamiento deliberado de la sociedad secular respecto a su pasado religioso. La rivalidad entre cristianos que estalló en violencia sanguinaria con las guerras de religión no ha sido olvidada por las autoridades seculares (*Frieling, Ferrari*). La religión, parece decir la nueva Europa, es cosa de nuestro pasado, no es para nuestro presente o futuro. Por supuesto, pocos europeos, una mínima parte de los miembros de las principales confesiones cristianas, querrían una vuelta a la "cristianidad" medieval con su combinación de identidad cristiana y política europea. De hecho, las Iglesias han sido de las primeras en afirmar que el pasado cristiano de Europa no se debe utilizar como palanca metafórica contra sus minorías inmigrantes (*Kuschel*). Por otro lado, la fe en Dios, y la fe en el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, es querida para muchos de los nuevos inmigrantes de Europa, lo mismo que para sus antiguos ciudadanos, y muchos de estos no cristianos se alarman igualmente ante la medida en que los cuerpos legislativos parecen ansiosos por borrar a Dios del pasado colectivo, social y religioso de Europa.

No cabe duda de que el cristianismo ha contribuido enormemente a la mezcla de valores, ideales y esperanzas que los ciudadanos europeos dan hoy por supuestos. La historia de Europa no tiene sentido sin la historia del cristianismo, con todas sus virtudes y flaquezas: la importancia del individuo, los ideales de libertad y autodeterminación, la dedicación al bien común y a la dignidad de las mujeres, los muy ancianos, los muy jóvenes... todas estas cosas tienen un profundo anclaje en el pasado cristiano de Europa. Es bastante razonable que las personas religiosas, y no sólo los cristianos, se pregunten si van a tener un lugar en el futuro secularizado y comercializado de Europa (*Ruggieri*).

¿Qué ha de pedirle, pues, el mundo a Europa (*Riccardi, Voiss*)? El propósito de este volumen es aplicar a Europa una doble lente: histó-

rica y teológica. Esperamos que los artículos aquí contenidos consigan poner de manifiesto algunos de los retos planteados a la Iglesia y la fe, algunos de los caprichos semánticos de términos e imágenes utilizados en exceso (raíces y pulmones, valores y derechos), y recordarnos conceptos cristianos clave que a menudo parecen olvidados en el proceso político (perdón, consuelo, curación, pobreza). Pese a algunos logros palpables, es demasiado pronto para la celebración y para fáciles profecías optimistas. Ofrecer buenas preguntas es un comienzo.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

1. EL LENGUAJE APLICADO A EUROPA: MITO Y REALIDAD

EUROPA: UNA APROXIMACIÓN

Pretender seguir la pista de “Europa” supone intentar entender el poder histórico que hoy en día marca y transforma de la manera más profunda nuestro mundo. Pues, desde el punto de vista puramente geográfico, Europa no es una masa continental delimitable. Vista de ese modo es únicamente un apéndice de Asia. Ya desde el punto de vista geográfico Europa es un continente por la sola razón de que Europa es más que una designación geográfica. “Europa” no equivale a “Occidente”. ¡Al contrario! Europa tiene dos pulmones, mientras que el “Occidente de una sola hoja” (siempre y cuando no se utilice como un concepto ideológico de lucha) denota al cristianismo latino occidental y a los pueblos germánicos. Polonia y Hungría son las excepciones que confir-

* ROMAN SIEBENROCK nació en 1957. Hizo su tesis en Tübinga sobre John Henry Newman. Es profesor en el Instituto para las Ciencias bíblicas y la Teología fundamental, departamento de Teología fundamental y Ciencia de la Religión (Innsbruck). Principales ámbitos en los que trabaja: cuidado del archivo Karl Rahner; la cuestión de Dios; introducción a la teología.

Publicaciones: *Wer sich Gott naht, dem naht sich Gott. Studien zur Interpretation und Rezeption des Werkes Karl Rahners SJ in einer Zeit der “anima technica vacua”*, tesis de habilitación para la obtención de la *venia docendi* en la especialidad de Teología fundamental, Innsbruck 2000; *Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans*, Internationale Cardinal-Newman-Studien, Folge XV, ed. por Heinrich Fries y Günter Biemer, Regio-Verlag Glock und Lutz, Sigmaringendorf 1996.

Dirección: Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck (Austria). Correo electrónico: roman.siebenrock@uibk.ac.at

man la regla. Por eso también la Unión Europea abarcará en el año 2004 –la excepción de Grecia sigue siendo un peligroso recuerdo de una unidad mayor– sólo el “Occidente”, prácticamente. Pero Europa significa algo más.

A “Europa” sólo puedo acercarme desde perspectivas diferentes que voy a intentar describir en forma de preguntas clave. Si al hacerlo me atrevo a definir como huellas de Europa lo que también se encuentra en otros lugares, es porque resulta inevitable. Es evidente que también en otros lugares existen ciencia y universidades, culturas urbanas, burguesía y nobleza, conflictos y religiones monoteístas. Lo que a mi modo de ver constituye a Europa no es una sola huella, sino la pluralidad resultante de la mezcla de aspectos diferentes y la radicalidad de su desarrollo con una ambivalencia permanente y cada vez mayor. Europa marca el extremo de un experimento de la historia de la humanidad.

¿Dónde está Europa?

Esta simple pregunta escolar encierra el enigma entero. “Europa” parece denominar la parte occidental de Asia que limita al este con los Urales y el mar Caspio, al norte con el mar Ártico, al sur con el Cáucaso, el mar Negro y el mar Mediterráneo, y al oeste con el Atlántico. Sin embargo, algunas islas de esta península continental se encuentran ante las costas de América y más allá de las de África. Sin embargo, europeos hay desde hace mucho tiempo, y en considerable cantidad y pluralidad, en casi todas partes del mundo: italianos, irlandeses, españoles, portugueses, ingleses... habría que mencionar casi todas las naciones. Si además se consideran los poderes y fuerzas que han salido de Europa, como el arte, la música, la arquitectura, pero también las filosofías, la ciencia, las nociones jurídicas y el capitalismo, no cabe sino formular la pregunta así: ¿dónde no está Europa? Desde el punto de vista territorial, la pregunta resulta banal, de ahí que quede sin contestar. Pero desde el punto de vista intelectual nos precipitamos en lo inabarcable. Debemos preguntar de otra manera, dado que no podemos aceptar que Europa sea sencillamente todo.

¿Cómo ha llegado Europa a ser lo que es (hoy)?

Si “Europa” nunca representa una mera denominación geográfica, sino que se ha de comprender únicamente como una estructura inte-

lectual –por tanto como una idea compleja que encierra innumerables aspectos y relaciones–, siempre se ha de entender en su origen y desarrollo como una estructura histórica. De ahí que la compleja pregunta con la cual pretendemos divisar Europa la articulemos en tres apartados que vamos a abordar de manera sucesiva.

¿De dónde viene Europa? O: ¿cuáles son sus orígenes y presupuestos históricos? No todo lo que sucedió en la placa continental europea se debe designar con el concepto “Europa” o “europeo”. Por más que el comienzo cronológico se fije de otra manera. Me parece razonable conectar entre sí Europa y modernidad, y por tanto señalo el siglo XV como la época de transición a lo europeo. El argumento decisivo en lo que a esto respecta es la caída definitiva de (la) Roma (oriental) en 1453 con la conquista de Constantinopla y el comienzo de una evolución original e independiente en esta parte del mundo. Puesto que no identifico Europa con “Occidente”, el concepto occidental de la Edad Media me resulta insuficiente para definir Europa. A Europa pertenecen siempre tanto el este como el oeste.

Europa parece deberse fundamentalmente a cuatro raíces: los pueblos germánicos y eslavos, el cristianismo y la tradición monoteísta de Abrahán, así como la Hélade y Roma. Europa es fruto de esta cuádruple herencia. La migración de los pueblos germano-eslavos revolvió las poblaciones originarias de las regiones y provocó un movimiento migratorio incesante. Estos pueblos se distinguieron especialmente por adoptar las culturas de los países mediterráneos conquistados. Europa surge en medio de un proceso global de recepción intelectual. El cristianismo, que fue asumido originariamente sin coacción en su variante arriana por los godos y en su variante católica por los francos, se muestra factor determinante de dicha recepción. También la primera evangelización entre los eslavos por parte de Cirilo y Metodio, pero sobre todo la adopción del cristianismo bizantino por parte de Rus de Kiev, fue una decisión fruto de una elección. Pero el cristianismo asumido era como tal una simbiosis cultural. Con el cristianismo se adoptó igualmente el recuerdo de Israel, así como la escisión, ya existente en la antigüedad, entre cristianos y judíos. Sobre el hombre Jesús de Nazaret se constituye la propia imagen europea, la Biblia dio forma a las lenguas y al pensamiento, sobre el Dios de Jesucristo se desarrolla la noción de lo supremo y trascendente hasta en sus desviaciones heréticas. Pero en la transmisión de la fe resultaron igualmente eficaces las dos grandes culturas antiguas, Roma y la Hélade; más aún: el cristianismo se comunicó o en su forma latino-romana o en su forma griega. Grecia significa filosofía y ciencia como pregunta por la verdad y por la forma de la vida buena en

cuanto conforme a la razón. El arte socrático de la pregunta, el anhelo platónico de lo eternamente divino en la divinización del ser humano, la ciencia aristotélica con su orientación a lo sensorial, pero también el escepticismo, el desprecio cínico del mundo y la universalidad e incipiente espíritu de humanidad estoicos siguieron estando presentes. El pensamiento griego es un esclarecimiento incesante en la búsqueda de la luz como verdad del ser y de la vida. El amor a la verdad (“filosofía”) será más fuerte que una vida irreflexiva guiada por la costumbre y la tradición y, sobre todo, más fuerte que una autoridad irreflexiva.

El talento de Roma es la práctica político-organizativa; su trascendental herencia –junto a la lengua, el alfabeto y la voluntad de poder–, el derecho. No sólo los emperadores alemanes se ven como sucesores del Imperio romano; también Moscú sostiene la pretensión de ser la tercera Roma. Con ello, el antagonismo entre este y oeste, que se remonta hasta la división del Imperio romano en el siglo III, se convierte en una característica determinante de Europa.

Sólo en la versión cristiana llegan a tener influencia en Europa los otros dos monoteísmos abrahámicos. El judaísmo es más tolerado que querido, y se le persigue continuamente, de manera especial en la “época de transición”, y no sólo en España. Los judíos siguen estando estigmatizados como potenciales chivos expiatorios. El anti-semitismo no es un efecto secundario; florece (ésta es su peculiaridad propia) incluso sin judíos. El islam no supone sólo una amenaza, sino que es también un maestro en la mediación de la filosofía griega, los números, la administración y el comercio.

Las raíces sostienen, pero no son aún la figura. Europa sólo se define por el modo y manera en que esos presupuestos se hacen operativos. Pero, ¿cuáles son las fuerzas determinantes del desarrollo? ¿Qué factores cabe distinguir? Por ejemplo, en torno al año 1000 nadie habría podido prever que esa “Europa muerta de hambre”, caracterizada sobre todo por los bosques vírgenes, llegaría a ser el continente determinante del segundo milenio. Y, sin embargo, el desarrollo más importante se produce poco después de ese cambio de milenio. El factor formalmente decisivo para el desarrollo global es la diferenciación de la sociedad en virtud de la pasión por la libertad, diferenciación que empieza con el antagonismo entre el Papa y el emperador y pronto se muestra en las tendencias autonomistas de las ciudades, las universidades y las diferentes órdenes. La pluralización autónomo-federal de la sociedad –pero sobre todo la distinción entre poder espiritual y temporal, con su antagonismo, tensa cooperación y peligroso conflicto– marca la peculiaridad única de la historia del

oeste de Europa. Sólo en unas circunstancias de autonomías políticas y espirituales reconocidas, pero también radicalmente exigidas, se podían desplegar las demás fuerzas.

Como segunda fuerza se ha de mencionar la ciencia y el pensamiento; y ello debido a su permanente disposición a traspasar fronteras por principio. Pensar significa cuestionar, y entraña una crítica radical. Lo que distingue especialmente al pensamiento europeo es esa crítica radical que se dirige, no sólo contra toda pretensión exterior, sino también contra sí misma, negándose de ese modo la huida o entrega a la tradición, la fe o la autoridad. El corazón inquieto, que Agustín dejó como herencia a la autocomprensión europea al comienzo de sus *Confesiones*, funciona: pronto, ni siquiera Dios podrá ya llenarlo de paz. La ciencia surge de la radicalidad de la pregunta acerca de lo que es real y de verdad. Por eso el pensamiento plantea también a la fe todas las preguntas que se pueden hacer. Sin necesidad exterior, Anselmo de Canterbury desarrolla su prueba de la fe mediante la criteriología de una razón autónoma: “remoto Christo” y con el recurso a “rationes necessariae”. La Ilustración del siglo XVIII no fue la única que tuvo su “pensamiento autónomo” y su controversia sobre las facultades: ya la escolástica los tenía.

Como tercera fuerza, asentada al principio en las ciudades y ciudades-Estado situadas junto al mar, se han de mencionar el comercio y el capitalismo incipiente. Los grandes descubrimientos fueron alentados y forzados, además de por ambiciones científicas, por intenciones comerciales. La ciencia está puesta a su servicio, e incluso es fomentada por ellas: desde Francis Bacon, economía, sociedad y ciencia constituyen un proyecto social global. El continuo avance de los descubridores no sólo amplió la imagen geográfica del mundo, sino que dio al traste con ella, lo mismo que inevitablemente (aun cuando con su retraso correspondiente) fue desintegrando su imagen intelectual, en un proceso ininterrumpido. Con la ampliación de la historia y la experiencia, los criterios corrientes se debilitan. La ampliación del saber parece un valor en sí, la orientación se convierte en mercancía rara, el ser humano, en un nómada del espíritu. Los ensayos de Montaigne trazan de manera que sigue siendo ejemplar el perfil de dicho proceso.

Otro factor que se ha de destacar especialmente es el descubrimiento del sujeto como conciencia individual en cuanto distinto de la naturaleza y la sociedad, en su libertad y su condición expuesta, en su dependencia y su conformidad a las reglas; en toda su ambivalencia, por tanto. Múltiples son los presupuestos que hicieron posible el despertar de la conciencia individual: el valor infinito del ser

humano singular en virtud de la fe en la encarnación de Dios (principio permanente de todo giro antropológico), las tradiciones místicas de una devoción individual a Jesús como niño en el pesebre, como persona que sufre y en su relación con el alma-esposa del individuo; el preceptivo examen de conciencia en la confesión desde 1215; la noción del ser humano como segundo creador; el redescubrimiento de la antigüedad en su arte y su humanismo; y desde luego también la ruptura de la época moderna respecto a los tiempos, en apariencia sólo tenebrosos, de la Edad Media. El ser humano en general, y por supuesto el de ese momento histórico, se convierte en la medida de todas las cosas. Dios se hizo hombre, pero en ese momento el hombre se atreve a ocupar el puesto de Dios.

No se puede pasar por alto, sin embargo, una última fuerza, más escondida, que acosa a Europa desde el principio. Me refiero a los miedos traumáticos provocados por la experiencia de catástrofes indecibles. Quizá se encuentre expresada por primera vez en el mito del engaño y raptó de Europa, que halla en el mar una tumba de la que no queda rastro. Con esto no me refiero sólo al hecho de que Europa antes de la industrialización fue siempre un continente hambriento, sino que la peste, por ejemplo, que desde el siglo XIV visitaba Europa a intervalos regulares, se convirtió en metáfora de las amenazas, y no sólo de las interiores. También el recuerdo de invasiones extranjeras sigue vivo en el este y el oeste con distintos signos. Mientras que en el este y el oeste se recordaban las hordas de jinetes del este o las huestes árabes, la conquista de Bizancio por parte de los cruzados en 1204 sigue siendo un trauma colectivo (y también bien cuidado) de la Ortodoxia. Por otro lado, la baja Edad Media fue todo lo contrario de una época estable. Desde el punto de vista eclesiástico está marcada en el oeste por los cismas, a los que el buscado concilio de unión con el este no pudo hacer frente realmente. Sí, para el benevolente Nicolás de Cusa, la Iglesia parece ser, en su interior mismo, refractaria a toda reforma. Europa nace en medio de la experiencia de la radical fragilidad de todas las relaciones humanas. Nació de la crisis.

Para comprender adecuadamente la evolución europea resulta esencial entender que estos diferentes factores no son sin más controlables políticamente, sino que en cada caso se encontrarán de nuevo como "masa crítica" y se desarrollarán dinámicamente organizándose siempre de maneras nuevas. Europa queda determinada, tanto por valores, presupuestos y convicciones espirituales, como por conflictos y guerras en permanentes empresas aventuradas y cruces de fronteras. Se desarrolla, tanto desde sus miedos ocultos, como desde

su suficiencia individualista, que puede manifestarse, no sólo como arrogancia, sino también como (auto)crítica radical. La expansión y la intranquilidad son, sin embargo, los únicos factores permanentes.

¿Cómo se ha desarrollado Europa? Un concepto histórico sólo se puede entender desde su historia. A priori, tal intento se puede considerar absurdo. Pero aun así se ha de acometer. Al mismo tiempo, no cabe pretender compendiar la historia europea. Eso sería arrogancia. Pero podemos señalar la evolución de los factores antes definidos como fuerzas fundamentales. Propongo leer la historia europea como un experimento de esos distintos factores. Dos aspectos desempeñan en eso un papel destacado. Por un lado se busca un equilibrio de fuerzas que nunca se llega a conseguir realmente; por otro lado se busca una noción de unidad y de cohesión después de que con la Reforma, y luego en las guerras europeas de religión, el vínculo cristiano común se rompiera definitivamente o se demostrara incapaz de mantener la paz y la unión. La tragedia del cristianismo en Europa estriba en su incapacidad para mantener la paz en el origen de la modernidad. En su calidad de cristianismo confesional sólo pudo formar facciones rivales, pero no fundar una unidad que abarcase Estados, grupos e intereses. Esta búsqueda de terreno común sigue también vinculada de manera críptico-herética con la fe perdida, porque sus distintos sustitutos siempre tenían una carga religiosa. Pues Europa es siempre productora de religión y eleva a la categoría de Dios las máximas de su obrar: el sujeto, la antropología en la modalidad de derechos humanos con pretensión de validez universal, la nación, la clase, el progreso y, hoy en día, el mercado.

El proceso de diferenciación se fue desarrollando socialmente en conexión con la conciencia de la libertad individual como fuerza revolucionaria. Si empezó en la lucha de las investiduras con el llamamiento a la "libertas ecclesiae", en la Reforma se alzó poderosamente, bajo la enseña de la libertad del cristiano, contra la tradición y todas las autoridades eclesíásticas y estatales. Las múltiples emigraciones reformadoras sobre todo a América resultaron más influyentes para la historia universal que el establecimiento del protestantismo europeo continental bajo distintos soberanos. La exigencia de libertad de los ciudadanos en la revolución americana y en la francesa prolonga esta evolución. La libertad se hace popular, democrática. La revolución rusa no se puede meter dentro de esta categoría porque no estableció la libertad, sino la colectividad. Sólo en 1989 pudo reintegrarse a esta evolución, aun cuando el colectivismo posiblemente haya destruido de manera eficaz y para más largo tiempo la base moral para una democracia en libertad. Pero el proceso de dife-

renciación abarcó todos los demás ámbitos sociales, porque desde un principio tanto el individuo como la ciencia y el mercado tenían raíces autónomas. Después de que el concepto de unidad en la nación, cuya escuela formadora fue siempre lo militar, quedara establecido con potencia y belicosidad como vínculo unificador de la sociedad en virtud de la revolución francesa, dicho concepto se rechazó ante todo a sí mismo mediante los intentos colectivos de suicidio de Europa en dos guerras mundiales. Pero también otros sustitutivos como el proletariado, la raza o determinados grupos sociales podían ocupar el puesto de la religión perdida: las religiones políticas como sustituto de la religión.

La idea de la Unión Europea tuvo su origen en el temor ante estos excesos. Por otro lado, los procesos revolucionarios de diferenciación se han individualizado: el individuo sigue hoy en día el modelo vivido por los monarcas absolutistas del siglo XVIII: son para sí mismos Estado, moral y cada una de las gracias de Dios. La última soberanía (aparente) nos insinúa actualmente el señorío aparente de los consumidores (“el cliente como rey”), que se escenifica en todos los planos. La elección sólo aparentemente ilimitada insinúa una libertad sin límites, en la cual la antigua exigencia de obediencia ha quedado sustituida hace mucho, con alarmante éxito, por las ciencias sublimes de la manipulación y la previsibilidad mediante estrategias de mercadotecnia. Tales reyes no obedecen, pero son previsible.

Verdad es que la ciencia y el pensamiento nunca fueron independientes sólo con respecto a sus presupuestos materiales, sino que estuvieron sumamente preocupados de su autonomía con relación a la política y la moral. Se nutren en gran medida de la raíz de la fe, pero en el apartamiento de ésta quizá incluso hasta el día de hoy. No se pueden entender como meros instrumentos y herramientas, pertenecen a un experimento global del ser humano consigo mismo. La ciencia moderna es siempre aplicación, configuración y sometimiento del mundo. Pero el proceso de adquisición de conocimiento va acompañado por una crítica permanente y radical. Lo que caracteriza a dicho proceso no es la posesión de la verdad, sino la progresiva refutación de las opiniones y la aplicación al ser humano hecha por él mismo. Así, el ser humano como pequeño dios se precipita desde el cielo del coronamiento de la creación hasta la nada de una máquina compleja. Que la ciencia supone una transgresión permanente de los tabúes lo ha dejado patente de manera definitiva el siglo XX con la física atómica y la investigación genética. Las reflexiones morales guiadas por la máxima “¿Debemos hacer todo lo que podemos hacer?” son en el mejor de los casos placebos, porque la posibi-

lidad sólo cabe aclararla mediante la experimentación, y la ciencia no es posible sin un experimento que permita tomar posesión de ella. Por eso la ciencia nos ha puesto en las manos un potencial de poder que a cada paso se supera de nuevo a sí mismo y que va a cuestionar al ser humano por un tiempo imposible de prever. Su pura existencia se ha vuelto ya cuestionable. Este proceso, sin embargo, no es fácil de controlar. “Autoorganización” es un concepto destinado a tranquilizar el ánimo. El caso de Galileo fue el último intento de sojuzgar políticamente la ciencia; necesariamente, fracasó. Pero también el pensamiento filosófico desplegó su fundamental radicalidad en una forzada transgresión de fronteras. El pensamiento europeo se caracteriza, no sólo por la crítica a la fe cristiana, ni sólo por la disposición a una crítica global de la religión, sino ante todo por la pretensión de acometer y propagar experimentos vitales muy diferentes, y de criticar todas las orientaciones y valores. Si la fanfarria de la ciencia fue “progreso para todos”, y por tanto la opinión de que la luz de Europa se podía implantar en todo el mundo (como de hecho se hizo), de la misma raíz brota la crítica a todos los mitos con una crítica radical y despiadada a la Ilustración europea como imperialismo. ¿Existen críticos de Europa más cáusticos que los europeos?

La ciencia estuvo ligada desde el principio al comercio, el mercado y la economía monetaria. Desde la revolución industrial esta red no sólo se ha fortalecido, sino que se ha densificado en una sola dirección: la ciencia ha de posibilitar la aplicación, y por tanto el lucro. La ciencia como garantía para afirmarse en el mercado mundial se ha convertido en una guerra librada con otros medios, y la universidad reformada según directrices económicas, en el campo de adiestramiento que prepara para ella. El colonialismo e imperialismo europeo no sólo desarrolló la primera forma de globalización (“comercio mundial”), sino que también ha ido poniendo progresivamente bajo su égida todos los ámbitos de la vida: desde la industria del tiempo libre hasta las empresas de espiritualidad en el ámbito del bienestar. El libre comercio se presentó con la promesa de traer prosperidad a todas las naciones, y con ello renovó la promesa incumplida de salvación.

Los miedos se han modificado, no han desaparecido. La Naturaleza ya no nos preocupa con sus peligros ocultos, aun cuando el SIDA, el SARS y los terremotos despiertan los viejos traumas: nos hemos vuelto inquietantes para nosotros mismos. El ser humano se ha convertido para sí mismo en enigma, amenaza y pregunta. Hemos llegado ya a estar tan hartos de nosotros mismos, que la visión del superhombre empieza a transformarse hoy en día cada vez más clara-

mente en soluciones técnicas de una existencia posbiológica. La construcción del ser humano está abierta, y la manipulación radical no conoce límites internos. ¡Qué no aguantará el ser humano! En los sueños técnicos, el viejo hastío gnóstico respecto al ser humano se convierte como tal en proyecto técnico.

¿Se pueden encontrar características comunes en estos diferentes desarrollos? Desde el punto de vista formal, resulta característica la ambivalencia del desarrollo global. Ilustración y profunda superstición, lo mismo que ciencia y esoterismo, o racionalidad y magia, no sólo coinciden en una misma sociedad, sino en una misma persona, y hasta parecen fomentarse mutuamente. La ambivalencia radical impregna también la valoración que Europa hace de sí misma: la soberbia y la arrogancia imperial se da al mismo tiempo que la auto-crítica más radical y el escepticismo más profundo. El antagonismo se puede percibir también en la relación con los demás y consigo misma: la aniquilación y la idealización de las demás culturas siguen coexistiendo, lo mismo que el intento de apropiarse todas las formas de vida de la historia de la humanidad. Quien deplora el expolio de otras culturas por parte de los europeos no debiera pasar por alto que esos mismos europeos no se han tratado con más remilgos. La democracia, la proclamación de los derechos humanos y la fundamentación filosófica de la dignidad extraordinaria de todo ser humano se dan al mismo tiempo que los totalitarismos y fascismos. Siempre existe el peligro de que las formas de vida den un bandazo al otro extremo.

Sin embargo, la Europa “poscristiana y anticristiana” ha perdido el vínculo espiritual. Por eso se ha de señalar como segundo elemento característico la radicalidad en el desarrollo de cada una de las fuerzas: la acentuación de la ambivalencia y del antagonismo. La ciencia, el individualismo, el mercado y el capital se han desarrollado hasta su exacerbación más extrema. La historia europea parece incapaz de un equilibrio tranquilo: constituye una permanente transgresión de fronteras. ¿Estriba esto en una peculiaridad teológica propia de Europa? Europa, decimos, no tiene sus raíces en sí misma. Más aún: Europa no es un suelo donde tenga sus raíces ninguna religión mundial. Desde el punto de vista religioso, Europa no es fecunda. ¿Es ésa la razón por la que se han tenido que crear tantos sucedáneos de religión? ¿No podemos los europeos aceptar ese regalo porque, de hacerlo, la primera y obligada respuesta de nuestro pensamiento sería dar las gracias? ¿Acaso es nuestra historia europea un gran experimento del pelagianismo, que se negaba a recibir como regalo lo que se le ofrecía y le tocaba en suerte como herencia?

¿Cómo le va a Europa en este momento?

Con la Segunda Guerra Mundial, la descolonización y la multipolaridad de las potencias mundiales, la Europa política abandonó el centro de la historia. En el siglo XX hubo que reseñar un historial disonante. Se exportó a sí misma, sus gentes e ideas, a todo el mundo; incluso el nacionalismo fue asumido en las culturas más diversas, por no hablar de la ciencia y el capitalismo y otras ideologías. Así, Europa parece que puede retirarse debido a su “éxito”. Por otro lado, su historia de desgracias recae tan duramente sobre sí misma en forma de radical crítica ajena, que al parecer queda como la mayor malvada de la historia universal, en ocasiones como paralizada. El recuerdo del descubrimiento de América en los últimos 200 años podría esclarecer esto. Pero, ¿quien no se guía por los derechos humanos y la democracia, por el Estado de derecho y los modelos de ordenamiento político-sociales favorables a la pluralidad? Por otro lado, muchos pueblos europeos están envejeciendo en exceso y empiezan a extinguirse. Nuestro continente ya no parece capaz de prolongar la vida. ¿Cómo vivir sin fe, esperanza y amor?

Quizá detrás de esto se mueve el sentimiento indefinido de una apocalíptica secular. Estamos en la situación misma de provocar el final de la humanidad. El proyecto vital exportado desde Europa no es sostenible. La sociedad moderna –así se debe formular la paradoja de Böckenförde– no sólo vive de valores que ella misma no produce, sino que destruye aquellos valores de cuya existencia previa depende necesariamente. De hecho, los valores fundamentales de la sociedad moderna –la libertad, la dignidad humana y los derechos humanos– se ven atacados desde dos frentes. El individualismo, cuyo perfil se acentúa en virtud del cultivo de un capitalismo desenfrenado, destruye el valor fundamental de la solidaridad y la justicia. La ciencia moderna, por otro lado, no puede, por principio, formular la dignidad humana y la libertad, y ha trasladado la primacía de su método formal-funcional a la descripción que el ser humano hace de sí mismo. ¿Cómo ha de poder reivindicar una dignidad absoluta un sistema complejo que está por optimizar?

De las mayores catástrofes de la historia europea surgió, no obstante, uno de los proyectos más notables de la historia universal reciente: el proceso de unificación europea. Ya se ha olvidado que la idea de la unificación europea tuvo originariamente una profunda raíz católica: la noción de identidad transnacional se alimentaba de la experiencia de una Iglesia universal. Pero este proyecto parece entrar en crisis cada vez más claramente, cuanto con más fuerza

domina el craso pragmatismo y se va desvaneciendo el recuerdo de los fantasmas de la historia propia. El proyecto de Constitución europea es tan olvidadizo como ágil. ¿Quién sigue creyendo en la razón europea tras las catástrofes del siglo XX?

Estamos al comienzo del enfrentamiento con la última gran ideología del siglo XIX: el capitalismo tecnocrático. Los colores políticos son intercambiables. Este totalitarismo elegante y disimulado con tantas seducciones resulta peligroso desde dos puntos de vista. En primer lugar, ni siquiera en las elites intelectuales hay apenas una alternativa a sus ideas sobre organización. De hecho también ha conquistado con gran rapidez los ámbitos de la educación y la cultura. En segundo lugar, está penetrando junto con el naturalismo filosófico en la descripción que los individuos hacen de sí mismos, de manera que éstos ya no se explican como seres libres, sino como complejas unidades de función. El entretenimiento total proporcionado por los medios de comunicación incluye dentro de ese hermoso mundo nuevo hasta los sueños y las creencias.

Resulta inteligente procurar que toda fe que contradice y ofrece alternativas se enfríe. Las religiones del bienestar están solicitadas, y no poco, precisamente. Las demandas de fe que exigen de las personas un no y un sí y requieren un pensamiento nuevo y radical son, sin embargo, peligrosas por principio porque desarrollan siempre el potencial para poner en tela de juicio lo establecido. Por eso su pretensión de verdad debe quedar nivelada. También a la fe cristiana le ha tocado en suerte el igualamiento de todas las concepciones de fe, en ocasiones sin una reacción defensiva digna de mención. También nuestra propia historia, que nos ponen continuamente delante, nos paraliza.

La teología europea todavía debe aprender a ponerse a la altura de este reto. Nuestra teología todavía se ve paralizada, bien por ingenuidad política, bien por el narcisismo eclesial de unos simulacros de debate intrateológico. Pues el reto decisivo se le planteará a Europa sólo cuando empiece a crecer realmente desde el este y el oeste a la vez, y la autodestrucción de nuestro proyecto de vida no se pueda ya ocultar. A lo más tardar entonces tocará a su fin el puro pragmatismo tecnocrático de la lógica bursátil. También sobre la futura historia europea se encuentra escrita esta frase: "Si no creéis, no subsistiréis" (Is 7,9). Pero la fe presupone "metanoia". Esta palabra fundamental del Evangelio significa: ¡cambiad de modo de pensar! Y nunca fue la transformación radical del pensamiento más urgente que hoy. ¿Sere-mos capaces de ello?

Bibliografía (para elegir)

Colección: *Europa bauen*, Beck, Múnich.

Moore, R. I., *Die erste europäische Revolution. Gesellschaft und Kultur im Hochmittelalter*, Múnich 2001.

Le Goff, J., *Die Geburt Europas im Mittelalter*, Múnich 2004.

Rüegg, W. (ed.), *Geschichte der Universität in Europa Bd. 1-3*, Múnich 1993-2004.

Bergdolt, K., *Der Schwarze Tod in Europa. Die große Pest und das Ende des Mittelalters*, Múnich 2003.

Köpke, W. y Schmelz, B. (eds.), *Das gemeinsame Haus Europa. Handbuch zur europäischen Kulturgeschichte*, Museum für Völkerkunde Hamburg, Múnich 1999.

Rahner, H., *Abendland. Reden und Aufsätze*, Friburgo de Brisgovia 1966.

König, F. (cardenal) y Rahner, K. (eds.), *Europa. Horizonte der Hoffnung*, Graz 1983.

Siebenrock, R. A. (ed.), *Christliches Abendland – Ende oder Neuanfang?*, Theologische Trends 6, Thaur 1994.

(Traducido del alemán por José Pedro Tosaus Abadía)

Alberto Melloni *

IMÁGENES Y RETOS DE EUROPA
PARA LA IGLESIA:
UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA
SOBRE EL CATOLICISMO

Y

erra quien piensa que la presión vaticana en favor de la mención de las raíces cristianas de Europa en la Constitución constituye una novedad o una fijación: es el punto de llegada de un largo recorrido histórico, y el indicio de cómo percibe el Magisterio católico los problemas que le plantea la construcción de un espacio político de paz y trabajo en el continente.

* ALBERTO MELLONI es licenciado en Historia por la Universidad de Bolonia y doctor en Historia religiosa desde 1988. Ha sido profesor visitante del Departamento de Historia de la Universidad Católica de Friburgo (Suiza). Enseña en la Universidad de Roma (Roma 3) desde 1994: da cursos de Historia del cristianismo y de las religiones y, en el ciclo de doctorado, de Historia de la hagiografía cristiana. Es miembro del Instituto de Estudios Religiosos y pertenece a la Junta directiva de la Fundación Juan XXIII para los Estudios Religiosos (Bolonia, Italia). Desempeña la función de director de la Escuela para doctorandos y de director de la Biblioteca Dossetti. Perteneció al consejo editorial de *Cristianesimo nella storia*, y es miembro de varias asociaciones (Académie Internationale des sciences religieuses, Society for Medieval Canon Law, Association for Computers and Humanities). Ha estudiado la evolución de las teorías políticas y canonísticas en el siglo XIII (*Innocenzo IV. La concezione e l'esperienza della cristianità come regimen unius personae*, prefacio de B. Tierney, Génova 1990).

Ha publicado fuentes y estudios sobre Juan XXIII (A. G. Roncalli-Juan XXIII, *Il giornale dell'Anima*, Bolonia 1987; *Tra Istanbul, Atene e la guerra*. A. G. Roncalli vicario e delegato apostolico 1935-1944, Génova 1993; *La predicazione ad Istanbul*, Florencia 1994). Es el encargado de la edición italiana de la Historia del concilio Vaticano II dirigida por G. Alberigo, y editor de varios volúmenes de actas correspondientes a conferencias internacionales celebradas en Roma, Moscú, Bolonia y Estrasburgo (*L'alterità*, con Gianni La

I. Iglesia de Roma y construcción europea

La atención del catolicismo romano a la construcción europea es un dato constante de la segunda mitad del siglo XX¹. Desde que Winston Churchill reunió en La Haya en 1948 –año de nacimiento de *Pax Christi*– la primera asamblea europeísta, Pío XII envió a ella un representante suyo, y la idea de Jean Monnet de una comunidad “del carbón y del acero” como vehículo de integraciones más amplias encontró el apoyo de los dirigentes y de los diplomáticos católicos de Occidente². La creación del Consejo de Europa, un año después, y luego la adopción de la Convención europea sobre los derechos del hombre en 1950 encontraron respuesta positiva, aun cuando circunscrita al nacimiento de un Secretariado católico para los problemas europeos con sede en Estrasburgo³. La Comunidad europea de defensa, concebida con el tratado de 1952 y frustrada por el voto del parlamento francés en 1954, había recibido por otra parte la aprobación de *La Civiltà cattolica*⁴, la revista de la Compañía de Jesús previamente releída en Secretaría de Estado: era el “sí” oficioso del Vaticano a un acto que podía abrir el camino, como preconizaba el artículo 38 querido por Alcide De Gasperi, a una comunidad política. El papa Pacelli –que apoya el proyecto con el mensaje navideño de 1953– no dejará de dar apoyo a los tratados de Roma de 1957⁵,

Bella, Bolonia 1994; *Vatican II at Moscow*, Lovaina 1996; *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Bolonia 1997; *Experience and intermediate bodies at Vatican II*, Lovaina 1999; *I volti della fine del concilio*, Bolonia 2000).

Dirección: Via Crispi 6, I-42100 Reggio Emilia (Italia). Correos electrónicos: mlllrt@tin.it; Alberto.melloni@tin.it

¹ Para la fase anterior cf. M. Petricioli (ed.), *A missed Opportunity? 1922: the Construction of Europe*, Berna 1995.

² Cf. G. Audisio, *I fondatori dell'Europa unita secondo il progetto di Jean Monnet: Robert Schuman, Konrad Adenauer, Alcide De Gasperi*, Cantalupa 1999. D. Preda, *Sulla soglia dell'Unione. La vicenda della Comunità politica europea (1952-1954)*, Milán 1999. Cf. también D. Pasquinucci, “‘L'Osservatore Romano’ e le origini dell'integrazione europea”, en M. Mugnaini (ed.), *Stato, chiesa e relazioni internazionali*, Milán 2003, pp. 173-191.

³ Ch. de Montclos, “Le Saint-Siège et la construction de l'Europe”, en J.-B. D'Onorio (dir.), *Le Vatican et la politique européenne*, París 1994, pp. 85-105.

⁴ E. di Nolfo, “La Civiltà Cattolica e le scelte di fondo della politica estera italiana nel secondo dopoguerra”, en *Storia e politica*, Milán 1971, pp. 187ss.

⁵ Ph. Chenu, *Une Europe Vaticane? Entre le Plan Marshall et les Traités de Rome*, Bruselas 1990.

pero el clima político y el panorama humano de la dirigencia europea cambió en pocos años: Robert Schuman deja el Quai d'Orsay en 1953, De Gasperi muere en 1954, la desestalinización y la invasión de Hungría vuelven más indescifrable el panorama oriental. Además, al poco tiempo, el pontificado de Juan XXIII inicia una reconsideración del tradicional universalismo romano a la luz de las grandes aspiraciones a la paz y la descolonización que los congresos promovidos por el alcalde de Florencia, Giorgio La Pira, entre 1952 y 1957, habían preparado. En 1962, el fracaso del plan Fouchet para una Europa de los Estados a partir del núcleo franco-alemán y la crisis de Cuba, que había llevado al planeta al borde del holocausto nuclear⁶, venían a imponer planteamientos más amplios y ponían en jaque las dos estrategias vaticanas del decenio precedente... La línea de una Europa cristiana puesta como salvaguarda de la civilización occidental, y la de una unidad continental contra el comunismo⁷, se habían hecho la ilusión de que un nuevo régimen de cristiandad podría garantizar una paz que a su vez se estaba convirtiendo en posibilidad concreta gracias a la distensión y a la *Ostpolitik* vaticana –pese a la siniestra aparición del Muro de Berlín...–⁸. Sólo después de que el décimo aniversario de los tratados hace desfilar ante Pablo VI, en 1967, a los jefes de Estado europeos, vuelve la Santa Sede a manifestar un apoyo concreto a la política de la comunidad económica. El nombramiento en diciembre de 1970 de un nuncio ante la comunidad y de un observador especial en el Consejo de Europa ponen en marcha una relación directa entre la construcción europea y los centros de decisión romanos. No obstante, el Vaticano hizo suya al mismo tiempo la propuesta de los países del Pacto de Varsovia de celebrar una conferencia sobre la paz y la seguridad que verá precisamente a los hombres del pragmatismo de la *Ostpolitik* trabajar sobre el escenario europeo, trabajo concebido en ese momento como parte de una acción vaticana más amplia con miras a la distensión y culminado con la suscripción del acta de Helsinki de 1975⁹.

⁶ Cf. A. Melloni, *L'altra Roma. Politica e S. Sede durante il concilio Vaticano II (1959-1965)*, Bolonia 2000.

⁷ Chenaux, *Une Europe Vaticane?*, o. c., pp. 277-284.

⁸ Cf. A. Riccardi, "Antisovietismo e Ostpolitik della santa Sede da Benedetto XV a Paolo VI", en A. Melloni y M. Guasco (eds.), *Un diplomatico vaticano fra dopoguerra e Ostpolitik. Mons. Mario Cagna (1911-1986)*, Bolonia 2003, pp. 217-242.

⁹ H. Holtermann (ed.), *CSCE: from idea to institution. A bibliography*, Copenhague 1993; A. Carrascosa Coso, *La Santa Sede y la conferencia sobre la seguridad y la cooperación en Europa*, Cuenca 1990; además L.V. Ferraris,

II. El viraje decisivo de los años ochenta

Este recorrido, hecho de sucesivas correcciones de rumbo, entró en crisis cuando Juan Pablo II, elegido en 1978, afirma como fundamento de su visión geopolítica el rechazo de la división de Europa¹⁰. Ciertamente no se puede decir que el papado hubiese favorecido o aceptado con anterioridad el estado de cosas creado después de 1947: sin embargo, había considerado la división del continente como un hecho con el cual debía lidiar. Y tampoco se puede decir que Juan Pablo proponga una vía de superación de la escisión creada por el telón de acero: simplemente le niega plausibilidad. Lo hace en el discurso dirigido a la presidencia de la Comunidad en 1979, y después en el curso del primer viaje a Polonia, en 1979, donde afirma la unidad de la Europa cristiana, como si los prolongados esfuerzos en favor de una Europa pacífica que el papado había secundado entre dudas y esperanzas hubiesen sido formas de timidez respecto a una división “innatural”¹¹.

Los pacientes esfuerzos realizados por las 120 confesiones cristianas (entre las que no se encontraba la Iglesia de Roma) que habían dado vida en 1959 a la Conferencia de las Iglesias europeas (KEK, en su sigla alemana) creando enlaces y contactos entre cristianos del este y del oeste político, debían vérselas de golpe con la debilidad y la fuerza de una “visión”. Hasta aquel momento, la KEK había sido bastante más prudente que la Iglesia católica a la hora de dialogar con la Europa en construcción¹², pero no podía dejar de tener en cuenta esa voz del “Occidente arrebatado” que hablaba en nombre del Oriente. La misma asamblea de presidentes de las conferencias episcopales europeas, que en 1971 había aprobado en St. Gallen la creación del Consejo de las conferencias episcopales de Europa (CCEE), reunido por primera vez en Chantilly en 1978¹³, parecía una pobre réplica de los órganos de negociado que connotaban el euro-peísmo: y lo mismo que ese modo de discutir se daba objetivos visibles sólo en la proximidad de las consultas electorales, así la Iglesia

“Italia e santa Sede alla Conferenza di Helsinki (1972-1975): considerazioni sui possibili parallelismi”, en *Stato, chiesa e relazioni internazionali*, op. cit., pp. 271-287.

¹⁰ Los discursos de Juan Pablo II se pueden encontrar inmediatamente por orden cronológico en los volúmenes de *Enseñanzas* o en el sitio vatican.va.

¹¹ A. Riccardi, *Governo carismatico, 25 anni di pontificato*, Milán 2003.

¹² Hasta 1989 la KEK no abrirá un diálogo con la Comisión europea.

¹³ Ch. Thiede, *Bischöfe-kollegial für Europa. CCEE im Dienst einer sozial-etisch konkretisierten Evangelisierung*, Münster 1991.

católica lanzaba una pequeña comisión (la COMECE) para acompañar las elecciones parlamentarias de 1979¹⁴.

III. Las imágenes del Papa para Europa

El discurso de Juan Pablo II sobre una sola Europa cristiana pone en el centro del proceso de acercamiento/distanciamiento entre la naciente comunidad política y la Iglesia católica la fuerza de las imágenes. Termina entre paréntesis la Iglesia con el peso de su historia¹⁵, el reto teológico planteado desde el final del sueño de cristiandad¹⁶, la búsqueda de argumentos conceptualmente elaborados¹⁷, la hipótesis de que se debe elaborar teológicamente la relación entre el inicio del proceso de unificación europea y la culpa de la Segunda Guerra Mundial y del holocausto...¹⁸ Son las imágenes las que se imponen, con una secuencia ligada al desarrollo de la historia de la Unión, pero también combinándose entre sí. En el estado actual de las fuentes, en espera de un *Enchiridion Europae*, que quizá resulte pleonástico debido a las ediciones digitales del magisterio pontificio..., se pueden evocar las más importantes.

Y entre las imágenes tiene una función originaria la retoma de la *Europa cristiana*: usada en Gniezno en 1979, depende del mito de la cristiandad elaborado por la teología de la restauración y retomado en la cultura católica de los años treinta del siglo XX¹⁹; contra la modernidad, el sueño de la *christianitas* propugna un modelo "ideal" de sociedad que encuentra la prosperidad y la paz en la dócil recepción de los principios fundantes de la vida de manos de la autoridad

¹⁴ Desde 1976 funcionaba un *Servicio de informaciones* para la Europa católica que, desde 1979, con aval vaticano se convierte en "COMECE" y hace de puente de unión para los partidos católicos presentes en esa asamblea (las citas principales en LTthK s.v. *Europa/Kirchliche Strukturen*).

¹⁵ De ello he tratado en mi artículo "L'Europa delle religioni", *Il Mulino* 51 (2002/6), nº 404, pp. 1057-1066.

¹⁶ P. Hünermann (ed.), *Das neue Europa. Herausforderung für Kirche und Theologie*, Friburgo de Brisgovia 1993.

¹⁷ P.ej. de J. Ratzinger, *Christliche Glaube und Europa*, Múnich 1981, y del mismo cardenal Ratzinger, *Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage v. Kirche und Welt*, Friburgo de Brisgovia 1991.

¹⁸ D. Dietrich, *God and humanity in Auschwitz: Jewish-Christian relations and sanctioned murder*, New Brunswich 1995.

¹⁹ P. Scoppola, *La "nuova cristianità" perduta*, Roma 1985.

eclesiástica. Querido para los dirigentes de los partidos católicos de la posguerra europea²⁰, este mito no había resistido la experiencia de la secularización y había quedado de hecho superado por las experiencias y por las concepciones eclesiológicas del Vaticano II²¹: la idea de una Europa cristiana del pasado propone una referencia cuya actualización queda sin definir salvo en un punto, a saber, la imposibilidad de identificar la Iglesia con Occidente. Aunque con una línea política más descaradamente anticomunista que la seguida en el pasado reciente²², la Iglesia wojtyliana no se siente obligada a una relación privilegiada con los Estados Unidos, como en cambio era indispensable, por diversos motivos, para el Fanar²³.

En 1987 –en la encíclica *Redemptoris Mater*– Juan Pablo II empieza a utilizar con frecuencia otra imagen, la de los *dos pulmones*. Había sido un poeta ruso que vivió en Roma entre 1924 y 1949, Vjaceslav Ivanov, quien había acuñado la imagen de una Iglesia una, destinada fisiológicamente a respirar con el pulmón occidental y con el oriental, separados desde hacía demasiado tiempo²⁴. Pero esta imagen, ligada a la división confesional de la Iglesia y portadora de un mensaje ecuménico, se carga de un nuevo significado político, que pone sus miras no tanto (o no sólo) en la construcción de un espacio político común en Europa, sino más bien en la superación de su división en bloques.

La misma suerte correrá también la expresión de De Gaulle sobre la extensión de Europa, *desde el Atlántico hasta los Urales*, que Juan Pablo II hará suya desde el discurso de Spira del 4 de mayo de 1987: la fórmula, que en la visión del estadista quería compensar el desequilibrio de la política europea hacia el lado atlántico, fue utilizada por el Papa poco después de que la votación del proyecto de Unión Europea

²⁰ A. Giovagnoli, *Le premesse della ricostruzione: tradizione e modernità nella classe dirigente del dopoguerra*, Milán 1982; P. Scoppola y F. Traniello (eds.), *I cattolici tra fascismo e democrazia*, Bolonia 1975; G. R. Horn, *Left Catholicism: Catholics and society in Western Europe at the point of liberation, 1943-1955*, ed. por G.-R. Horn, Lovaina 2001.

²¹ G. Bottoni (ed.), *Fine de la cristianità Il cristianesimo tra religione civile e testimonianza evangelica*, Bolonia 2002.

²² Cf. A. Riccardi, *Il Vaticano e Mosca 1940-1990*, Roma-Bari 1992.

²³ Para la elección de Atenágoras como patriarca, y sobre su línea de actuación, cf. E. di Nolfo, *Il Vaticano e gli Stati Uniti. Dalle carte di Myron Taylor*, Milán 1978, y V. Martano, *Athenagoras il patriarca (1886-1972). Un cristiano fra crisi della coabitazione e utopia ecumenica*, Bolonia 1996.

²⁴ Sobre su figura, cf. las actas del congreso *Russia e Europa (Roma, 28 Ottobre-1 Novembre 2001)*, *L'Europa nello specchio della prima emigrazione russa*.

en la asamblea de la comunidad en febrero de 1984 hubiera abierto las puertas a la creación del mercado único y hubiera aprobado la precedencia del proyecto económico sobre el político. Para el Papa, dicha fórmula reflejaba la vocación de Europa a alcanzar las dimensiones que le estaban destinadas por la geografía y más aún por la historia, como dijo ante el Parlamento europeo el 11 de octubre de 1988.

Entre las imágenes que el discurso católico toma prestadas se cuenta la fórmula lanzada por Leónidas Breznev en Bonn en 1981: la *casa común europea*, en la cual se garantiza la paz y la seguridad siguiendo las líneas de estabilidad fijadas en Helsinki: dicha fórmula se convierte en parte del Magisterio pontificio, en instrumento de diálogo con Mijail Gorbachov y, sobre todo, en cifra de una Europa en la cual la Unión es sólo uno de los muchos telones de fondo posibles.

El caleidoscopio de las imágenes, de hecho, dice que más que en la perspectiva de la “Unión” (la fórmula es de Pompidou, 1972), la Roma del papa Wojtyła piensa en la exigencia de superar la escisión de la guerra fría y de devolver a los pueblos al diálogo con los demás pueblos, a las naciones, a la relación con las naciones –a la espera de ver cómo y cuándo cambiará el cuadro político–. No es una prudencia inédita: el regreso pacífico a la democracia en Portugal, Grecia y España a mediados de los años setenta tampoco había tenido repercusiones inmediatas sobre el modo en que la Santa Sede miraba a Europa y a sus fracturas; y la democratización del Este, de la cual la revolución polaca de *Solidarnosc* parecía el anuncio, no entrañaba, pues, para la Iglesia la exigencia de hacer una contribución más directa que no fuera la de la producción de figuras de referencia.

Más allá de las recomendaciones expresadas por el papa en las visitas y en los aniversarios europeos de mayor peso²⁵, el primer enunciado programático que llega a la fibra sensible del catolicismo europeo es el acuñado en la jornada de la juventud de Compostela de agosto de 1988... y es el eslogan de la nueva evangelización. Concebida en vísperas del colapso soviético, esta visión no de Europa, sino de sus necesidades, se convertirá en *leitmotiv* de la predicación católica, con debilidades y contradicciones notorias²⁶: pero en el

²⁵ Según De Montclos, *Le Saint-Siège et la construction de l'Europe, o. c.*, pp. 96-99, las directrices romanas de los años noventa giran en torno a cuatro puntos: el rechazo a reducir el ciudadano a consumidor, la desconfianza hacia el uso de la libertad individual, la crítica al modelo social dominante y el respeto a las identidades nacionales.

²⁶ Cf. R. Luneau (ed.), *Le rêve de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne?*, París 1989.

marco europeo tiene un significado más fuerte, ya que, pese al gran empeño en las citas ecuménicas desde Basilea en adelante, es evidente que esa fórmula no dejaba espacio para reconocer el proceso pacífico que había resuelto la guerra fría, y en cambio proponía un catolicismo en estado de movilización permanente como terapia para un continente enfermo de secularismo.

IV. La batalla sobre las raíces

Sin embargo, en el momento en que, entre los tratados de Maasticht (1992) y la carta de Niza (2001), se puso en marcha el proceso constitucional de la UE²⁷, fue una imagen nueva la que se impuso en la comunicación pública: la de las raíces. Si en una primera fase el papa había planteado el problema de la mención de Dios en el acto fundacional de la sociedad europea (una *memoria Dei*, apreciada también en la teología luterana)²⁸, desde el año 2000 la expresión *raíces cristianas*, o la de *raíces judeo-cristianas*, se ha invocado como bandera con la cual medir la docilidad de los países, de los partidos y de los políticos ante una petición perfectamente legítima de la Santa Sede, afirmada cada vez con mayor intensidad a finales del 2003²⁹.

Los juicios sobre el contenido y las formas de este *debate* no han sido unánimes. Para muchos, la mención de una herencia “cristiana” (*sic et simpliciter*) es una verdad obvia, más que un *casus belli*; y resulta difícil sostener que en un elenco de tradiciones que no se olvida de Tucídides se deba pasar por alto el cristianismo griego, latino, árabe y eslavo. Otros, sin embargo, han observado con razón que la reivindicación de ver superpuestas en la Constitución Europa y cristiandad acababa por resucitar un mito aprovechado ampliamente por el tradicional antisemitismo cristiano. Y siguiendo este camino se ha acabado por

²⁷ Para la tentativa de hacer una Constitución europea en el marco de la Comunidad europea de defensa, cf. N. Antonetti, *I progetti costituzionali europei: caratteri storici e istituzionali (1953-1994)*, y L. Violini, “La Costituzione europea fra passato e presente”, en U. de Siervo (ed.), *Costituzionalizzare l’Europa ieri ed oggi*, Bologna 2001, pp. 23-70 y 71-104.

²⁸ Para la idea de invocar el derecho divino como fundamento de soluciones políticas diversas en Grocio, cf. J.-L. Blaquart, “Le politique et le religieux dans l’évolution de l’Europe: une histoire plurielle, un avenir commun?”, *Revue d’éthique et de théologie moral, Le Supplément* n° 226 (2003) 7-13 y otras diversas referencias en el cuaderno dedicado a *Degré de modernité des états en Europe*, a cargo de J.-P. Durand.

²⁹ Para la ráfaga de discursos papales a los embajadores europeos ante la Santa Sede, cf. DC 85 (2003)/2283.

hablar de raíces judeo-cristianas, con un guión que, no obstante, alarma aún más, pues permite suponer la absorción de un término en el otro, exactamente como en la teología sustitutiva del antisemitismo “clásico”. Ciertamente no era ésta la intención del magisterio católico (en los discursos de Juan Pablo II y en la exhortación apostólica *Ecclesia in Europa* de junio de 2003 se utilizaba esta fórmula); sin embargo, resultaba evidente que una fórmula respetuosa de las diversas identidades debía decir, entonces, “judía y cristiana”, lo cual, empero, hacía injusticia a la larga presencia islámica en la Península ibérica, Sicilia y los Balcanes, cuya omisión no quedaría justificada...

No es fácil salir de este laberinto, pero tampoco era obligatorio entrar en él. En algún momento pareció que lo que más preocupaba era la estabilidad del Tratado de Letrán de 1929, que según pensaban algunos se debía garantizar con un concordato europeo (así lo manifestó mons. Migliore, entonces en Secretaría de Estado³⁰). Más en general, muchos han sido los temas –la opción sobre la guerra, la libertad de conciencia³¹, los derechos religiosos³² y las perspectivas de integración interreligiosa³³, la reconsideración del carácter laico del Estado...³⁴– sobre los cuales los católicos se han sentido verdaderamente interpelados durante el debate de la Convención de Giscard. En cambio, una vez encajado con satisfacción contenida el principio de diálogo “estructurado” entre religiones y Europa³⁵, la Iglesia cató-

³⁰ La petición fue hecha por mons. Migliore en el coloquio *La situazione delle Chiese e delle comunità religiose nell'UE e gli obblighi degli Stati membri: presente e futuro*, Congreso de Perugia del 21-23 de marzo de 2002, promovido por G. Barberini. Cf. F. Margiotta Broglio, “Ancora sulle origini dell'art. 7 della Costituzione: un progetto de Jacques Maritain per l'internazionalizzazione dei Patti Lateranensi e propositi della Santa Sede per l'ampliamento della Città del Vaticano (1944-1948)”, en *Studi in onore di Lorenzo Spinelli*, I, Módena 1989, pp. 851-866.

³¹ “Conscience oblige. Entretien avec Claude Geffré”, en C. Sahel (ed.), *La tolérance. Pour une humanisme hérétique*, París 1993, pp. 55-70.

³² Cf. S. Ferrari y I. C. Ibán, *Diritto e religione in Europa occidentale*, Bologna 1997, y A. Canavero y J.-D. Durand, *Il fattore religioso nell'integrazione europea*, Milán 1999.

³³ J. Dore (dir.), *Le christianisme vis-à-vis des religions*, Namur 1997, y F. Boespflug (ed.), *Assise, dix ans après*, París 1996.

³⁴ Es la tesis de E. Poulat, *Liberté – Laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, París 1988, y *La solution laïque et ses problèmes*, París 1997.

³⁵ En 1978, un grupo de laicos europeístas (Philip, Rey y el filósofo suizo de Rougemont) crea en Bruselas una instancia de representación anglicano-

lica se ha parado a pedir con insistencia que la fórmula de las raíces quede constitucionalizada, aun a costa de promover a la dignidad de paladines propios a improbables caballeros.

V. La Europa de la cohabitación interreligiosa

El resultado de la presión vaticana sobre el texto de la Constitución³⁶ sigue siendo incierto y en cualquier caso está expuesto a coyunturas ocasionales (como la del velo en Francia, que regalará al fundamentalismo islámico una bandera de bajo costo y volverá a encrespar los ánimos sobre los principios del laicismo³⁷). Sin embargo, precisamente la discusión sobre las raíces ha documentado cómo el proceso de unión, ampliación y constitucionalización de Europa plantea problemas nuevos a las religiones, a las Iglesias y también al catolicismo romano, problemas que interpelan de cara al futuro.

La Europa construida por los Estados con la benévola neutralidad de las Iglesias ha creado de hecho una situación de cohabitación totalmente nueva. Es distinta de la cohabitación del Imperio otomano, que se dirigía a desiguales; es distinta de los sistemas de tolerancia y laicismo de la Europa moderna, que regulaban la vecindad pacífica entre un número muy limitado de sujetos; es distinta del modelo estadounidense de separación conjugada con un sentido de la *civil religion* anclado en la figura genérica de Dios. Europa, en cambio, se ha revelado como un espacio de cohabitación entre credos, agnosticismos y ateísmos que durante siglos crecieron en espacios separados y luego, de improviso, se han visto expuestos a las prioridades y a las desconfianzas del otro, y ello fuera del marco del ecumenismo o del diálogo interreligioso³⁸. Así, el recorrido católico se debe medir con una orto-

protestante, la *EECCS – European Ecumenical Commission for Church and Society*; trasladada a Estrasburgo en 1986, la EECCS pondrá en marcha desde 1990 un “diálogo estructurado” con la Comisión que se convertirá en la reivindicación de todas las Iglesias.

³⁶ Cf. Valéry Giscard d’Estaing présente “La Constitution pour l’Europe”, Fondation Maurice Schuman, París 2003.

³⁷ Sobre la regresión de la guerra santa véase el optimismo de G. Kepel, *Jihad: expansion et déclin de l’islamisme*, París 2000. Abdel Salam Sidahmed y Anoushiravan Ehteshami (eds.), *Islamic fundamentalism*, Boulder (Colorado) 1996.

³⁸ Los organismos ecuménicos no sirven para esto: hasta 1999 no abre el WCC de Ginebra un *European Desk*. Sobre el diálogo cf. G. Ruggieri, “Pluralismo religioso: da motivo di conflitto a speranza di pace”, en *Conflitti vio-*

doxia más cautelosa³⁹, que –por ejemplo– en la ampliación hacia Turquía siente una preocupación estratégica y una incertidumbre respecto a la condición jurídica del patriarca ecuménico que los demás no comparten; la tradicional desconfianza protestante hacia el europeísmo se entrelaza con una estructura más madura de representación⁴⁰.

VI. Las repercusiones de la UE en el catolicismo

Sin embargo, el hecho de la UE abre la puerta a problemas complejos no sólo en la relación entre las Iglesias, sino también dentro de las Iglesias. En este aspecto, la Iglesia católica está afrontando tres, todos ellos muy delicados.

En primer lugar, el catolicismo tiene el problema de conjugar el papel de la Santa Sede y el de los organismos episcopales. Es como si se volviera a plantear a escala europea una contradicción que ya se vive a escala nacional en Italia: aquí, donde el Papa es primado, ha sido la diplomacia pontificia la que ha negociado en los concordatos el régimen jurídico público de la conferencia episcopal; y aquí, donde el Papa es primado, la conferencia es menos protagonista, precisamente para no hacer sombra al pontífice. A escala europea, este nudo sigue enteramente sin deshacer. De hecho, si las conferencias episcopales de la UE dieran vida a una conferencia única, con un presidente (¿elegido como en todo el mundo o nombrado por el Papa, como en Italia?), las

lenza pace: sfida alle religioni. Atti della XXXVII Sessione di formazione ecumenica. Chianciano Terme, 22-29 luglio 2000, a cargo del Segretariato Attività ecumeniche, Milán 2001, pp. 23-40.

³⁹ Sólo desde el año 2000 representa Admantios de Reghion ante la Comisión al patriarca ecuménico de Constantinopla, quien con el ingreso de Turquía en la Unión romperá 550 años de aislamiento. El patriarcado de Moscú trasladó en 2002 de Inglaterra a Bruselas al metropolitano Ilarion Alfeev como delegado del patriarca de Moscú. Cf. V. Makrdides, “Le rôle de l’orthodoxie dans la formation de l’antieuropéanisme et l’antioccidentalisme grecs”, en G. Vincent y J.-P. Willaime, *Religions et transformations de l’Europe*, Estrasburgo 1993, pp. 103-116.

⁴⁰ Desde 1948 hasta 1969, la EKD [= Iglesia evangélica en Alemania] representa en su seno también a la Alemania oriental; en el Consejo Ecuménico de las Iglesias, un grupo presidido por André Philip, jefe de la delegación francesa en la CEE desde 1949 hasta 1951, trabaja en un documento sobre *La responsabilité chrétienne dans la collaboration européenne* (1950), que no vence la desconfianza de la que son portadores ortodoxos y protestantes. Cf. F. G. Dreyfuss, “Le protestantisme contre l’Europe”, en Vincent y Willaime, *Religions et transformations de l’Europe*, o. c., pp. 127-141.

estructuras mismas del gobierno eclesiástico romano deberían reconsiderar completamente su papel y su función propios. No cabe pensar que las decisiones tomadas por una asamblea episcopal con un número dos veces mayor de miembros que el concilio de Trento puedan ser supervisadas o invalidadas por los consultores de las congregaciones de la curia romana según las mismas modalidades hoy en vigor, o que en los nombramientos episcopales estos cuerpos intermedios no tengan relevancia alguna. Por otro lado, una conferencia que se limitase a formar aureola o camarilla en torno al magisterio pontificio acabaría por empobrecer la autoridad y el testimonio de la Iglesia.

En segundo lugar, la función petrina, obligada por la reciente historia de la Unión a expresarse en el mismo espacio político donde resuena la voz de los patriarcas, de las comuniones y de las federaciones de Iglesias, deberá encontrar nuevos registros de catolicidad. Aquella universalidad que el Vaticano I pensaba en términos de jurisdicción se convierte ahora en una exigencia espiritual y cultural, para evitar que el papado, y con él el catolicismo, se encuentren de nuevo aprisionados por una hegemonía europea. El pluralismo de las Iglesias del cual el Vaticano II fue epifanía, y los viajes de Juan Pablo II confirmación, ya no se podrá embutir dentro de los pequeños recipientes de la cultura occidental y de las mentalidades europeas, poco importa que éstas sean las más avanzadas o las más atrasadas⁴¹.

Por el contrario, las experiencias sinodales continentales –practicadas durante el pontificado de Juan Pablo II con profusión y en formas todavía humillantes para la dignidad de los obispos– deberán responder al reto de los modelos europeos con capacidad de decisión, formados por organismos responsables y adultos cuya carencia se sintió cuando –por poner un ejemplo– el compromiso de Juan Pablo II contra la guerra de Iraq no tuvo como apoyo o como interlocutor una voz del episcopado europeo digna de este nombre, sino una cascada de adhesiones o distingos extemporáneos.

La mención de las raíces cristianas de Europa en la futura Constitución sólo es, por tanto, una tesela dentro de un gran mosaico de problemas: que llegue o no a producirse no modificará la parte más sensible de un cuadro que, en lo tocante a re-pensar Europa, sigue todavía enteramente por pensar.

(Traducido del italiano por José Pedro Tosaus Abadía)

⁴¹ A propósito de esto merecería un amplio estudio la disensión provocada en la comunión anglicana en relación con la consagración episcopal de homosexuales, que ha visto decantarse a favor a las Iglesias norteamericanas y en contra a las de Nigeria.

LA “NUEVA” EUROPA: UN GESTO ESPIRITUAL

La hipótesis fundamental de este artículo es que en la identidad europea existe un aspecto espiritual y religioso. Pero, aunque especialmente los católicos y sus organizaciones suelen hacer hincapié en el origen cristiano de Europa;

* ERIK BORGMAN (Dr. E.P.N.M.) nació en Amsterdam en 1957, casado, padre de dos hijas y laico dominico. De 1976 a 1984 estudió Teología y Filosofía en la Universidad Católica de Nimega, donde se doctoró en 1990 con una investigación sobre el significado de las distintas variantes de la Teología de la Liberación en la teología universitaria: *Sporen van de bevrijdende God*, Kok, Kampen 1990. De 1989 a 2003 ha estado al servicio de los dominicos holandeses para investigar el contexto histórico y el significado actual de la Teología de Edward Schillebeeckx, lo que concluyó en *Edward Schillebeeckx: een theoloog in zijn geschiedenis*. Deel I: *Een katholieke cultuurtheologie (1914-1965)*, Nelissen, Baarn 1999 (trad. ing.: *Edward Schillebeeckx: a Theologian in his History. Part I: A Catholic Theology of Culture (1914-1965)*, Continuum, Londres-Nueva York 2003). Desde 2001 es coordinador de la sección de Teología y Humanidades del Instituto Heyendaal de la Universidad Católica de Nimega, un instituto de investigación teológica interdisciplinar, ciencia y cultura. Su investigación actual se centra sobre todo en el significado cultural y social de la religión, la fe cristiana y la teología, y el significado religioso y teológico de la cultura contemporánea. A este respecto ha publicado varios artículos científicos y de divulgación, la colección de ensayos *Alexamenos aanbidt zijn God*, De Horstink, Zoetermeer 1994, y *Dominicaanse spiritualiteit: Een verkenning*, Tijdschrift voor Geestelijk Leven, Leuven-Berg en Dal 2000; trad. ing.: *Dominican Spirituality: An Exploration*, Continuum, Londres-Nueva York 2002. Es Presidente del International Society for Religion, Literature and Culture, Secretario de Redacción de *Tijdschrift voor Theologie* y miembro del Consejo de Dirección de *Concilium*.

aunque los padres fundadores, allá por los años cincuenta del siglo XX, Konrad Adenauer (Alemania), Alcide De Gaspari (Italia) y Robert Schuman (Francia) eran católicos; aunque el tratado de formación de la Comunidad Económica Europea de 1957 fue firmado en Roma y los signatarios visitaron al papa Pío XII; y aunque hubo insistentes conjeturas sobre si la nueva Europa era una resurrección del Sacro Imperio romano, la Europa moderna es un proyecto secular. La trascendencia religiosa de la Europa moderna se ha de encontrar en su misma índole secular. Tal vez incluir la palabra “Dios” en la futura Constitución europea sería algo bueno, como defienden algunos, pero no como recuerdo del origen religioso de valores que más tarde quedaron secularizados en las culturas europeas. Hacer referencia a Dios significa, más bien, reconocer que todo proyecto humano es una respuesta a una oportunidad previamente dada y que lo que se realiza nunca iguala a lo que se debiera realizar. La palabra “Dios” es un recordatorio del hecho de que ninguna cultura llega a realizar nunca la vida verdaderamente buena, pero siempre podemos esperar nuevas oportunidades de más humanización.

La misión de hacer caducas las misiones

Recientemente, en la discusión sobre la estrategia posterior al 11 de septiembre para detener el terrorismo y sobre la legitimidad de emprender una guerra preventiva en Iraq, la identidad espiritual de Europa se convirtió inesperadamente en tema de debate. Haciendo una analogía con una visión estereotipada sobre las diferencias por razón de género compendiada en el título de un libro, *Los hombres son de Marte, las mujeres de Venus*, el analista político estadounidense Robert Kagan afirmó que los estadounidenses son de Marte y los europeos de Venus¹. Estereotipos de género aparte, a Kagan le parece que, mientras que los estadounidenses son, según él, plenamente conscientes del hecho de que viven en el mundo que Thomas

Dirección: Heyendaal Instituut, Erasmusplein 1, 6525 HT Nijmegen (Países Bajos). Correos electrónicos: E.Borgman@hey.kun.nl; Borgman-VanLeusden@hetnet.nl

¹ Robert Kagan, “Power and Weakness”, *Polity Review* (junio 2002); id., *Of Paradise and Power: America and Europe in the New World Order*, Knopf, Nueva York 2003. Cf. John Gray, *Men are from Mars, Women are from Venus: A Practical Guide for Improving Communication and Getting What You Want in Your Relationship*, Thorsons, Londres 1997 [trad. esp.: *Los hombres son de Marte, las mujeres son de Venus*, Círculo de Lectores, Barcelona 1994].

Hobbes describió como consistente en una guerra de todos contra todos en la cual sólo la fuerza y la violencia pueden imponer algún orden, los europeos viven en su propio continente la visión de Immanuel Kant de paz perpetua en la cual la fuerza queda equilibrada por el derecho, y el interés personal ilustrado restringe la tendencia a metas irracionales y el uso de una fuerza excesiva para alcanzarlas. Por un lado, Kagan señala que la estrategia de Europa es realista para un continente militarmente débil. Por otro lado afirma que, al haberse acostumbrado a una relativa paz, Europa ha perdido de vista el hecho de que su tranquilidad sigue siendo excepcional. En todos los demás lugares impera la ley de la jungla.

Lo que Kagan y colegas suyos de ideas afines parecen olvidar es que la estrategia de Europa en asuntos internacionales nació como respuesta a un mundo hobbesiano de violencia incontrolable y recurrente. La Europa construida desde finales de los años cuarenta del siglo XX es un intento de impedir la violencia mediante un interés compartido y una solidaridad concreta entre antiguos enemigos. El revolucionario descubrimiento espiritual de la nueva Europa estriba en su conciencia implícita de que ha surgido de las ruinas de un cúmulo de ideologías: fascismo y antisemitismo, comunismo y anti-comunismo. La nueva Europa que tomó forma por primera vez en 1952 con el establecimiento de la Comunidad Europea del Carbón y del Acero nació de la experiencia de que "todo el que empuña la espada a espada morirá" (Mt 26,52). Evitar la violencia redundaba en beneficio de todos, y la mejor manera de evitarla es convertirla en una opción menos viable.

Los orígenes de la Unión Europea tal como hoy la conocemos fueron, pues, absolutamente pragmáticos en cada una de sus fases. Nunca hubo un plan general que sólo necesitara de una puesta en práctica; más bien se aprovecharon las oportunidades de potenciar la integración cuando éstas se presentaban. Nuevos acuerdos y nuevos tratados crearon nuevos hechos y situaciones, y con cada circunstancia nueva la discusión avanzaba: ¿cuál podría ser el paso siguiente?² Recientemente ha habido quejas de que Europa carece de una visión a largo plazo, de una clara conciencia de su misión interior y exterior. El ex presidente de la Comisión Europea Jacques Delors ha declarado de manera repetida y elocuente que debemos "dar un alma a Europa,

² Para explicaciones de la historia de la unificación europea, cf. Alan S. Milward, *The European Rescue of the Nation-State*, University of California Press, Berkeley 1992; A. Moravcsik, *The Choice for Europe: Social Purpose and State Power from Messina to Maastricht*, Cornell University Press, Ithaca 1998.

darle espiritualidad y significado". Aunque Delors tiene razón, se debe reconocer igualmente que la Comunidad Europea es el resultado de un proceso que comenzó con el abandono de visiones utópicas cuya puesta en práctica requería el uso de la violencia. El único propósito de la nueva Europa era hacer caducas las misiones belicosas al establecer procesos formales de toma de decisión y burocracias... Si Europa tiene un alma, una espiritualidad y un significado, como creo que los tiene, están encerrados en esa actitud pragmática.

Solidaridad de destino

Irónicamente, un buen ejemplo de lo que yo considero un acto típicamente neo-europeo fue obra de una estadounidense. En el verano de 1993, Bosnia, situada en la antigua Yugoslavia, era zona de guerra, y Sarajevo se encontraba asediada. Fue entonces cuando la escritora, crítica literaria y directora estadounidense Susan Sontag puso allí en escena una producción de *Esperando a Godot*, de Samuel Becket, con actores locales. La representación se convirtió en un acontecimiento litúrgico, al modo de una tragedia clásica griega. La desesperación y el miedo de la gente de Sarajevo, su sensación de estar perdidos y abandonados, se vieron expresados y representados por los actores que hacían el papel de Vladimir y Estragón en su interminable espera del misterioso Godot, que siempre venía pero nunca llegaba.

Recordando aquello, Sontag escribió:

“Creo que fue al final de [la tercera] representación –el miércoles, 18 de agosto a las dos de la tarde–, durante el largo y trágico silencio de los Vladimires y los Estragones [Sontag había dividido los personajes fundamentales de Becket en diferentes papeles, para posibilitar que hubiera más actores en la obra (Nota del autor)] que sigue al anuncio hecho por el mensajero de que el señor Godot no va a venir hoy, pero vendrá ciertamente mañana, cuando las lágrimas empezaron a escocerme en los ojos. Velibor [uno de los actores (Nota del autor)] estaba llorando también. Nadie del público emitió un solo sonido”³.

En Sarajevo, *Esperando a Godot* creó el consuelo extraño, pero real, de ser inconsolables juntos, de mantenerse juntos para aguardar un verdadero consuelo y de caer en la cuenta de que, mientras uno

³ Susan Sontag, *Where the Stress Falls: Essays*, Jonathan Cape, Londres 2002, pp. 299-322: “Waiting for Godot in Sarajevo”, aquí p. 322 [¿trad. esp.: *Ante el dolor de los demás*, Alfaguara-Santillana, Madrid 2003?].

espere junto a otros, no está absolutamente abandonado en medio del abandono. A mi modo de ver, esto guarda una estrecha relación con lo que la tradición cristiana expresa el Viernes Santo y con su creencia de que Jesucristo, "siendo de condición divina, no consideró como presa codiciable el ser igual a Dios, sino que se despojó.... naciendo semejante a los seres humanos..., [y] se humilló haciéndose obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz" (Flp 2,6-8). No estar solo en el desamparo supone una vida más allá del desamparo. La solidaridad con la gente amenazada por la violencia hasta el punto de sufrir una muerte de cruz es la expresión definitiva de la esperanza para este mundo lleno de cruces⁴.

Aunque la atención pública se centró casi exclusivamente en su aspecto militar, las guerras en la antigua Yugoslavia fueron una prueba muy importante para la Unión Europea desde el punto de vista espiritual, especialmente. La Unión no superó dicha prueba, no tanto porque fuera incapaz de detener la violencia y necesitara una vez más que Estados Unidos le pusiera en orden su caótica situación –como llegaron a verlo después los estadounidenses y muchos importantes comentaristas europeos–, sino porque no trató los asesinatos, las deportaciones ni las matanzas como problemas propios, como preguntas a las que tenía que responder, como una situación en la cual estaba ineludiblemente implicada. Fue un fracaso espiritual como cualquier otro.

Durante un breve período de tiempo, el gobierno holandés fue una excepción. En 1994 envió un batallón a defender Srebrenica (Bosnia), declarada *zona segura* por las Naciones Unidas y encomendada a fuerzas encargadas del mantenimiento de la paz. Durante los acontecimientos que condujeron finalmente a la caída del enclave en julio de 1995, la idea de "solidaridad de destino" (en holandés *lotsverbondenheid*) se convirtió en la expresión semioficial que expresaba el principio básico de la línea de conducta holandesa en Srebrenica. Creo que "solidaridad de destino" se puede considerar una expresión bastante exacta del "alma" de la mejor Europa posterior a la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, en esa situación, la eficacia de dicho principio resultó limitada. El 11 de julio de 1995, el gobierno holandés declaró oficialmente la solidaridad de la unidad holandesa conocida como *Dutchbat* con el destino de los musulmanes de Srebrenica. Juntos fueron sitiados por los serbios, y las fuerzas militares holandesas tomaron el acuerdo de permanecer en su incierta situación mien-

⁴ Cf. David Toole, *Waiting for Godot in Sarajevo: Theological Reflections on Nihilism, Tragedy, and Apocalypse*, SCM Press, Londres 2001 (1998).

tras el destino de los musulmanes resultara incierto. Sin embargo, el 13 de julio la *Dutchbat* despachó a los musulmanes que habían buscado protección en sus barracones y dejó Srebrenica para salvarse, plenamente consciente de que las vidas, especialmente de los hombres y muchachos musulmanes, estaban en peligro. De hecho, se mató a miles de ellos.

Hubo entonces en Holanda una discusión intensa sobre qué falló y a quién había que culpar. En abril de 2002, después de que se publicara un informe oficial sobre el asunto, el gobierno holandés cayó debido a "Srebrenica". Sin embargo, el informe (de tres volúmenes y casi 3.400 páginas) se centraba ante todo en la cuestión de si las tropas debían haber sido enviadas a ese enclave. ¿Qué falló en el proceso de toma de decisiones y cómo se podían evitar situaciones parecidas en el futuro?⁵ La lección que se sacó fue que había que tener más cuidado en no enviar tropas holandesas a situaciones en las que su misión y su mandato fueran poco claros. De hecho, esto supone perder el principio de "solidaridad de destino", donde los resultados son, por definición, poco claros.

Desarrollo económico: de medio a fin

Todavía es posible entender la historia reciente de Europa como un descubrimiento gradual de la necesidad y consecuencias de la idea de "solidaridad de destino", por deficiente que haya sido su puesta en práctica. La Comunidad Europea fue establecida en medio de las ruinas de la Segunda Guerra Mundial mediante la aceptación de la ruinoso situación económica, política, e incluso moral, como una herencia colectiva.

Esto no equivale a negar que el interés propio fue también una fuerza intensamente motivadora. Nunca podría haber existido una Comunidad Económica si el Secretario de Estado estadounidense George Marshall no hubiera ofrecido en 1947 a los países europeos ayuda por valor de 13 mil millones de dólares con la condición de que planearan juntos su recuperación económica. Esto obligó a esos dieciséis países a que en 1948 formaran la Organización Europea para la Cooperación Económica, que más tarde se convertiría en la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico, y

⁵ Nederlands Instituut voor Oorlogsdocumentatie, *Srebrenica, een veilig gebied: Reconstructie, achtergronden, gevolgen en analyses van de val van een Safe Area*, Boom, Amsterdam 2002.

obligó a las naciones miembros de dicha organización a hacer de los problemas de las demás motivo de interés propio.

El anticomunismo y la voluntad de ganar la competición con Europa del Este fueron motivaciones igualmente importantes para que los países con una economía capitalista aunaran fuerzas. Sin embargo, entre 1945 y 1989 hubo además una creciente conciencia de que la división de Europa en dos bandos formaba parte, como tal, de la situación común e insatisfactoria de la que todos los pueblos europeos tenían que responsabilizarse. La distensión en los años setenta⁶, las protestas en Europa occidental contra las armas nucleares a principios de los ochenta⁷ y la defensa de los valores de una sociedad civil entre los principales grupos de oposición en Europa Central a finales de los ochenta⁸: todo ello fueron aspectos de una fe creciente en que Europa debía tener un futuro común.

Esto no equivale a negar que los países europeos desarrollaron su solidaridad excluyendo a otros de los beneficios que producía. Esta mera razón basta para convertir en una exageración la postura de quien ve la historia europea desde 1945 como un desarrollo constante de Europa como un proyecto para hacer que de la diversidad, la pluralidad y los conflictos nazca la unidad⁹. Lo que hemos visto es una serie de *oportunidades* para descubrir Europa como tal proyecto. Hay y habrá nuevas oportunidades, de las cuales podrán llegar nuevas nociones acerca de lo que dicho proyecto entraña. Ni siquiera hoy en día se entiende Europa a sí misma de manera explícita como visión compartida de un futuro ocultamente presente en las historias diversas, pero relacionadas, de sus países.

⁶ Cf. Wilfried Loth, *Overcoming the Cold War: A History of Détente, 1950-1991*, Palgrave, Basingstoke 2002.

⁷ Cf. Harald Müller (ed.), *Europe and Nuclear Disarmament: Debates and Political Attitudes in 16 European Countries*, European Interuniversity Press, Bruselas 1998.

⁸ Cf. por ejemplo György Konrád, *Antipolitik: Mitteleuropäische Meditationen*, Suhrkamp, Franckfort del Meno 1985 (1984); Adam Michnik, *Letter from Prison and other Essays*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1985; Jan Vladislav (ed.), *Václav Havel, or Living in Truth: Twenty-two Essays Published on the Occasion of the Award of the Erasmus Prize to Václav Havel*, Meulenhof, Amsterdam 1986; véase también: Václav Havel, *Toward a Civil Society: Selected Speeches and Writings 1990-1994*, Lidové Noviny, Praga 1995.

⁹ Ésta es la tesis de M. Heirman, *De ontdekking van Europa: Een geschiedenis van de toekomst*, Houtekiet, Amberes 2003.

Y esto no es una coincidencia, sino que está estrechamente relacionado con la mitología fundacional de la civilización occidental: lo mismo que, según la mitología griega, el orden se estableció domando enérgicamente los poderes violentos del caos personificados por los titanes, así la cultura occidental suele verse como la que impone la estabilidad a la violencia caótica de la naturaleza. Establecer la civilización significa derrotar a las tendencias naturales que actúan en contra de ella y contenerlas dentro de sus límites adecuados. Igual que la tecnología se concibe como una doma de la naturaleza en el sentido estricto de la palabra, el gobierno se concibe como el arte de mantener dentro de unos límites las inclinaciones “naturales” de la gente hacia la codicia y el odio, el egoísmo y la violencia contra los demás. O mejor aún: se considera que el buen gobierno es el arte de utilizar dichas inclinaciones –que dejadas a sí mismas tienden a llevar a la discordia y el conflicto– para provecho de todos. Esto es lo que hace la economía, según una tradición iniciada con *La riqueza de las naciones* de Adam Smith (1775) y que se construye sobre la frase contenida en *La fábula de las abejas* de Bernard Mandeville (1714), según la cual los vicios privados se pueden convertir en beneficios públicos.

A partir del siglo XVII, las convicciones espirituales y religiosas empezaron a ser consideradas como algo en sí mismo subjetivo, arbitrario, basado en el instinto y la emoción, y por tanto tendente a la violencia. Siempre existía el peligro de provocar emociones que podían conducir a choques violentos, como las guerras de religión del siglo XVI habían dejado patente según los pensadores políticos europeos más influyentes. En nuestros días, la amenaza del “fundamentalismo” sirve de recordatorio de que esta posibilidad sigue presente. En otras palabras, el famoso principio de separación de Iglesia y Estado, que quedó canonizado tras la Revolución francesa y se suele considerar como perteneciente al núcleo de la civilización occidental moderna, se basa en la idea de que la religión es una fuerza no tanto civilizadora como principalmente desestabilizadora y caótica, potencialmente violenta¹⁰. Esta pretensión semirreligiosa de que la sociedad secularizada redime a los seres humanos de la arbitrariedad, el autoritarismo y la violencia de la religión, se traslada a la economía y conduce al afán político por confiar en las fuerzas económicas para desarrollar la disciplina y el apaciguamiento, pese

¹⁰ Cf. John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford 1990, pp. 9-27; William T. Cavanaugh, *Theopolitical Imagination: Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism*, T. & T. Clark, Londres-Nueva York 2002, pp. 15-31.

a la índole manifiestamente violenta de muchos desarrollos económicos¹¹.

Entrega religiosa a la vulnerabilidad

Pero toda comprensión de una situación, y de lo que se debe hacer en respuesta a ella, entraña al menos una opinión implícita sobre la totalidad de la cual forma parte. Estos horizontes son lo que las religiones y otras "filosofías de vida" proporcionan. En una sociedad pluralista, tales opiniones nunca son compartidas por todos, y existen buenas razones tanto políticas como teológicas para no intentar cambiar eso. No obstante, es imposible hacer abstracción de la opinión propia, y existen buenas razones para señalar que tampoco es política ni teológicamente deseable intentar cambiar eso. Según el "dilema Böckenförde", resulta imposible garantizar democráticamente los valores en los que se funda la democracia¹². Por tanto, la democracia depende de las bases lógicas que le proporcionan, y las visiones que sobre ella tienen, las diferentes tradiciones religiosas y filosóficas presentes en ella, pero no fundadas por ella ni en virtud de ella. Pienso que esto debiera conducir a que Europa abandone el intento de escapar de la religión al secularismo, y a que admita que vivimos ineludiblemente en una situación de discusión, lucha y, a veces, conflicto entre diferentes religiones o tradiciones de interpretación dentro de las religiones.

Esto no supone rendirse al caos y la irracionalidad, sino confiar en los instrumentos de resolución de conflictos y en las tendencias hacia la racionalidad existentes dentro de la religión. Como ha señalado el teólogo alemán Jürgen Manemann, es un error interpretar la violencia que destruyó las Torres Gemelas de Nueva York el 11 de septiembre de 2001 simplemente como una expresión de "manía religiosa", como hizo el semanario alemán *Der Spiegel*. Más bien, y pese a la retórica religiosa utilizada para justificar los hechos del 11 de sep-

¹¹ Esto indica que la mejor manera de entender la economía de mercado como tal es verla como una religión; tal es la tesis de Robert H. Nelson, *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond*, Penn State Press, University Park 2001.

¹² Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit: Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Francfort del Meno 1991, p. 112 (trad. ing.: *State, Society and Liberty: Studies in Political Theory and Constitutional Law*, Berg, Nueva York 1991; trad. esp.: *Estudios sobre el estado de derecho y la democracia*, Trotta, Madrid 2000).

tiembre, éstos expresaban –en su mismo nihilismo, su odio a todo lo que es y existe, su gozo en la destrucción y la aniquilación– una manía *irreligiosa*. Se trata de una manía nacida de la carencia de la típica referencia religiosa en favor de todo cuanto está dotado de ser, en favor del don del ser como tal y, por tanto, a la postre del Dador del ser¹³. Las religiones pueden tener la tendencia a dejarse llevar por un celo excesivo a la hora de predicar y hacer valer sus verdades, y en esa medida están siempre en peligro de volverse violentas; pero también se caracterizan por una reserva intrínseca contra el aspecto nihilista de la violencia. A esta luz, la historia reciente de Europa se puede interpretar como distinta de una historia de secularización y liberación respecto a la religión. La tentativa histórica realizada en las últimas décadas por Europa, de vencer la violencia fortaleciendo la solidaridad multilateral de destino, se puede entender en sí misma como una historia religiosa, y entenderla así parece teológicamente importante y políticamente sensato.

Lo que Europa descubrió en la segunda mitad del siglo XX es que no existe alternativa a la democracia. La realidad cultural y política no puede cambiar sino desde dentro, por el impulso de quienes en ella participan. Los demás planteamientos son intrínsecamente violentos y conducen a la violencia. Estamos inevitablemente implicados unos en el destino de los otros, y el único camino viable para cambiar nuestro destino pasa por ser mutuamente solidarios con el destino de los demás. Sin embargo, como dice el filósofo alemán Helmut Dubiel, la democracia es “la forma institucionalizada de lidiar públicamente con la incertidumbre” y una “religión civil post-tradicional”¹⁴. Su valor religioso y espiritual fundamental es la “debilidad”, no en el sentido de no saber qué decir, qué hacer o qué sentir, sino en el sentido de solidaridad con el destino humano de ser vulnerable.

Esto se ha de expresar necesariamente en algo como la teología “débil” que el fraile dominico y teólogo Ulrich Engel encontraba necesario mantener con energía, dado el estado de guerra en el que

¹³ Jürgen Manemann, “Religiöser Wahn oder Wahnsinn aus Irreligiosität?”, *Orientierung* 65 (2001) 213-214; cf. *Der Spiegel* 55 (2001) nº 41, titulado: “Der religiöse Wahn: Die Rückkehr des Mittelalters”.

¹⁴ Helmut Dubiel, *Ungewißheit und Politik*, Suhrkamp, Francfort del Meno 1994, especialmente pp. 178-185; cf. Johann Baptist Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Matthias-Grünwald-Verlag, Maguncia 1997, pp. 174-196: “Religion und Politik an den Grenzen der Moderne: Versuch einer Neubestimmung”.

estamos viviendo en todo el mundo desde el 11 de septiembre de 2001¹⁵. Desde un punto de vista cristiano, esta teología "débil" refleja la imagen de Dios como estrechamente relacionada con nuestras historias de debilidad y vulnerabilidad. Para mí, éste es el Dios que se debe mencionar en la futura Constitución europea. No como el Dios de los cristianos y de su tradición –aunque pienso que la tradición cristiana está centrada en la expresión de una referencia a este Dios–, sino como la presencia divina siempre oculta en nuestras tentativas necesariamente débiles y vulnerables de hacer realidad cierta vida buena contra todas las posibilidades, como un contrapeso a nuestro deseo de cambiar la historia con un gesto violento y definitivo.

No creo que este Dios vaya a ser de hecho mencionado en la Constitución que se está elaborando, pero sí creo que nuestro recuerdo y la conciencia de este Dios constituyen en buena medida el futuro de Europa y el futuro del mundo.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

¹⁵ Ulrich Engel, "Religion and Violence: Plea for a 'Weak' Theology *In Tempore Belli*", *New Blackfriars* 82 (2001) 558-560.

DE LA TOLERANCIA A LOS DERECHOS:
LAS RELIGIONES EN EL PROCESO
DE UNIFICACIÓN

I. Introducción

La receta para escribir una buena Constitución consta de dos elementos fundamentales. Ante todo es necesaria una lectura correcta de la realidad social y política que se quiere traducir en normas: la Constitución debe reflejar las tradiciones, las convicciones, los valores sobre los que se funda la convivencia de una comunidad social. En segundo lugar se necesita la facultad de dar una perspectiva al presente: una Constitución debe ser capaz de suscitar esperanzas, de señalar objetivos y un itinerario para

* SILVIO FERRARI, profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de Milán (Italia). Estudios: Licenciatura en Derecho (1971), Universidad Católica de Milán. Trabajo de posgraduado en la Biblioteca Británica (1976), en la Universidad Hebrea de Jerusalén (1978) y la Universidad de Columbia (Nueva York) (1980). Actividad docente: Derecho canónico, Universidad estatal de Milán, desde 1994. Relaciones Iglesia-Estado, Universidad de Lovaina, desde 1998. Relaciones Iglesia-Estado, Universidad de Estrasburgo, desde 2000. Profesor visitante en la Universidad de California (Berkeley, 1994 y 2001); la Universidad Católica de América (Washington, 1996); el Instituto de Estudios Legales Avanzados (Londres, 1998-1999). Especialidades de investigación: Cuestiones Iglesia-Estado en Italia y Europa occidental; relaciones entre Israel y el Vaticano; derecho comparado (modelos europeos y estadounidense de la relación Iglesia-Estado); historia del derecho canónico; derecho comparado de las religiones.

Publicaciones: Libros: *Legislazione ecclesiastica e prassi giurisprudenziale. Gli abusi dei ministri de culto tra laicizzazione della normativa e confessionismo della magistratura*, Cedam, Padua 1977, 304 pp. *Ideologia e dogmatica*

alcanzarlos. Una Constitución que sea únicamente una fotografía de la realidad nace ya vieja: debe contener también un código genético capaz de prefigurar y acompañar el crecimiento de una comunidad nacional o supranacional, como en el caso de la Unión Europea.

Estas observaciones se aplican también al debate en curso sobre la religión en la futura Constitución de la Unión Europea. No se puede sino partir del presente: la primera parte de este escrito está dedicada a una breve descripción de las relaciones entre Estados y religiones en los países de la Unión Europea. Pero, al mismo tiempo, hay que estar orientados hacia el futuro: el paso siguiente será, pues, valorar las posibilidades de desarrollo que se hallan insertas en este modelo de relaciones. Concluirán este artículo algunas consideraciones sobre el borrador de Constitución surgido de los trabajos de la Convención europea y, por tanto, sobre la repercusión que dicho borrador podría tener a la hora de definir las futuras relaciones entre Estados y religiones en la Unión Europea.

II. ¿Un modelo europeo de relaciones entre Estados y religiones?

A primera vista, los sistemas nacionales de relaciones entre Estados y religiones dan la impresión de una gran diversidad. Poca semejanza existe entre Dinamarca, con una Iglesia de Estado, y la Francia laica y defensora de la separación de Iglesia y Estado, o entre el sistema de religiones reconocidas que ha adoptado Bélgica y el vigente en Grecia, fundado sobre el predominio de una sola religión.

En realidad, esta primera impresión es superficial y se queda en las superestructuras del sistema jurídico. Basta ahondar un poco para darse cuenta de que existen algunos principios compartidos que dejan entrever un modelo común de relaciones entre Estados y religiones¹.

nel diritto ecclesiastico italiano (1929-1979), Giuffrè, Milán 1979, 354 pp. *Vaticano e Israele dal secondo conflitto mondiale alla guerra del Golfo*, Sansoni, Florencia 1991, 348 pp. Con Ivan C. Iban, *Diritto e religione in Europa occidentale*, Il Mulino, Bolonia 1997, 202 pp. *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, Il Mulino, Bolonia 2002, 300 pp.

Dirección: Facoltà di Giurisprudenza, Università di Milano, Via Festa del Perdono 7, 20122 Milán (Italia). Correo electrónico: silvio.ferrari@unimi.it (univ.).

¹ Las observaciones contenidas en este apartado han sido desarrolladas más ampliamente por mí en "The legal dimension", en Brigitte Maréchal, Stefano Allievi, Felice Dassetto y Jørgen Nielsen (eds.), *Muslims in the Enlarged Europe. Religion and Society*, Brill, Leiden-Boston 2003, pp. 219-254.

El primero de dichos principios es la libertad y la igualdad religiosa de los individuos, es decir, el derecho a tener, a no tener, a cambiar y a manifestar la propia religión. Es un principio que tiene raíces antiguas: pero, en su forma actual, se ha afirmado a través de la reflexión filosófica de los ilustrados y la obra de los juristas ilustrados del siglo XIX. Este principio se presenta, por tanto, como un principio fundamental de la modernidad: cada ser humano, por el mero hecho de serlo, tiene el derecho a tomar con absoluta libertad las opciones que competen a su propia conciencia, sin sufrir a consecuencia de ellas discriminación alguna. Sería excesivo decir que este principio se respeta en toda Europa: hay países –Grecia, donde está prohibido el proselitismo; pero también Francia, donde se quiere prohibir a las estudiantes musulmanas que lleven el velo– que limitan en mayor o menor grado el derecho a manifestar la propia religión. Es un hecho, sin embargo, que hoy en día, en todos los países de la Unión Europea, ni los católicos ni los protestantes y los ortodoxos, ni el ateo ni el apóstata, ni el fiel de una religión minoritaria, están sometidos, por su opción de conciencia, a limitación alguna de los derechos civiles y políticos que corresponden a todos los ciudadanos².

Más complejo, pero igualmente claro en sus elementos constitutivos, es el principio de incompetencia del Estado en las cuestiones religiosas. Sobre esta noción se ha producido una singular convergencia entre pensamiento cristiano y pensamiento liberal: por motivos diferentes, ambos afirman que no es tarea del Estado legislar en materia de dogmas, ritos y doctrinas religiosas. Esta afirmación parece contradicha por la existencia, en algunos países europeos, de Iglesias de Estado donde el soberano –que es también el jefe de la Iglesia– nombra a los obispos y ejerce funciones relevantes en el gobierno de la religión. Pero estos Estados –Dinamarca, Inglaterra, Finlandia– parecen cada vez menos propensos a intervenir en las cuestiones de fe y de ritos, aun cuando tendrían la posibilidad de hacerlo, y tienden a reducir sus poderes propios a una forma de ratificación de las decisiones tomadas por los organismos eclesiásticos: en 1993 el Parlamento inglés aprobó la ordenación sacerdotal de mujeres decidida por el *General Synod* de la Iglesia de Inglaterra, pero difícilmente había introducido semejante reforma por propia iniciativa. En Europa occidental, la autonomía de las Iglesias en materia

² Esta última afirmación no es plenamente válida con respecto a los países –por ejemplo, Inglaterra, Dinamarca y Noruega– donde a algunas autoridades del Estado se les exige profesar una determinada religión; pero se trata de normas que, aun teniendo un grandísimo significado simbólico, interesan a un número muy reducido de personas.

doctrinal y organizativa se reforzó a lo largo de todo el siglo XX, a la par que la consolidación de la noción de laicidad del Estado que ya se había afirmado a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

El tercer y último elemento que distingue las relaciones entre Estados y religiones es su cooperación. En toda Europa, tras la caída de los regímenes comunistas, la cooperación de los Estados con las religiones es la regla: ésta se manifiesta en financiaciones directas (como en Bélgica, donde el Estado paga los salarios de los ministros de culto) y en facilidades fiscales, en la implantación del servicio de asistencia espiritual en los hospitales, en las cárceles y en las fuerzas armadas, en la enseñanza de la religión en las escuelas estatales, en el acceso gratuito de las confesiones religiosas a los medios públicos de comunicación, etcétera. Ni siquiera la Francia laica y defensora de la separación de Iglesia y Estado constituye una excepción: los capellanes militares son retribuidos por el Estado, y el mantenimiento de muchas Iglesias católicas se paga con fondos públicos. Pero, en todas partes de Europa, esta cooperación es selectiva. Los Estados no colaboran del mismo modo con todas las comunidades religiosas: unas reciben más, otras menos, y algunas nada en absoluto. La disponibilidad de los Estados a colaborar con los grupos religiosos es más amplia donde se da una sintonía entre los valores que rigen la sociedad religiosa y los que se ponen como fundamento de la sociedad civil; menos amplia donde dicha sintonía no existe. Ésta es la razón por la cual, casi en todas partes de Europa, construir una mezquita es más complicado y costoso que construir una Iglesia, y esto explica por qué, en muchos países, la congregación cristiana de los Testigos de Jehová paga, en proporción, más impuestos que la Iglesia católica: las facilidades y las aportaciones del Estado se destinan predominantemente a aquellas comunidades religiosas que –por su número de fieles, por la antigüedad de su presencia en un país, por su peso político– están mejor insertas en la tradición cultural y social de un pueblo y están en sintonía con las reglas y los valores en los que éste se inspira.

Este modelo de relaciones entre Estados y religiones –caracterizado por la libertad e igualdad religiosa en el plano individual, por la autonomía de las organizaciones religiosas y por la colaboración selectiva entre Estados y religiones– ha sido el punto de llegada, tanto para los países que durante los años sesenta y setenta salieron del confesionalismo católico (Portugal, España, Italia), como para los que, más recientemente, han abandonado o reformado el sistema de la Iglesia de Estado (Suecia, Finlandia). Sus características fundamentales se encuentran en el ordenamiento jurídico de muchos otros países de Europa occidental (desde Alemania hasta Bélgica, Holanda y la

misma Francia), y ha sido el punto de referencia tomado, si bien con persistentes retrasos y resistencias, por muchos países ex comunistas que han entrado recientemente a formar parte de la Unión Europea. Debido a todo esto, el sistema europeo de relaciones entre Estados y religión se mostraba sólido, y su único punto débil parecía ser la excesiva desigualdad entre las confesiones religiosas, en particular en los países de Europa centro-oriental: si se hubiese conseguido corregir este defecto (como reclamaron vigorosamente los Estados Unidos después de 1989), todo inducía a pensar que habría durado mucho. Pero las cosas han resultado ser más complicadas de lo previsto.

III. Un modelo de transformación

El sistema de relaciones entre Estados y religiones que se ha descrito en el apartado anterior aparece hoy en día sometido a tensiones cada vez mayores que amenazan con romper su equilibrio.

En los últimos veinte años, Europa ha estado envuelta en transformaciones de gran alcance: el ocaso de la ideología marxista y el derrumbamiento de los regímenes comunistas, el aumento de la inmigración y la acentuación del multiculturalismo en muchos países de Europa occidental, el debilitamiento del “Estado del bienestar” y de los sistemas económicos fundados sobre la estabilidad del puesto de trabajo, el ocaso de los consolidados estilos de vida y modelos culturales bajo la influencia de la globalización, son tan sólo algunos de esos cambios.

Las manifestaciones de esta transformación no son unívocas, y distan mucho de haberse ajustado en un cuadro coherente; pero no hay duda de que han provocado en gran parte de la población europea una sensación de desorientación e incertidumbre, seguida por una fuerte demanda de identidad, por una búsqueda de símbolos en los cuales reconocerse, por una necesidad de tradiciones compartidas y compartibles³. En un contexto así, la religión les ha parecido a muchos una importante reserva de valores a la cual acudir para dar respuesta a esa exigencia. En el caso del cristianismo, esta recupera-

³ Para las observaciones que siguen se remite a los escritos de Grace Davie (*Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford Univ. Press, Oxford 2000; *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Longman & Todd, Londres 2002) y Danièle Hervie-Léger (“Les tendances du religieux en Europe”, en Commissariat Général du Plan, *Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne*, La documentatio française, París 2002).

ción religiosa ha tenido una doble expresión. Para una elite a fin de cuentas reducida, ha constituido una experiencia intensa, de nuevo nacimiento, a menudo vivida dentro de movimientos y comunidades eclesiales que afectan a la existencia entera, privada y pública, de sus seguidores. Pero, para la mayoría de los europeos, el cristianismo no ha vuelto a ser en absoluto un punto de referencia en sus opciones relativas a la familia, el tiempo libre, la actividad política o la vida sexual: las investigaciones sociológicas confirman que el proceso de secularización avanza sin ralentizaciones significativas. Estas mismas investigaciones, sin embargo, registran un creciente aprecio del valor del cristianismo en lo tocante a la cultura y la identidad: muchos europeos muestran un significativo apego a los símbolos religiosos cristianos aun cuando observan poco o nada los preceptos de esta religión y no se consideran miembros de Iglesia alguna. En Alemania y en Italia, por ejemplo, la batalla por mantener el crucifijo en las aulas escolares se ha librado subrayando su significado de símbolo de la historia y de la cultura occidental antes, y más aún, que el de testimonio de una religión específica: el valor del símbolo para el ámbito de la cultura y la identidad prevalece sobre su significado de fe y permite, por tanto, aglutinar en torno a la defensa de un símbolo cristiano consensos mucho más amplios que los que corresponden al número de los creyentes o de los practicantes.

En la Europa occidental actual (de manera en parte distinta habría que hablar de los demás países europeos), la secularización de las opciones privadas no va ya a la par de la laicización de las instituciones públicas: la una avanza sin ralentizarse, la otra muestra un compás de espera. La escisión del binomio entre secularización de la vida privada y laicización de la vida pública, que había marcado la mayor parte de los últimos dos siglos, parece ser el primer punto de llegada de la posmodernidad. Este proceso de reconversión del cristianismo en la "religión civil" de los europeos, ¿está destinado a tener una influencia sobre el modelo de relaciones entre Estados y religiones vigente en Europa?

IV. La situación jurídica del futuro: una hipótesis⁴

Responder a esa pregunta no resulta fácil porque este proceso está todavía en los inicios, y los sistemas jurídicos necesitan tiempo antes

⁴ Para un mayor ahondamiento de las observaciones contenidas en este apartado se remite a Silvio Ferrari, "Religione, società e diritto in Europa occidentale", en curso de publicación en *Sociologia del diritto* (2004/1).

de recibir y reflejar las transformaciones culturales y sociales. Pero es probable que en los próximos años se acentúe la tendencia a distinguir entre las religiones tradicionales⁵ –las que expresan la identidad histórica y cultural de un país– y todas las demás: el islam, nuevos movimientos religiosos, minorías religiosas (piénsese, por ejemplo, en el catolicismo en Rusia). La distancia entre las primeras y las segundas, en lo que a reconocimiento simbólico y condición jurídica se refiere, tenderá a aumentar. Probablemente ello no tendrá consecuencias directas sobre la libertad e igualdad religiosa individual (es decir, sobre la primera característica del modelo esbozado al inicio del presente escrito), eficazmente protegidas por el derecho internacional y por las cartas constitucionales de muchos países; pero la autonomía de las confesiones religiosas y, sobre todo, la colaboración entre ellas y el Estado podría ir diferenciándose cada vez más de acuerdo con el “enraizamiento” social, cultural y político que cada grupo religioso pueda atribuirse como mérito dentro de un país.

A los ojos de los Estados, en efecto, las religiones tradicionales conservan –pese a que su séquito de fieles convencidos y practicantes se haya reducido ya– un significado relevante como recurso social: y ello tanto desde el punto de vista cultural (donde la aportación de la religión sirve para dar sólido fundamento a la identidad europea en la confrontación/choque que la opone a otras civilizaciones), como desde el punto de vista ético (donde el recurso a la religión se utiliza para dirigir un progreso tecnológico capaz de traspasar todo límite) y político (donde las religiones son útiles para reforzar la estabilidad y la cohesión social sometida a dura prueba por los procesos de inmigración y por el terrorismo). En teoría, esta renovada atención a la dimensión social, cultural y política de la religión incluye a todas las religiones; en realidad, de ella se benefician en particular la religión y las Iglesias cristianas, las únicas que pueden reivindicar un papel central en la definición de la identidad europea y pueden, por tanto, presentarse como guardianas de la “memoria” de Europa.

Respecto a esta función de recurso social que las Iglesias cristianas pueden desempeñar aún, la estrategia de liberalización del mercado religioso europeo sostenida por los Estados Unidos no resulta funcio-

⁵ La definición de religión tradicional se debe hacer país por país: el catolicismo es una religión tradicional en Italia, pero no en Rusia. Algunas religiones, en particular los “nuevos movimientos religiosos” y el islam (con excepción de algunas regiones de los Balcanes y de Rusia), no son religiones tradicionales en ninguna parte de Europa. Distinto es el caso del judaísmo, que es minoritario en todas partes, pero ha contribuido a formar la identidad europea a través de la mediación del cristianismo.

nal. Por el contrario, sí resulta funcional alguna forma de proteccionismo, como la que se expresa en la individuación de un grupo de religiones y de Iglesias legislativamente definidas como “tradicionales”. El laboratorio de política eclesial que hoy constituyen los países ex comunistas de Europa está ya experimentando esta solución, previendo explícitamente para las religiones con mayor arraigo en un país un régimen preferencial en lo tocante a su registro, adquisición de la personalidad jurídica, financiación, etcétera: un sistema que, por lo demás –en formas apenas más encubiertas–, está ya en vigor en algunos países de Europa occidental.

V. El debate sobre la Constitución europea⁶

Es dentro de este contexto donde se debe situar e interpretar el reciente debate sobre el puesto de la religión en la futura Constitución europea. A primera vista parece un debate fútil, centrado sobre la oportunidad de una referencia al cristianismo en el preámbulo de la Carta constitucional, es decir, en la parte que los juristas consideran de menor importancia: en realidad, el valor de una Constitución no es sólo jurídico, sino también político-cultural, y, desde este punto de vista, la mención del cristianismo no es en absoluto irrelevante.

El borrador de Constitución sometido a la aprobación de los Estados miembros de la Unión menciona en más puntos la religión. Tutela la libertad y respeta la diversidad religiosa, combatiendo toda discriminación fundada sobre la religión (art. II-10, II-21, II-22 y III-8): es la confirmación de que la idea de libertad y de igualdad religiosa individual constituye una plataforma compartida por la mayoría de los europeos. El art. 51 asegura que se respetará el *status* del cual gozan las comunidades religiosas (y las organizaciones filosóficas y no confesionales) en el ordenamiento jurídico de cada Estado nacional, y compromete a la Unión a mantener con ellas un diálogo “abierto, transparente y regular”: de ese modo, también la autonomía y la colaboración –es decir, los otros dos rasgos del modelo europeo de relaciones entre Estados y religiones– encuentran un puesto en la futura Constitución de la Unión. Donde ésta podría introducir una innovación significativa respecto a la mayor parte de las Constituciones nacionales europeas es en el preámbulo: quitada Grecia, Irlanda y Polonia, ninguna de las Constituciones de los veinticinco Estados

⁶ Sobre este debate, cf. J. H. H. Weiler, *Un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo*, BUR, Milán 2003; Giovanni Reale, *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell' "uomo europeo"*, Cortina, Milán 2003.

miembros de la Unión se refiere, en el propio preámbulo, a una religión específica⁷. ¿Por qué, entonces, las Iglesias cristianas –y en particular la católica– insisten tanto en que se mencionen, dentro de la futura Constitución europea, las raíces cristianas de Europa?

La respuesta se debe buscar a la luz de la tentativa, a la que ya se ha aludido, de transformar el cristianismo en una gran religión civil de Europa, valorando su carácter de guardián de la memoria y de la tradición europea. Desde esta perspectiva, poco importa que las Iglesias estén cada vez más vacías: si las grandes religiones cristianas son capaces de posicionarse de manera nueva sobre el terreno del patrimonio cultural europeo, pueden volverse todavía más minoritarias y, al mismo tiempo, continuar desempeñando un papel público relevante como depositarias de la identidad europea y proveedoras de símbolos aceptados por la colectividad entera. Aquí se encuentra el significado profundo de la petición de que se inserte una referencia al cristianismo en la futura Constitución de la Unión Europea. El reconocimiento del papel desempeñado por el cristianismo en la formación de Europa es una garantía de seguridad. Si el futuro es incierto, el pasado no se puede poner en tela de juicio y proporciona un sólido fundamento a la solicitud de cortar a medida para las Iglesias cristianas una posición particular dentro del ordenamiento jurídico de la Unión: merecen el apoyo de los poderes públicos no sólo porque reciben la adhesión de la mayoría de los ciudadanos europeos (cosa que en el futuro podría dejar de ser verdad), sino porque constituyen una parte fundamental de la tradición y de la identidad de Europa. Esta vía conlleva dos pasos difíciles. El primero consiste en alcanzar un grado suficiente de unidad entre las Iglesias cristianas, superando, por ejemplo, los litigios que han resquebrajado gravemente las relaciones entre la Iglesia católica y algunas Iglesias ortodoxas; el segundo implica la capacidad de mantener abierto el diálogo con la cultura de inspiración laica y secular, renunciando a cerrazones intransigentes y a condenas inapelables. Si no atraviesa con éxito estas delicadas encrucijadas, resulta improbable que el cristianismo pueda presentarse como la religión civil de todos los europeos.

Pero, aun prescindiendo de estas dificultades, sigue abierta la pregunta sobre la oportunidad de mencionar el cristianismo –y sólo el cristianismo– en un texto que tiene finalidades políticas y jurídicas. En el terreno histórico y cultural no hay duda de que, entre todas las religiones, el cristianismo ha desempeñado un papel único en la for-

⁷ La Constitución eslovaca alude a la “herencia espiritual de Cirilo y Metodio”; la alemana se refiere a Dios.

mación de Europa. Pero una Constitución debe ser un texto inclusivo, encaminado a hacer que el mayor número posible de ciudadanos se sienta en su casa: ¿por qué olvidar el puesto –comparativamente menor, pero en absoluto desdeñable– que el judaísmo ha tenido en la historia europea o el que el islam parece destinado a ocupar de nuevo en ella, sobre todo si Turquía entra a formar parte de la Unión? En 1997, la Iglesia católica protestó con razón porque la ley rusa sobre la libertad religiosa omitía en el preámbulo cualquier referencia al catolicismo⁸: ¿no es contradictorio pedir ahora una referencia al cristianismo en la Constitución europea sin mencionar las demás realidades religiosas, no más minoritarias en Europa que el catolicismo en Rusia?

Por esta razón me parece que la elección se reduce a dos posibilidades. La primera es mencionar en el preámbulo de la futura Constitución europea al menos las tres grandes religiones monoteístas que, en medida diversa, han contribuido a la formación de Europa; la segunda es afirmar que Europa tiene raíces no sólo humanistas, sino también religiosas. La primera fórmula tiene mayor fuerza evocativa, la segunda es más débil pero también más inclusiva: ambas impiden, sin embargo, que una referencia limitada al cristianismo se lea como una cerrazón de Europa respecto a otras religiones, y señalan que los diversos credos religiosos desempeñan un papel complementario y no conflictivo en la construcción de la Europa unida.

(Traducido del italiano por José Pedro Tosaus Abadía)

⁸ Véase la carta de Juan Pablo II al presidente ruso Yeltsin del 24 de junio de 1997 (*Il Regno-attualità* 16 [1997] 464-465).

2. EUROPA, CRISTIANISMO Y RELIGIONES

EL JUDAÍSMO Y EUROPA:
HISTORIA Y CONTRA-HISTORIA

I. Europa y los judíos

Desde hace dos milenios, Europa ha marcado la historia judía, lo mismo que los judíos contribuyeron al nacimiento de Europa. Las meras cifras no dan idea, sin embargo, del papel que los judíos desempeñaron en los más diversos ámbitos. En conjunto fueron siempre una pequeña minoría, pero llevaron a cabo tareas teológicas y económicas claramente definidas en las sociedades de cuño cristiano en la mayoría de los casos, pero en ocasiones también musulmán. Por su calidad de única minoría no cristiana, dentro de la cristiandad fueron siempre percibidos de

* MICHAEL BRENNER es profesor de Historia y cultura judías en la Universidad de Múnich.

Algunas de sus publicaciones: *Geschichte des Zionismus*, C. H. Beck, Múnich 2002 (trad. ing.: *Zionism: A Brief History*, Wiener, Princeton 2003; trad. it., 2003); *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, Yale University Press, New Haven 1996 (trad. al.: *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, C. H. Beck, Múnich 2000; trad. hebrea en prensa); coautor de *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, vol. 2, C. H. Beck, Múnich 1996; y coeditor de los 4 volúmenes (ed. por Michael A. Meyer con la colaboración de Michael Brenner, 1996-1997) (trad. ing.: *German-Jewish History in Modern Times*, Columbia University Press, Nueva York 1997-1998; trad. hebrea prevista 1999-2000 [Merkaz Zalman Shazar, Jerusalén]).

Dirección: Abteilung für Jüdische Geschichte und Kultur, am Historischen Seminar der Ludwig-Maximilians-Universität München, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 Múnich (Alemania). Correo electrónico: Michael.brenner@lrz.uni-muenchen.de

manera especialmente clara, empujados al margen de la sociedad, con frecuencia perseguidos y expulsados, pero nunca echados totalmente de Europa.

No se sabe cuáles fueron los asentamientos judíos más antiguos de Europa, pero los primeros testimonios proceden de la Italia del siglo II a.C. Tal vez sea significativo para el curso posterior de la historia judía que el primer documento conservado hable de una expulsión de los judíos. En el año 139 a.C. tuvieron que dejar Roma, probablemente debido a su deseo de atraer prosélitos, es decir, de ganar adeptos para su religión. También en otras regiones de Europa hubo asentamientos judíos mucho antes de que en ellas se conociera el cristianismo. Pero también tuvieron que pasar muchos años hasta que Europa se convirtió en un centro de vida judía. Sólo tras la conclusión del Talmud babilónico y tras la decadencia de las grandes academias de Mesopotamia alcanzó la diáspora europea su puesto firme en el mapa judío.

Un ejemplo de internacionalidad: los Talmudes

Quedémonos un momento con el Talmud. Ningún otro documento refleja la internacionalidad de la cultura judía de manera más precisa que una página impresa del Talmud babilónico. En el centro se encuentra la Misná surgida en Palestina durante los dos primeros siglos d.C. La acompañan las discusiones de los rabinos de los tres siglos siguientes puestas por escrito en Babilonia. Todo ello está rodeado, como en una cebolla, por numerosas capas en el margen. Allí se encuentran los comentarios de Rashi de Troyes (Francia) hechos durante el siglo XI, junto a los de los eruditos españoles del siglo XII, seguidos por los rabinos italianos del Renacimiento y hasta los maestros polacos de la ley del siglo XVI. La lectura de esta fuente literaria del judaísmo, la más importante después de la Biblia hebrea, refleja en miniatura, por decirlo así, la historia intelectual judía de Europa durante un milenio. Entre Andalucía y Champagne, entre la Provenza y la Galicia polaca, se formó un mapa europeo alternativo que durante siglos tuvo validez para la minoría judía diseminada por todo el continente y cuyos representantes intelectuales mantenían con frecuencia un fecundo diálogo con su entorno cristiano o musulmán.

II. Persecución y creatividad en la historia judía de Europa

Como se puede ver, una reducción de la historia judía de Europa a envenenamiento de fuentes, leyendas de asesinatos rituales, mentiras

sobre profanación de hostias, cruzadas, Inquisición y guetos sería tan falsa como una idealización de los judíos europeos como trovadores, grandes comerciantes y cortesanos. Su historia se movió entre dos polos, el de la persecución y el de la creatividad, por lo cual a menudo la experiencia cotidiana estaba en el centro con toda su incoherencia: la experiencia de personas que se sentían en casa en Worms, Toledo, Livorno, Amsterdam, Salónica y Lemberg y sin embargo esperaban la redención en la Tierra Santa, que conversaban en la lengua de su entorno y rezaban en hebreo, que trabajaban con sus vecinos cristianos, pero no podían comer con ellos en la misma mesa. Durante siglos, la cercanía y la distancia marcaron la relación de los judíos con su entorno.

Los judíos eran ya europeos en la época premoderna (como prácticamente ningún otro grupo) debido especialmente a su movilidad, sus vínculos familiares y sus funciones de mediación entre culturas. Tal vez no fuera simple casualidad que de aquella misión enviada por Carlomagno al califa Harun el-Rashid sólo volviera el mercader judío Isaac de Narbona, quien presentó al emperador como regalo del califa un elefante. O piénsese en los oficios de mediación de los judíos españoles entre filosofía antigua, cultura musulmana y civilización cristiana. Los judíos no sólo comerciaban entre las distintas partes de Europa, ni se ocupaban sólo de la transferencia intelectual. No era en absoluto inusitado que un judío de Alsacia tomara por mujer a una judía de Württemberg, o que un erudito polaco ejerciera como rabino en Italia. ¿Y hubo en el siglo XIX una familia europea como los Rothschild? También en la modernidad fueron los judíos intermediarios, traductores y constructores de puentes entre las naciones. ¿Qué sería la Europa moderna sin Sigmund Freud, Albert Einstein, Franz Kafka o Arnold Schönberg? ¿Y no marcaron los judíos anónimos la identidad de Europa lo mismo que sus vecinos cristianos?

En Auschwitz hubieron de encontrarse todos ellos: los judíos del Shtetl galiciano, los obreros portuarios de Salónica, los trabajadores textiles de Lodz, los tratantes de ganado de Franconia, los altos burgueses del oeste berlinés. Ahí se reunió ante la muerte una buena parte de Europa. En Auschwitz hubo de despedirse de su historia judía.

III. ¿Es posible un futuro judío en Europa?

¿Cabía aún imaginar un futuro judío en Europa inmediatamente después de la catástrofe? Tras la devastadora tempestad del siglo XX,

el mapa judío de Europa pareció adoptar una forma totalmente diferente, Europa estaba ligada en la memoria colectiva judía a lugares y acontecimientos poco gloriosos. Nada más terminar la guerra, el portavoz de los judíos liberados en la zona estadounidense de la Alemania ocupada, Samuel Gringauz, expresó en términos rotundos lo que Europa significaba para los escasos supervivientes: no la abadía de Westminster o Versalles, tampoco la catedral de Estrasburgo o los tesoros artísticos de Florencia, sino las cruzadas medievales, la Inquisición española, los pogromos en Rusia y las cámaras de gas de Auschwitz. Invitó claramente a los judíos supervivientes a volver la espalda al continente entero. Su consigna era: “¡Adiós, Europa!”.

Hoy, sesenta años después, ¿puede volver a haber un futuro judío para Europa, un futuro europeo para el judaísmo? Las opiniones al respecto difieren ampliamente entre sí. “Europa sin judíos”: así tituló hace unos pocos años el renombrado historiador británico Bernard Wasserstein su provocativo estudio sobre el final, por él predicho, del judaísmo europeo¹. En Inglaterra, la comunidad judía perdió en las últimas tres décadas del siglo pasado una cuarta parte de sus miembros, en algunos países más pequeños se redujo a la mitad. La razón de esta evolución demográfica no es el antisemitismo, sino la asimilación. Cada año, el número de niños judíos nacidos es claramente inferior al de judíos fallecidos. Precisamente Alemania, el país donde en otro tiempo se planeó la aniquilación de los judíos europeos, alberga hoy en día la única comunidad judía de Europa con cifras de rápido crecimiento en su población. Al comienzo del siglo XXI, la comunidad germano-judía constituye la tercera comunidad judía más grande de Europa, superada sólo por Francia y Gran Bretaña. Pero incluso aquí la gran fuente de la inmigración procedente de los Estados sucesores de la antigua Unión Soviética se secará pronto.

Una visión optimista

En una tesis igualmente atrevida con pronóstico contrario, la especialista francesa en ciencias políticas Diana Pinto desarrolló no hace mucho una visión optimista del judaísmo europeo. Sobre el trasfondo de un crecimiento conjunto de Europa y de un interés cada vez mayor por la herencia judía de Europa, ella ve la posibilidad de que los judíos europeos lleguen a constituir una tercera columna de la

¹ Bernard Wasserstein, *Vanishing Diaspora: The Jews in Europe since 1945*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1996. (Edición alemana: *Europa ohne Juden: Das europäische Judentum seit 1945*, List, Múnich 2001).

comunidad judía, junto a Israel y el judaísmo estadounidense. Según esta visión, la creación de museos, instituciones académicas y días culturales judíos, fundación hecha en la mayoría de los casos por iniciativa de no judíos, también tiene sus efectos sobre la renovación cultural de la vida judía como tal. Precisamente en la nueva generación constata Pinto la existencia de una nueva curiosidad por las tradiciones propias, a menudo desconocidas².

Si Europa quiere crecer hoy de manera conjunta, los judíos europeos habrán de asumir en este proceso un papel muy especial. Como ninguna otra colectividad se sintieron en casa en *toda* Europa durante siglos y quedaron marcados por Europa; pero también como nadie fueron una y otra vez perseguidos, expulsados y aniquilados en determinadas partes de esta Europa. ¿Qué significa hoy Europa para los judíos que permanecen en ella? ¿Las alturas intelectuales de Troyes y Córdoba, o los pogromos de Kischinew y las cámaras de gas de Auschwitz? ¿Es su Europa la de Rashi y Maimónides, la de Moisés Mendelssohn, Sigmund Freud y Albert Einstein, o la de Torquemada, Chmielnicki y Hitler?

Lo mismo que Samuel Gringauz, en los años posteriores a 1945 la mayoría de los judíos no podían imaginar ni en sus sueños más delirantes que la vida judía pudiera volver a florecer en el gran cementerio que para ellos representaba Europa. Sin embargo, hoy en día, tras más de medio siglo, vuelven también a dejarse sentir otras voces, como dejan patente las tesis de Bernard Wasserstein y Diana Pinto.

IV. La discusión actual

El momento para esta discusión difícilmente podría haber sido más dramático. Verdad es que los acontecimientos que tuvieron lugar entre el 11 de septiembre y la guerra de Iraq no han podido generar una identidad unitaria, pero sí han causado un malestar soportado por amplios sectores de la población judía. Nunca hubo una voz judía única, y gracias a Dios nunca la habrá mientras haya dos judíos vivos, pero precisamente durante el último año se ha formado una opinión mayoritaria entre los judíos de Europa que se contraponía claramente a la opinión mayoritaria del resto de Europa: tal vez no se

² Véanse, p.ej., Diana Pinto, *A New Jewish Identity for Post-1989 Europe*, Policy Paper nº 1, junio de 1996, Institute for Jewish Policy Research, Londres; y de la misma autora, "Europa – ein neuer 'jüdischer Ort'", *Menora* 10 (1999) 15-34.

estuviera siempre de acuerdo con el gobierno estadounidense y la manera de hacer la guerra, pero todavía se estaba menos de acuerdo con el antiamericanismo que provocaba; tal vez no se quisiera el gobierno de Sharon, pero menos aún los sentimientos anti-israelíes que iban ganando terreno. ¿Son percibidos hoy en día los judíos de Europa como “aguafiestas” que pretenden enturbiarle a una Europa amante de la paz su recién descubierta alegría por el pacifismo? ¿Y no existe un acuerdo al menos tácito en que sin Israel la paz en Oriente Próximo sería hoy en día un juego de niños?

No cabe ninguna duda de que el talante básicamente optimista que dominaba entre los judíos de Europa hace diez años se ha trocado en preocupación. La existencia del Estado de Israel tal vez estuviera amenazada ya antes, pero hoy en día cada vez más europeos parecen indiferentes respecto a la legitimidad del Estado judío o adoptan una postura negativa respecto a ella: las instalaciones judías en Europa se pueden reconocer no por la estrella de David o la menorá, sino por la patrulla de policía delante del edificio. Consideraciones políticas hicieron que un estudio europeo sobre el antisemitismo quedara oculto. Todo esto no tiene por qué significar que la historia se repite. El antisemitismo de Estado es hoy en día en Europa un tabú con toda razón, la mayoría de los judíos son ciudadanos bien integrados de sus Estados y desde luego no están diariamente a merced de la mueca del antisemitismo. Sin embargo, se ha hecho hueco una nueva inseguridad.

Ésta se ve alimentada además por el hecho de no saber quiénes son los amigos correctos. ¿Lo son, por ejemplo, aquellos que con frecuencia aún no han renovado su pasado fascista y consideran a los árabes una amenaza aún mayor que Israel, al tiempo que juran por el Occidente cristiano-judío para mantener alejados a los musulmanes de Europa? El periodista polaco-judío Konstantyn Gebert encontraba la respuesta a ello: “Siempre que se habla de la Europa cristiano-judía, me siento musulmán”.

¿Y qué hay de esos supuestos amigos que ciertamente actuaron siempre de manera antifascista pero ahora demonizan a los Estados Unidos y barruntan en Israel el auténtico origen del peligro en Oriente Próximo? El dilema político de los judíos europeos es complejo. Y lo mismo la relación con la otra minoría no cristiana de Europa que entre tanto se ha hecho mucho mayor. Por un lado, los musulmanes europeos son, en cuanto constituyen también una minoría, aliados naturales; por otro lado, precisamente de sus filas radicales procede un peligro real, como puede verse sobre todo en Francia. Pero tampoco es ya fácil la relación de los judíos europeos con Israel

como tal. Todo judío sabe que este Estado representa, no sólo una necesidad histórica, sino, al mismo tiempo, su último lugar de refugio... y sin embargo a más de uno le resulta difícil identificarse con la actual política de su gobierno.

V. Europa: ¿un Estado de muchos pueblos sin restricción?

Pese a estos numerosos conflictos internos, o quizá precisamente debido a ellos, parece que una voz suave va lentamente haciéndose oír entre una parte de los judíos europeos, una voz que quisiera lanzar algunos mensajes al exterior: quiere transmitir a una Europa pluralista y abierta al mundo que en medio de ella sigue existiendo una minoría afincada desde hace siglos en el continente entero; quiere señalar a los judíos estadounidenses que la hipótesis temida en algunos lugares de que en París o Berlín sea inminente una nueva noche de los cristales rotos es una histeria sin fundamento; finalmente, al campo político liberal dentro de Israel quiere darle a entender que también en Europa hay contactos con un oído abierto. En una Europa que se amplía, la minoría judía puede tender puentes, pequeños pero no sin importancia, con Estados Unidos y con Oriente Próximo, y, en un ambiente político que se polariza, representar una radical voz de la moderación.

Dicha voz no se debe valorar en exceso. Un vistazo al pasado basta. En un imperio de los Habsburgo aquejado por los conflictos de nacionalidades, de los judíos se decía que eran a la postre los únicos que se podían identificar sin restricciones con ese Estado de muchos pueblos, mientras que los demás eran primero alemanes, checos o húngaros. Sigue siendo de esperar que en una futura Europa los judíos no sean los únicos europeos. Pero si se quiere que, pese a todas las profecías de calamidades, el experimento de la unificación europea tenga éxito, tal vez incluso los restantes europeos puedan descubrir cuánta historia intelectual europea se encuentra en una página del Talmud.

(Traducido del alemán por José Pedro Tosaus Abadía)

ECUMENISMO EN EUROPA:
RETOS Y CONFLICTOS



Con frecuencia, los políticos de Europa valoran la aportación de las Iglesias al proceso de unificación europeo y añaden a su vez como expectativa para el futuro: “¡Necesitamos la voz de ustedes, pero no separada, por favor, sino como trinidad de la tradición católica, ortodoxa y protestante!”.

Ese voto de los políticos no es sólo comprensible a la luz de la máxima “La unión hace la fuerza”, sino también digno de consideración para las Iglesias. Un voto común de las Iglesias tiene más peso en las instancias políticas que una pluralidad de posicionamientos eclesiásticos que los políticos no saben valorar ni situar correctamente. Un voto común presupone, sin embargo, que las Iglesias estén de acuerdo sobre determinadas cuestiones desde el punto de

* REINHARD FRIELING. Director del Konfessionskundlichen Institut de la Alianza Evangélica en Bensheim (obra de la EKD): 1981-1999. Profesor honorario de Teología sistemática y ecuménica en Marburgo desde 1988. Miembro del Sínodo de la EKD (1984-2003). Presidente del Comité de Europa. Presidente de la comisión de estudios de la Conferencia de Iglesias Europeas (KEK) desde 1993. Miembro del grupo de trabajo mixto entre el Consejo Ecuménico de las Iglesias y el Vaticano (1991-1999).

Bibliografía: 20 libros sobre ecumenismo. Los últimos son: *Amt. Laie – Pfarrer – Priester – Bischof – Papst*, Ökumenische Studienhefte 13, Gotinga 2002, 256 pp.; *Konfessionskunde*, Grundkurs Theologie Bd. 5, Stuttgart 1998; *Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumene-Kunde*, 1992; *Evangelisch und Katholisch. Informationen über den Glauben*, Bensch. H. 46, ⁸1999; *Religionsunterricht und Konfessionen*, Bensch. Hefte, 1999.

Dirección: von-Hees-Str. 3, D-64646 Heppenheim (Alemania). Correo electrónico: frieling.reinhard@t-online.de

vista de los contenidos, y que sean capaces de formular dicho consenso de manera conjunta y también de defenderlo luego de igual manera ante las instancias políticas.

Consenso básico

Numerosos estudios y notificaciones ecuménicos –de manera especial las dos Asambleas Ecuménicas Europeas de Basilea (1989) y Graz (1997)– demuestran que en la mayoría de las cuestiones socialmente relevantes existe un consenso cristiano básico¹. También la *Charta Oecumenica*² describe en su capítulo 3 (nº 7-12) numerosos principios cristianos comunes con los que las Iglesias quieren contribuir a configurar Europa, de manera que podría responder de hecho a las expectativas de los políticos.

Los diálogos teológicos entre las Iglesias han producido desde el concilio Vaticano II un número increíblemente alto de textos de convergencia y consenso en los cuales al menos las comisiones ecuménicas ponen de relieve un amplio consenso básico en las cuestiones centrales de fe. “Lo que nos une es más esencial que lo que aún nos separa”, se dice continuamente. Por eso, pese a las contradicciones confesionales que todavía persisten, resulta posible un alto grado de comunión ecuménica, no sólo en cuestiones de cooperación práctica y, sobre todo, social, sino también en el ecumenismo “espiritual”, con plegarias y celebraciones litúrgicas comunes.

Al mismo tiempo se da la experiencia de que en los distintos planos de la vida eclesial, entre teólogos y laicos, los frentes de serias disputas de opinión y de fe a menudo atraviesan transversalmente las confesiones, y los “conservadores” y los “progresistas” de las distintas Iglesias parecen estar más cerca entre sí que respecto a los demás grupos de su misma confesión.

¹ *Frieden in Gerechtigkeit*, Die offiziellen Dokumente der EÖV in Basel (1989), Basilea-Zúrich 1989. *Versöhnung. Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens*, Dokumente der Zweiten EÖV in Graz (1997), Graz-Viena-Colonia 1998.

² *Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa*, ed. por el Consejo de las Conferencias Episcopales (romano-católicas) de Europa y la Conferencia de Iglesias Europeas, St. Gallen-Genf 2001 (trad. esp.: *Carta ecuménica. Directrices de la Conferencia de Iglesias Europeas (KEK) y del Consejo de Conferencias Episcopales Europeas (CCEE) con vistas a una colaboración creciente entre las Iglesias en Europa*, en <http://www.archimadrid.es/princi/menu/notdirec/docu/2001/may/html/13.htm>).

En el plano europeo hay dos organizaciones que hablan y actúan por las instituciones eclesiásticas oficiales y que al más alto nivel cooperan relativamente bien: la Conferencia de Iglesias Europeas (KEK) como agrupación ecuménica de casi todas las Iglesias no católico-romanas (ortodoxas, anglicanas, vétero-católicas, luteranas, reformadas, metodistas, baptistas y otras Iglesias libres evangélicas), con sedes en Genf, Bruselas y Estrasburgo, y el Consejo de las Conferencias Episcopales romano-católicas de Europa (CCEE) con sede en St. Gallen (además en Bruselas se encuentra la comisión de las Conferencias Episcopales católicas de los Estados miembros de la Unión Europea, COMECE, así como el Nuncio apostólico ante las instituciones europeas). Una comisión mixta de KEK y CCEE comprueba por lo regular si es posible, y en qué medida, un posicionamiento común de las Iglesias en cuestiones relativas a Europa.

En el ámbito europeo, muchísimo compromiso eclesiástico se produce en virtud del entramado de obras y organizaciones eclesiales para la paz y la justicia, diaconía y cáritas, formación, emigración, mujeres, hombres, jóvenes, etc. Algunas de esas organizaciones cooperan en solidaridad ecuménica, en parte incluso como organizaciones integradas.

Las confesiones permanecen

Por otro lado, resulta sensato constatar que las Iglesias sólo están “En el camino hacia la comunión visible de las Iglesias en Europa” (así reza el título del capítulo 2 de la Charta Oecumenica), y que la capacidad de hablar con una sola voz como Iglesias está todavía por desarrollar. La realidad de identidades confesionales paralelas y parcialmente rivales conduce una y otra vez a tentativas en solitario de las distintas Iglesias. La esperanza de que las diferentes tradiciones cristianas se disuelvan en una institución única es tan realista como la perspectiva de que todos los Estados europeos renuncien en bloque a su soberanía estatal en favor de una Unión Europea.

Además de la diferenciación confesional, para la posición de las Iglesias en Europa es importante otra pluralidad, a saber, el marcado cuño cultural y nacional de las distintas Iglesias. A lo largo de los siglos, lo que se veía no era tanto la Europa una, sino más bien la partición en un Este de cuño bizantino (con las Iglesias ortodoxas) y un Oeste occidental (con la Iglesia romano-católica y las Iglesias nacidas de la Reforma). Las culturas, y también las Iglesias con sus teologías, quedaron marcadas por diferentes filosofías y sistemas jurídicos, cosa

que hasta hoy se percibe de manera ambivalente, en parte como extrañeza que distancia y en parte como enriquecimiento recíproco... En Occidente se esboza toscamente la "teoría de las dos espadas", con correlaciones diversamente formuladas de imperio y sacerdocio, de Iglesia y Estado, con diferentes nociones de "sociedad cristiana" y –sobre todo después de la Ilustración– con diferentes actitudes respecto al Estado secular y el "laicismo". El este bizantino siempre puso de relieve el modelo de la sinfonía, con tendencia a identificar la comunidad de los creyentes con la nación y a considerar al Estado como guardián exterior de la fe y de la Iglesia. El martirio bajo la dominación comunista no ha impedido hasta hoy, por ejemplo en Rusia, que el concepto de nación ortodoxa se subraye y se considere positivamente como un valor de futuro y no como una reliquia de siglos pretéritos que se pretenda restaurar.

Verdad es que las Iglesias de todas las confesiones hacen hincapié en que la Iglesia es por esencia universal, y que su comunión no se funda en la comunión nacional, cultural o lingüística, sino más bien en la fe en Cristo y en el bautismo. Pero, en conjunto, entre Iglesia y cultura nacional se ha producido en toda Europa una estrecha vinculación. Las Iglesias fueron además un "factor cultural", por cuanto contribuyeron a forjar, por ejemplo, la "católica Polonia", la "ortodoxa Rusia" o la "luterana Escandinavia". Ni siquiera la extendida secularización y "desecclesiastización" de la vida pública en la mayoría de los países europeos ha eliminado este cuño cultural. Al mismo tiempo, las Iglesias fueron y son un "producto cultural", por cuanto el catolicismo francés, la ortodoxia griega y el protestantismo alemán, por ejemplo, están marcados hasta hoy por espiritualidades y mentalidades específicas.

La vinculación de Iglesia y cultura ha conducido en las últimas décadas a que las Iglesias hayan reflexionado de manera nueva y autocrítica sobre la relación existente entre patria, nación, pueblo, Estado e Iglesia. Las estructuras eclesiásticas que históricamente llegaron a ser diferentes permanecen hasta el día de hoy bastante estables, por ejemplo las "Iglesias nacionales" ortodoxas en el este, la pluralidad de "Iglesias estatales" e "Iglesias populares" en el oeste, y además la multiplicidad de "Iglesias libres", pequeñas en su mayoría. Aproximadamente el 90% de todas las Iglesias europeas son en sus países grandes Iglesias mayoritarias o pequeñas Iglesias minoritarias. Sólo en Europa Central, sobre todo en Alemania, hay una mezcla confesional de aproximadamente un 50% de católicos y un 50% de protestantes en cada país. Naturalmente, presupuestos tan diferentes tienen importantes consecuencias para las experiencias y actitudes

ecuménicas de los cristianos y de las Iglesias. Pues la situación ecuménica es muy diferente en las distintas Iglesias y países de Europa.

Con las “Directrices para la creciente cooperación entre las Iglesias en Europa” establecidas en la Charta Oecumenica el año 2001, las dos agrupaciones de las Iglesias de Europa –el CCEE y la KEK– contrajeron 26 “compromisos” ecuménicos (“Nos comprometemos a...”), que ahora cada una de las Iglesias y de las Conferencias Episcopales ha de hacer suyos y firmar. La Charta Oecumenica está traducida a 30 idiomas y en algunos países (por ejemplo, Holanda, Hungría y Alemania) ya ha sido firmada por los máximos representantes de las Iglesias mediante actos solemnes en el marco de los Consejos Ecuménicos nacionales.

Ni el CCEE ni la KEK desempeñan, sin embargo, el oficio magisterial para las Iglesias participantes, de manera que en la introducción de la Charta Oecumenica se dice: “No tiene, sin embargo, carácter dogmático-magisterial ni canónico-legal. Su carácter vinculante estriba más bien en el compromiso asumido por cada una de las Iglesias europeas y de las organizaciones ecuménicas”.

La Charta no supuso ningún gran avance en la resolución de las controversias dogmáticas entre las Iglesias, pero es un nuevo punto de partida de las Iglesias europeas hacia una comunión más ecuménica. En todo caso, la Charta Oecumenica es el primer documento ecuménico conjunto de las Iglesias europeas desde hace 1.000 años. Con ella, las Iglesias firmantes contraen serios “compromisos” que en gran medida y desde hacía mucho estaban sin atender por parte del *statu quo* ecuménico.

El problema confesional

Las circunstancias que acabamos de describir conducen lógicamente a la pregunta de cuáles son los obstáculos dogmáticos para la unificación de las Iglesias, dado que en lo fundamental de la fe en el Dios trino queda establecido de manera conjunta el consenso.

La respuesta es ésta: las confesiones sacan de ese consenso básico consecuencias distintas ante la pregunta de cómo se ha de transmitir el Evangelio y qué papel les corresponde en ello a la Iglesia, los sacramentos y el ministerio. Formulado a modo de tesis: las confesiones son unánimes en lo esencial en la fe en el Dios trino, pero no lo son acerca de lo que creen de sí mismas, de la Iglesia y su autoridad y de las autoridades dentro de la Iglesia.

La cuestión de si estas diferencias necesariamente han de traducirse en una división entre Iglesias, o si pueden ser también expresión de una legítima pluralidad dentro de la Iglesia una de Cristo, es objeto de discusiones vehementes y constituye el núcleo del problema de las confesiones como tal. Lo que se debate es cómo se ve la relación entre la Iglesia de la propia confesión y la Iglesia una de Jesucristo: ¿con un sentido de identidad que atribuye sólo a la Iglesia propia la plena condición de Iglesia y certifica a las demás que no sean Iglesia en sentido propio? ¿O en el sentido de que la unidad de la Iglesia está dada de antemano en la fe en Cristo y se manifiesta con estructuras eclesiales diferentes en la comunión y mutuo reconocimiento de las Iglesias confesionales que históricamente han llegado a existir?

La Charta Oecumenica ha formulado un consenso eclesiológico básico con las palabras del credo niceno-constantinopolitano (381): “Creemos en ‘la Iglesia una, santa, católica y apostólica’”. “Nuestra tarea ecuménica primordial consiste en hacer visible esta unidad, que siempre es don de Dios”. Y como compromiso de cada cual se dice: “Nos comprometemos, en la fuerza del Espíritu Santo, a trabajar con vistas a la unidad visible de la Iglesia de Jesucristo, que encuentra su expresión en el bautismo mutuamente reconocido y en la comunión eucarística, así como en el testimonio y el servicio comunes” (Charta Oecumenica 1).

1) La mayoría de los representantes ortodoxos dieron su aprobación a esta formulación durante el proceso de elaboración de la Charta Oecumenica. La Iglesia ortodoxa rusa lamentó, sin embargo, deficiencias importantes...³ Según ella, en la Charta se confunde de manera típicamente protestante el movimiento ecuménico con la Iglesia de Cristo. La unidad de la Iglesia nunca se ha perdido y no hay que rehacerla ahora visiblemente, sino que ya está visiblemente testimoniada con las resoluciones conciliares de la Iglesia antigua y preservada en las Iglesias ortodoxas. Se debe hacer un llamamiento a la penitencia y la renovación a quienes se apartaron de esta unidad de la Iglesia. No es eclesiológicamente correcto hablar de una unión supraconfesional en Cristo. Si estamos separados, estamos separados en Cristo. El intento de dividir la doctrina en lo que es “fundamental” y lo que no

³ Carta del Patriarcado moscovita a la Conferencia de Iglesias Europeas de 4 de julio de 2000, en: Archivo de la KEK. En el mismo sentido, aunque de manera más matizada, se manifestó poco después, en agosto de 2000, el Sínodo episcopal moscovita en la resolución “Grundlegende Prinzipien der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu den Nicht-Orthodoxen”, *Orthodoxie aktuell* (sept. 2000) 6-12, y en *Ökum. Rsch.* 50 (2001) 210-215.

lo es, para luego decir que sólo estamos separados en cuestiones doctrinales secundarias, no es aceptable para los ortodoxos.

Otros teólogos ortodoxos critican esta posición ruso-ortodoxa como simplista y demasiado radical, porque en ella no se valora suficientemente la fe cristiana de los no ortodoxos. Pero el voto procedente de Moscú deja patente que un consenso eclesiológico está todavía lejos.

2) Casi a la vez que el Sínodo episcopal moscovita, la Congregación romano-católica para la Doctrina de la Fe publicó en el año 2000 la declaración "Dominus Iesus. Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia"⁴. En ella se sostiene que la Iglesia una de Cristo, que confesamos en el Credo, sólo "subsiste" en la Iglesia romano-católica, mientras que las demás Iglesias y comunidades eclesiales sólo poseen "muchos elementos de santificación y de verdad que... impelen hacia la plenitud católica"⁵. A los ortodoxos les falta la plena comunión con la Iglesia católica, porque no aceptan la doctrina romano-católica del primado del Papa. Y con respecto a las Iglesias de la Reforma se dice: "Las Comunidades eclesiales que no han conservado el Episcopado válido y la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico no son Iglesia en sentido propio" (nº 17).

Esta conciencia eclesiológica que la Iglesia romano-católica tiene de sí misma no le impide cooperar lo más estrechamente posible con las demás Iglesias y comunidades eclesiales cuando se trata de contenidos de fe y posiciones éticas comunes⁶. Pero quedan claras dos cosas: que, según la concepción romano-católica, los únicos verdaderamente competentes para hablar magisterial y públicamente de la Iglesia de Cristo son el Papa y su curia y, vinculados a ellos, los obispos romano-católicos; y que una cooperación ecuménica no debe menoscabar esa autoridad.

El escrito postsinodal del papa Juan Pablo II "Ecclesia in Europa" del 28 de junio de 2003 deja patente qué terminología prescrita y qué concepción del ecumenismo se siguen de esos principios ecle-

⁴ En castellano en: Editorial Edice, Madrid 2000.

⁵ Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* 8, del concilio Vaticano II.

⁶ Cf. la encíclica "Ut unum sint" de 25.5.1995, en: BAC documentos 16, Madrid 1995. "Directrices para la aplicación de principios y normas sobre el Ecumenismo" del 25.3.1993 (sin versión castellana; la francesa en: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_25031993_principles-and-norms-on-ecumenism_fr.html).

siológicos: de la “Iglesia en Europa” se habla en singular, e inicialmente se piensa sólo en la Iglesia romano-católica. Sólo a propósito de otros retos se menciona la necesidad de la cooperación ecuménica, pero en relación con ella ni siquiera se menciona la Charta Oecumenica, de la que (sólo) era responsable el Consejo de las Conferencias Episcopales Europeas.

Ciertamente, también muchos ecumenistas romano-católicos están decepcionados ante este estilo y este centralismo romanos. Pero en conjunto queda patente por qué es tan difícil que las Iglesias hablen con una sola voz.

3) Las Iglesias protestantes también tienen la conciencia eclesiológica absoluta de que en ellas se realiza (*subsistit*) la Iglesia una de Jesucristo y de que la verdadera unidad de la Iglesia está previamente dada en Cristo. Pero esto no impide reconocer a la Iglesia de Jesucristo en otras Iglesias confesionales ni, tras la formulación de un consenso sobre la comprensión común del Evangelio, declarar la plena “comunidad eclesial en palabra y sacramento” y el compromiso de un común testimonio y servicio en el mundo, sin que ello se traduzca en una unión organizativa ni en una institución unitaria con una dirección eclesiástica común.

Este modelo encuentra su realización en la comunión eclesial de Leuenberg de Iglesias luteranas, reformadas, unidas y metodistas de Europa. Con la declaración “La Iglesia de Jesucristo. La contribución reformadora al diálogo ecuménico sobre la unidad eclesial”, la asamblea plenaria celebrada en Viena en 1994 presentó por primera vez desde la Reforma algo así como una constitución evangélica común de la Iglesia⁷. Hay, además, algunas declaraciones bilaterales sobre el reconocimiento y la comunión eclesial recíprocos, por ejemplo la Declaración de Meissen hecha por la Iglesia de Inglaterra y la Iglesia evangélica de Alemania (1988), y la declaración de Porvoo hecha por las Iglesias anglicanas de Gran Bretaña y las Iglesias luteranas de Escandinavia y el Báltico.

Entre otras Iglesias evangélicas no existe aún una “comunidad eclesial” oficial, sino una recíproca invitación a la Cena del Señor. En la Conferencia de Iglesias Europeas y en los Consejos Ecuménicos nacionales (grupos de trabajo de Iglesias cristianas) tienen después su lugar, junto a las Iglesias tradicionales mayores, algunas Iglesias evan-

⁷ Wilhelm Hüffmeier (ed.), *Die Kirche Jesu Christi*, Leuenberger Texte 1, Franckfort del Meno 1995. En el mismo volumen está impresa la versión inglesa: *The Church of Jesus Christ. The Contribution of the Reformation towards Ecumenical Dialogue on Church Unity*.

géticas libres, Iglesias pentecostales y nuevas confesiones carismáticas que a menudo sólo están organizadas a escala nacional, pero todavía no a escala europea.

Esta multiplicidad de opciones eclesiológicas y organizativas de cuño confesional dificulta, sin duda, al protestantismo de Europa hablar con una sola voz. Muchos no quieren en absoluto esa voz única y viven para sí de manera autosuficiente. Una recepción oficial de la Charta Oecumenica con sus compromisos ecuménicos sería para muchos cristianos e Iglesias protestantes un enorme avance ecuménico⁸.

Una tarea sumamente importante para la contribución de las Iglesias al proceso de unificación europeo es aclarar desde el punto de vista eclesiológico y práctico la encomienda de las agrupaciones ecuménicas supranacionales e interconfesionales de Europa: ¿ha de representar cada Iglesia por su cuenta, por ejemplo ante la Unión Europea, sus propios intereses? ¿O están las Iglesias dispuestas a dar a la Conferencia de Iglesias Europeas la encomienda de hablar y actuar por ellas en ese campo?

El principio de la universalidad eclesial, que de una manera u otra confiesan todas las Iglesias, debiera de hecho promover la creación en todos los ámbitos geográficos de aquellas estructuras ecuménicas comunes que sean adecuadas para la proclamación más eficaz del Evangelio de palabra y obra. En la mayor parte de las Iglesias ortodoxas y protestantes, sin embargo, la “autonomía”, la “autocefalia” o la “soberanía” de la propia Iglesia nacional, territorial, popular o libre desempeña un papel tan importante, que los organismos ecuménicos supraconfesionales y supranacionales a menudo sólo son considerados –no por los ecumenistas, sino por muchos ministros y también entre los fieles– como instrumentos útiles para la salvaguardia de los intereses propios. Resulta sintomática la frase que una autoridad eclesial evangélica pronunció tras una celebración litúrgica ecuménica: “El ecumenismo es bueno y santo, pero mucho mejor es dedicarnos sólo a nosotros”.

Verdad es que la Iglesia romano-católica cuenta en el ámbito europeo con el Vaticano como organismo eficaz para hablar y actuar de manera conjunta, pero la disposición a acciones conjuntas con las

⁸ P.ej., Charta Oecumenica n^o 3: “Nos comprometemos a superar nuestra suficiencia y rechazar los prejuicios, a buscar el encuentro entre nosotros y estar a disposición unos de otros”. N^o 4: “Nos comprometemos a actuar juntos en todos los ámbitos de la vida de la Iglesia cuando las condiciones lo permitan, siempre y cuando motivos de fe o de mayor conveniencia no se opongan a ello”.

demás Iglesias tropieza siempre con sus límites cuando su autoridad propia puede verse menoscabada, como queda manifiesto por ejemplo en la actividad diplomática de las nunciaturas apostólicas y en los discursos y actuaciones del Papa y de su curia.

Contribuir a la configuración de Europa

La Charta Oecumenica para la creciente colaboración de las Iglesias en Europa va más allá del statu quo confesional y ecuménico que acabamos de describir en la medida en que, independientemente de los principios eclesiológicos de cuño confesional y de los diversos problemas institucionales y funcionariales, en el capítulo 3^o expone algunos fundamentos de “Nuestra responsabilidad común en Europa”.

En lugar de soñar de manera utópica o restauradora con una “Europa cristiana”, la Charta parte con realismo de una Europa plural desde el punto de vista de las religiones y las cosmovisiones, “entre el Atlántico y los Urales, entre el cabo del Norte y el Mediterráneo”. De ahí no se deduce, sin embargo, una falsa modestia; al contrario, se hace hincapié en esa realidad como reto: “La tarea más importante de las Iglesias en Europa es proclamar conjuntamente el Evangelio con palabras y hechos para la salvación de todos los seres humanos” (n^o 2); “Con el Evangelio queremos luchar por la dignidad de la persona humana como imagen de Dios, y contribuir como Iglesias de manera conjunta a la reconciliación de pueblos y culturas” (Introducción). Se recuerda que a lo largo de los siglos se “desarrolló una Europa de cuño predominantemente cristiano desde el punto de vista religioso y cultural”, y se subraya que “la fe cristiana y el amor al prójimo irradian esperanza para la moral y la ética, para la educación y la cultura, para la política y la economía en Europa y en el mundo entero” (n^o 7).

Con estas palabras se pone ante todo de relieve la responsabilidad de cada cristiano a la hora de contribuir a configurar Europa desde la fe cristiana. La tarea de las Iglesias como comunidades internacionales dentro de Europa se describe así: “Las Iglesias apoyan una unificación del continente europeo. Sin valores comunes no se podrá alcanzar de manera duradera la unidad de Europa. Estamos convencidos de que la herencia espiritual del cristianismo representa una fuerza inspiradora para el enriquecimiento de Europa. En virtud de nuestra fe cristiana, abogamos por una Europa humanitaria y social, en la que prevalezcan los derechos humanos y los valores fundamentales de la paz, la justicia, la libertad, la tolerancia, la participación y la solidaridad. Insistimos en la reverencia ante la vida, el valor del matrimonio

y la familia, la opción preferencial por los pobres, la disposición al perdón y, en todo, la misericordia" (nº 7).

En este sentido se recogen y se refieren a Europa los objetivos del proceso conciliar ecuménico en favor de la justicia, la paz y la conservación de la creación, con lo cual se insiste claramente, desde luego, en que se ha de "evitar todo eurocentrismo" y se ha de "aumentar el sentido de responsabilidad de Europa respecto a la humanidad entera".

Considerados por separado, algunos de esos fundamentos no son algo propio, específicamente cristiano, sino también objetivos de otras religiones y grupos de cosmovisiones. La Charta Oecumenica aborda este tema en la parte final a propósito de la comunión con el judaísmo, las relaciones con el islam y el encuentro con otras religiones y cosmovisiones, e insiste en la necesidad del diálogo y la disposición a "perseguir objetivos comunes con ellos" (nº 12). A estas relaciones no se les aplica el término "ecuménicas". Desde luego es "ecuménicamente" importante, en el ámbito de las relaciones interconfesionales e internacionales de las Iglesias cristianas, que con la Charta Oecumenica las Iglesias se hayan puesto de acuerdo sobre fundamentos comunes en lo tocante a las relaciones con las demás religiones y a la misión y evangelización cristiana en Europa.

Además de eso, y a la vista del papel dominante de la Unión Europea, en el momento actual resulta más urgente y necesario que antes el cumplimiento del compromiso del nº 7 de la Charta Oecumenica: "Nos comprometemos a buscar el mutuo acuerdo sobre los contenidos y metas de nuestra responsabilidad social y a representar ante las instituciones seculares europeas de manera conjunta, en la medida de lo posible, los objetivos y visiones de las Iglesias".

Dentro de las respectivas Iglesias, los ecumenistas cumplen ya en buena medida esos compromisos, pero las instituciones eclesiásticas en su conjunto llevan todavía un considerable retraso ecuménico. Cuando la nueva Constitución de la Unión Europea entre en vigor, habrá que llegar a un diálogo constante entre los organismos y personas responsables de la Unión Europea y de las Iglesias. Ahí tendrán las Iglesias la oportunidad de exponer conjuntamente la posición eclesial, por ejemplo en cuestiones de bioética, de protección de la vida, de emigración, de lucha contra la pobreza, de educación y cultura, etc., y de contribuir a configurar Europa con el espíritu cristiano.

(Traducido del alemán por José Pedro Tosaus Abadía)

EURO-ISLAM:
¿RETO U OPORTUNIDAD?

Antes de entrar en el alcance y contenido del concepto de euro-islam en su sentido más estricto, es preciso hacer una presentación y un esbozo históricos de nuestro tema.

I. Identidad europea frente a judaísmo e islam

En la definición que Europa hace de sí misma desempeñan un papel dominante dos tradiciones espirituales y culturales: el cristia-

* KARL-JOSEF KUSCHEL. Nació en Oberhausen (Rheinland) en 1948. Entre 1967 y 1972 cursó estudios de germanística y de teología católica en las universidades de Bochum y Tubinga. En Tubinga hizo en 1977 la tesis doctoral y en 1989 la tesis de habilitación. Desde 1995 es profesor en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Tubinga. Su ámbito de docencia e investigación es la teología de la cultura y del diálogo interreligioso. También desde 1995 es vicepresidente de la Fundación Weltethos (Tubinga). En 1997, la Universidad de Lund (Suecia) le confirió el título de doctor honoris causa.

Publicaciones clave: *Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1999; *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt und was sie eint*, Patmos Verlag, Düsseldorf 2001 (existe también edición inglesa, estadounidense, italiana, española, checa, croata y holandesa) (trad. esp.: *Discordia en la casa de Abraham: lo que separa y une a judíos, cristianos y musulmanes*, Editorial Verbo Divino, Estella 1996); *Gottes grausamer Spaß? Heinrich Heines Leben mit der Katastrophe*, Patmos Verlag, Düsseldorf 2002; *Walter Jens. Literat und Protestant*, Patmos Verlag, Düsseldorf 2003; *“Jud, Christ und Muselman vereinigt”? Lessings “Nathan der Weise”*, Patmos Verlag, Düsseldorf 2004.

Dirección: Sandäckerstrasse 2, D-72070 Tübingen (Alemania). Correo electrónico: karl.josef.kuschel@uni-tuebingen.de

nismo y el humanismo. La mayoría de los europeos describirían su historia como una consecuencia de dos impulsos de pluralización... En los siglos XI y XVI saltó por los aires la unidad cristiana de Europa que hasta entonces había existido; se llega a una *coexistencia* y *contraposición* entre las distintas confesiones *dentro del cristianismo*: ortodoxia, catolicismo y protestantismo. En el siglo XVIII se abre paso un segundo impulso de pluralización: la unidad globalmente cristiana todavía existente salta de nuevo por los aires, y la mayoría de las sociedades europeas se dividen en dos partes: una vinculada al cristianismo y la Iglesia, la otra orientada al humanismo secular. El hecho de que en Europa haya habido durante siglos, y siga habiendo, un judaísmo y un islam vivos apenas desempeña papel alguno en la definición que muchos europeos dan de sí mismos *como europeos*.

Cuando se habla del *judaísmo* se habla de una minoría desdeñable. Más aún: el judaísmo fue considerado por un antijudaísmo y antisemitismo europeo latente o patente como un cuerpo extraño que había que eliminar –mediante la asimilación o la aniquilación–. La práctica del menosprecio, la discriminación y luego la aniquilación respecto al judaísmo también forma parte, pues, de la historia europea, especialmente de la alemana. Así, la identidad europea *también* tuvo siempre la dimensión de lo antijudío.

También el *islam*, visto históricamente, ha desempeñado ante todo un papel negativo en la historia del modo en que los europeos se perciben y se definen a sí mismos. Entre los historiadores se discute seriamente sobre si lo que se denomina “identidad europea” surgió o no en la Edad Media sólo cuando Europa empezó a defenderse contra la “amenaza islámica”. Aun cuando no se quiera ir tan lejos como el historiador belga *Henri Pirenne*, que habló del “nacimiento de Occidente” a partir del espíritu del anti-islamismo según la máxima “Mahoma hizo posible a Carlomagno”¹, sí consta, sin embargo, según las investigaciones más recientes del historiador italiano *Franco Cardini*, que sólo con la Reconquista en España, asociada con Santiago de Compostela, se puede hablar de una conciencia europea común². Así, la “identidad europea” tendría desde el principio la dimensión de lo anti-islámico.

¹ Cf. sobre esto B. Lyon y otros, *Mohammed und Karl der Große. Die Gaburt des Abendlandes* (con artículos de F. Gabriele, A. Guillou, B. Lyon, J. H. Pirenne, H. Steuer), Stuttgart-Zúrich 1993 (trad. esp. de la vers. it.: *Carlomagno y Mahoma*, Madrid 1988).

² F. Cardini, *Europa und der Islam. Geschichte eines Missverständnisses*, Múnich 2000 (trad. esp. del or. it.: *Nosotros y el Islam: historia de un malentendido*, Barcelona 2002).

II. El pasado todavía vivo: el espíritu maléfico de la Reconquista

A partir de ahí se explica que la historia europea se deba reconstruir en buena medida, en lo que respecta al judaísmo y el islam, como una historia de catástrofes. En lugar de una coexistencia, convivencia y aceptación *seguras*, en la mayoría de los casos la historia que se tiene que contar es de discriminación, rechazo y hasta de exterminio. La historia del judaísmo europeo amenazó con terminar en el éxodo masivo de judíos o su aniquilación en masa en los campos de concentración nazis de Auschwitz, Treblinka y Maidanek. ¿Y la historia del islam europeo?

En dos regiones de Europa hubo en otro tiempo un islam vivo. Una de ellas es *Sicilia*. Conquistada en el 902, esta isla estuvo dominada sólo por musulmanes alrededor de 150 años. Hasta el siglo XI no consiguen los normandos dirigidos por Roberto Guiscard, en colaboración con el Papa (enfeudación de 1059 por parte de Nicolás II), someter a los musulmanes de la isla. Pero los soberanos cristianos normandos como Roger I y Roger II practican la tolerancia con los convecinos musulmanes, de manera que se hace posible una *convivencia* única, y con ello una simultaneidad de Iglesias cristianas y mezquitas, de cultura cristiana occidental y civilización árabe musulmana. Si seguimos a un historiador alemán como Eberhard Horst, se puede afirmar: “Por un instante dentro de la historia universal, Sicilia disfrutó de la condición de modelo. En ningún otro país de la Edad Media de cuño cristiano hubo una coexistencia comparable en su tolerancia mutua, a excepción de la España mora”³.

Más tarde, dentro de este contexto multirreligioso y multicultural de Sicilia, en el palacio real de Palermo, crecerá el emperador Federico II. Para él, el contacto con musulmanes, el dominio de la lengua árabe, el conocimiento del pensamiento y la cultura árabes era absolutamente natural. Verdad es que en tiempos de Federico la mayoría de los sarracenos habían abandonado Palermo y otras grandes poblaciones de la isla y habían buscado refugio principalmente en la zona montañosa del oeste de la isla; pero el modo árabe de vivir es el aire que Federico respira. Palermo es considerado un centro cultural multilingüístico, en el cual la cultura latina, la griega y la árabe se entremezclan. Ninguno de los soberanos cristianos de la Edad Media estuvo, pues, mejor preparado que Federico II para adoptar una actitud fundamental diferente respecto al islam. Esto influyó especial-

³ E. Horst, *Der Sultan von Lucera. Friedrich II. und der Islam*, Friburgo-Basilea-Viena 1997, p. 20.

mente en su política de cruzada y en el hecho de que Federico autorizara el establecimiento de entre dieciséis y veinte mil musulmanes en un asentamiento propio en el altiplano de Lucera, 17 km al noroeste de Foggia, en el sur de Italia.

Los adversarios del emperador no dejan de aprovechar este “escándalo” como arma contra él, que ya en vida se ve expuesto a la acusación de herejía, incluso de blasfemia contra Dios. Tras su muerte, sus enemigos “completan el trabajo”. Los musulmanes de Lucera, desprovistos ya de la protección personal del emperador, caen víctimas de una brutal operación de aniquilación. En el año 1300, Carlos II de Anjou, rey de Nápoles, manda destruir Lucera, entregar a sus habitantes musulmanes a una masacre y convertir en esclavos a los escasos supervivientes. Todo esto con la aquiescencia de la curia papal. La “colonia pagana” fundada por Federico debía quedar para siempre borrada de la faz de la tierra, arrasado el “oprobio” en suelo cristiano. Las murallas de Lucera son incendiadas y demanteladas. Termina así en esta parte de Europa una convivencia de cuatro siglos entre judíos, cristianos y musulmanes.

De manera parecida discurre la historia en *España* alrededor de 200 años después. Desde la conquista musulmana en el año 711 y el establecimiento del califato de Córdoba, en la Península ibérica había habido igualmente una *convivencia* entre judíos, cristianos y musulmanes⁴. Se había hecho posible una coexistencia cultural y religiosa –evidentemente con toda su ambivalencia, no hay que idealizar–. A raíz de los movimientos de las cruzadas, sin embargo, también en España se introdujo un espíritu de *reconquista*, que alcanzó su punto más bajo en 1478 con la implantación de la Inquisición, organizada también a partir de ese momento en el ámbito estatal. Hasta 9.000 autos de fe, ejecuciones de sentencias casi siempre por muerte en la hoguera, cuenta en su haber una de las figuras más desagradables de la historia de la Iglesia, el inquisidor general Tomás de Torquemada. Admitida como autoridad policial y judicial en todo el Estado, su Inquisición hace estragos sin piedad alguna sobre todo entre los judíos y musulmanes convertidos sólo de manera superficial (supuestamente) al cristianismo.

El final definitivo de la *convivencia* llega el año 1492 con la con-

⁴ Cf. sobre eso K.-J. Kuschel, *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lesing und die Herausforderung des Islam*, Düsseldorf 1998. Así mismo: A. Hottinger, *Die Mauren. Arabische Kultur in Spanien*, Zürich 1995 (²1996). B. Brentjes, *Die Mauren. Der Islam in Nordafrika und Spanien*, Berlín-Leipzig ²1992.

quista “cristiana” de la ciudad de Granada. Los judíos son, o brutalmente forzados al bautismo (se calculan unos 240.000 convertidos a la fuerza), o expulsados inmediatamente del país (unas 170.000 personas). Andando el tiempo, algo parecido les pasa a los musulmanes. En 1525 se promulgan unas ordenanzas relativas al bautismo forzoso que a partir de 1567 se aplican todavía más implacablemente. El gran levantamiento de musulmanes producido un año más tarde y reprimido sangrientamente sólo fue el comienzo del final definitivo del islam en España. Dicho final llega en 1609 con un decreto del rey Felipe III y desemboca en la expulsión y deportación de unas 150.000 personas realizada en esta ocasión a conciencia. Esta expulsión de los judíos y los musulmanes de España sigue siendo hasta hoy una herida traumática de la historia europea.

III. Sarajevo, una casa con cuatro entradas

Bosnia-Herzegovina es la única región de Europa en la que la convivencia de judíos, cristianos y musulmanes ha resistido al paso de los siglos. En ninguna región se da tal complejidad multiconfesional y multirreligiosa. A los tres contextos culturales –el bosniaco-musulmán, el servio-ortodoxo y el croata-católico– se les agrega desde el siglo XVI (tras la expulsión de los judíos de España) un cuarto elemento: el judío sefardí. El rabino mayor de Sarajevo *Moritz Levy* lo describió ya en 1911 de manera impresionante en su libro *Los sefardíes en Bosnia*. El historiador bosnio Kemal Bakarsić ha encomiado esta obra en una nueva edición en 1996 y ha señalado a propósito de ella: “La obra de Levy es un testimonio único, insuperado y sólido, una fuente histórico-cultural fundamental en lo relativo al componente judío de la peculiaridad del ámbito de Bosnia-Herzegovina, una casa abierta con cuatro entradas”⁵. No hay duda: en virtud de esa coexistencia y cooperación de las culturas judía, cristianas y musulmana se creó esa situación extraordinariamente compleja que según los historiadores de Bosnia-Herzegovina ha conducido, por un lado, a un “aislacionismo cultural e intelectual”, pero por otro a la “habituación a la alteridad como contenido normal de la vida”⁶.

Desde hace más de 500 años, por tanto, en esta región se da una

⁵ M. Levy, *Die Sephardim in Bosnien. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden auf der Balkanhalbinsel*, reimpresión de la edición de 1911, Klagenfurt 1996, p. 150.

⁶ I. Lovrenović, *Bosnien und Herzegowina. Eine Kulturgeschichte*, Viena-Bozen 1998, p. 98.

convivencia de judíos, cristianos y musulmanes. Pero Europa occidental lo ha pasado en buena medida por alto. Sólo cuando estalló la guerra en la década de los noventa recorrió Europa una oleada de conmoción –nacida del miedo a verse implicados–. Ni siquiera los cristianos de los Balcanes, pese a la opresión comunista sufrida en común en la Yugoslavia de Tito, parecieron comprender que en su región, en suelo europeo, existe un modelo de vida históricamente único; de lo contrario, quizá se habrían entregado antes y con mayor intensidad a una cooperación interconfesional e interreligiosa.

Tampoco entre las Iglesias cristianas de Europa hubo nadie que realizara esta labor de recordación ni que hiciera saber a los cristianos desde Lisboa hasta Varsovia del terrible fracaso ya producido de dos modelos históricos de convivencia de judíos, cristianos y musulmanes en Europa: la aniquilación de los musulmanes en Sicilia en el siglo XIII y la aniquilación del judaísmo y del islam en España desde el siglo XV. Dos veces en su historia tuvo Europa, por tanto, la oportunidad de practicar constructivamente la cooperación de judíos, cristianos y musulmanes; dos veces fracasó de manera terrible. Bosnia-Herzegovina y el Kósovo son la tercera oportunidad. Es alentador que del ámbito de la *literatura europea* lleguen señales contrarias. Por ejemplo de la pluma de uno de los escritores más importantes de la literatura española actual, *Juan Goytisolo*. En 1993 publicó su *Cuaderno de Sarajevo*, nacido de una estancia en esa ciudad durante la guerra. Goytisolo es uno de los pocos escritores que ha conservado una sensibilidad para la dimensión multirreligiosa de la cultura europea, especialmente de la española. Su obra es un único alegato en favor de considerar la convivencia de judíos, cristianos y musulmanes como una oportunidad de enriquecimiento para Europa. La expulsión del islam de España es para él una “automutilación” de la cultura europea. En su libro de Sarajevo (1993) se puede leer: “Muchos europeos siguen ligados a los esquemas de un pasado histórico de cristianos y musulmanes. Los fantasmas del pasado actúan como una pesadilla en su inconsciente”⁷. O todavía más tajante en su libro de viajes al mundo del islam (2000): “El islam es la forma hueca, el negativo de Europa: objeto de su aversión y constante tentación”⁸.

⁷ J. Goytisolo, *Notizen aus Sarajevo*, Francfort del Meno 1993, pp. 105s [or. esp.: *Cuaderno de Sarajevo*, Barcelona 1993].

⁸ J. Goytisolo, *Kibla-Reisen in die Welt des Islam*, Francfort del Meno 2000, p. 11 [or. esp.: *De la Ceca a la Meca*, Madrid ¹⁹⁹⁷].

IV. La nueva situación religiosa en Europa

Pero hoy en día Europa ya no puede pasar por alto esta historia multirreligiosa de Bosnia-Herzegovina, pues ella misma está envuelta en un proceso histórico de formación de minorías multirreligiosas. Entre tanto vuelven a vivir en Alemania 100.000 judíos, alrededor de 3 millones de musulmanes⁹. En Francia hay 4 millones de musulmanes; en Inglaterra, 3 millones. Las proyecciones indican que en el año 2020 podrá haber 20 millones de musulmanes en Europa. La presencia de minorías religiosas tan fuertes, sin embargo, nunca se había dado hasta ahora en Alemania, por ejemplo. Ni siquiera el judaísmo, la minoría religiosa y cultural más numerosa en este país en el siglo XX, llegó a contar con más de unos 600.000 miembros hasta comienzos de los años treinta. Nunca hubo en Alemania, por tanto, una minoría religiosa que se contara por millones, y esa religión nunca fue el islam. Otros países europeos se encuentran ante situaciones parecidas. Se sigue de ahí que todas las sociedades europeas se ven enfrentadas a retos sociales y políticos para los que no están preparadas.

Pues, mentalmente, ni la mayoría de los europeos ni la mayoría de los musulmanes han asimilado aún esta nueva situación. Así lo indican los continuos y vivos debates políticos sobre una cultura fundamental europea o nacional, o la pregunta de si también países islámicos como Turquía pertenecen a Europa. Entre los musulmanes se discute cómo hay que tratar con la Europa democrática moderna. Los temores, e incluso resentimientos, anti-islámicos determinan los debates políticos aquí; los prejuicios antisecularistas y antimodernistas, allí. Pues también la mayoría de los musulmanes asentados en Europa se ven en una situación de índole completamente nueva desde el punto de vista histórico. Por primera vez vive gran número de ellos fuera del *Dar al-Islam*, y precisamente en países cuya legislación no se basa en la *sharía*. Por consiguiente, también resulta controvertida entre ellos la discusión de qué futuro tendrá el islam en Europa. ¿Por qué modelo ha de guiarse? ¿Cuáles son las opciones? ¿Son compatibles los valores europeos y los islámicos?¹⁰

⁹ Cf. sobre esto: U. Spuler-Stegemann, *Muslimen in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander?*, Friburgo de Brisgovia 1998.

¹⁰ Cf. sobre esto: K. Hafez (ed.), *Der Islam und der Westen. Anstiftung zum Dialog*, Francfort del Meno 1997.

V. ¿Qué es el “euro-islam”?

El término “euro-islam” fue introducido en la discusión política y politológica de habla alemana a comienzos de los años noventa por Basam Tibi, especialista en ciencias políticas de Gotinga, y desde entonces ha aparecido continuamente en numerosas publicaciones¹¹. Además, “euro-islam” denota desde el principio algo más que la descripción del hecho de que en la actualidad el islam también se practica intensamente en Europa; denota, por tanto, algo más que el islam *en* Europa. Cierto: el concepto responde *también* al hecho de que –a raíz de las restricciones y necesidades económicas de los países industrializados del oeste de Europa desde los años sesenta– también son cada vez más las personas de fe musulmana que viven en zonas europeas de alta densidad de población, sobre todo. Pues progresivamente se han ido convirtiendo de “trabajadores extranjeros” en conciudadanos, de “mano de obra” en vecinos, de “inmigrantes” en gente del país. A lo largo de los años ochenta empezaron a hacerse también cada vez más visibles en el ámbito público como creyentes –mediante la construcción de mezquitas, con el establecimiento de centros culturales islámicos, cementerios islámicos y de toda una infraestructura islámica–. El “euro-islam” es, por tanto, la consecuencia del hecho de que un número considerable de musulmanes ya no tienen que vivir, ni quieren hacerlo, en un contexto de cuño islámico, sino en el contexto de cuño cristiano occidental.

“Euro-islam”, sin embargo, pretende designar algo más que un hecho empíricamente irrefutable. El término esboza un concepto que aspira a hacer compatible el islam con el espíritu de Europa; más exactamente, con los valores *políticos* de la modernidad europea. No pretende ni una simple “occidentalización” del islam, ni plantear una exigencia global al modo de ser musulmán en cada lugar del mundo. Más bien se ajusta al modo de ser musulmán en el *contexto de Europa*. Programáticamente representa el concepto contrario a una comprensión de “islam *en* Europa”, según la cual los musulmanes siguen sometidos a la *sharia* en su calidad de miembros del *Dar-al-Islam*. Ésta es precisamente la manera en que ve las cosas un islamismo conservador y reaccionario que mantiene de manera totalita-

¹¹ Baste con reseñar, entre las numerosas publicaciones de este autor sobre el tema del “euro-islam”, las siguientes: B. Tibi, *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*, Múnich-Zúrich 1994, pp. 298-314; *Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft*, Múnich 1998, pp. 241-243; *Der Islam in Deutschland. Muslime in Deutschland*, Múnich-Stuttgart 2000, pp. 325-349.

ria la ficción de un islam unitario para los musulmanes de todo el mundo, define esa uniformidad mediante la *sharia* y como tal exige reconocimiento también en Europa. “Islam en Europa” denota, según eso, el reconocimiento de un islam tradicional e inalterado aprovechando el concepto de multiculturalidad que en la mayoría de los países europeos está ya garantizado por la Constitución. Según esta concepción, los musulmanes tienen su “hueco” lo mismo que lo tienen también todas las demás minorías religiosas, culturales o étnicas. Y en ese hueco quieren vivir inalterado su islam, como si el traslado de Ankara a Amsterdam, de El Cairo a Copenhague, de Fez a Francfort, no fuera en el fondo más que un cambio de decorado.

De ese modo, sin embargo, para los defensores de un “euro-islam” se produce una paradoja social que a la larga ha de conducir a tensiones insoportables. Precisamente el concepto de multiculturalidad viene a fomentar (en contra de sus intenciones) no la integración, sino la consolidación de sociedades paralelas, y hasta contrarias, a las sociedades cristianas seculares existentes. Los musulmanes constituyen una *umma*, una comunidad solidaria que se distingue conscientemente del entorno no musulmán por la práctica de la ley religiosa islámica –indiferente respecto a la nueva cultura–, ciertamente aspira a impregnar islámicamente el entorno no musulmán y, a la larga, incluso a hacer proselitismo.

El concepto de “euro-islam” constituye la alternativa decisiva a este concepto de “islam en Europa”. Aprovecha la existencia del islam en Europa para una transformación del islam tradicional a la luz de la jerarquía de valores jurídico-políticos que se ha desarrollado en Europa. Según Tibi hay *cinco fundamentos normativos de la modernidad europea* de los que dimana la legitimidad de toda comunidad democrática. Un “euro-islam” debe respetar dichos fundamentos normativos para poder merecer ese nombre:

a) *Pluralismo* en todos los ámbitos, pero siempre dentro del marco institucional y jurídicamente vinculante de las reglas de juego de un consenso comprometido con la modernidad cultural. El reconocimiento de dicho pluralismo por parte de los musulmanes significa que éstos se entienden no como una parte separada, sino más bien como una parte *integral* del todo pluralista. Nada de misión islámica en Europa, renuncia a visiones de conquista y a un pensamiento dualista y de confrontación que alimenta las divisiones dentro de las sociedades: casa del islam – casa de la guerra. Se debe rechazar explícitamente el objetivo remoto de una “islamización de Europa”, no siempre expresado claramente por razones tácticas.

b) *Tolerancia* en el sentido de la Ilustración y de la modernidad cultural. Ya no se trata sólo de “admitir” a cristianos y judíos como “protegidos” (*dhimmi*), sino de reconocer la libertad global de quien piensa de otro modo y tiene otro credo. La tolerancia de la modernidad cultural es mucho más abierta que la tolerancia tradicionalmente islámica. Reconoce a las personas como sujetos jurídicos dotados de iguales derechos, independientemente de su religión y procedencia; no los clasifica en ciudadanos y protegidos.

c) *Secularidad* en el sentido de reconocimiento de ámbitos autónomos en la vida. No se alude a la ideología del secularismo, sino más bien a la “secularidad” como libertad respecto a la tutela religiosa de ámbitos tan diferentes como la economía, la política, el derecho y el arte. Esta libertad es una de las adquisiciones de la modernidad cultural de Europa, e incluye sobre todo la separación entre Estado y religión.

d) *Una sociedad civil democrática* como garante de una separación asegurada jurídica e institucionalmente entre esfera pública y privada. Los musulmanes disfrutaban de la libertad, protegida jurídicamente por la Constitución, de practicar su religión tanto pública como privadamente. En el ámbito público de la sociedad civil, sin embargo, son ciudadanos como todos los demás, sin privilegios.

e) *Derechos humanos individuales*. Es verdad que en el islam existe el concepto del *haq adami*, una noción de derechos humanos. Pero tiene un significado totalmente distinto que en la comprensión europea. Los derechos humanos pueden quedar en segundo plano en favor del derecho de Dios. De ahí que las declaraciones musulmanas de derechos humanos estén siempre sometidas a la *sharia*.

En este sentido, el “euro-islam” pretende ser lo contrario de un “gueto-islam”. Más aún: se entiende como *reto (challenge)*, es decir, como rechazo de un concepto de gueto-islam que se aprovecha de la multiculturalidad europea. Se considera como *una oportunidad (opportunity) única* para la integración de los musulmanes en Europa, por la vía de hacer compatibles los valores religiosos, espirituales y morales del islam con la historia política de libertad y constitución de Europa. No pretende aislar a los musulmanes del resto de la sociedad aprovechando el concepto de multiculturalidad, sino integrarlos en las plurales sociedades europeas ya existentes. Tibi vincula con ello esta expectativa: “Si los musulmanes que viven en Europa aceptan los principios indicados de la modernidad europea, podrían convertirse en una comunidad religiosa formada por individuos libres, ciudadanos de un Estado (por tanto, no como colectividad de la *umma*) que

—de paso e indirectamente— podrían servir de modelo para sus países de procedencia. Mediante la apropiación de la modernidad cultural, los euro-musulmanes podrían convertirse en avanzada de la reforma liberal y la democracia en las relaciones entre Oriente y Occidente. De otro modo existe el peligro de que los extremistas, en lugar de contribuir al entendimiento entre las civilizaciones, aticen el conflicto entre éstas. Por desgracia, muestras de ello existen ya en una medida alarmante sin que la opinión pública haya tomado nota de ellas”¹².

VI. El futuro del islam en Europa no está decidido

El cristiano europeo sigue los debates internos de los musulmanes acerca del futuro del islam en Europa con la mayor atención, de hecho le vienen inmediatamente a la cabeza paralelos de la compleja historia cristiana acerca de la relación entre Iglesia y Estado. Lo mismo que en la historia del cristianismo se necesitaron siglos para establecer una relación hasta cierto punto libre de tensiones entre Iglesia y Estado, religión y sociedad, política y fe, también se necesitarán todavía amplios períodos de adaptación en la historia del islam moderno. El debate sobre las consecuencias políticas y jurídicas de la sustancia de la fe islámica dista mucho de haber llegado a interpretaciones susceptibles de consenso. El concepto de “euro-islam” tropieza con la enconada resistencia de fuerzas de orientación islamista.

Y sin embargo habrá que constatar que, por ejemplo en el ámbito de las organizaciones islámicas de Alemania, se han dado pasos después del 11 de septiembre de 2001. Verdad es que en ninguna de las declaraciones de dichas organizaciones (ni del Consejo central de los musulmanes en Alemania, ni del Consejo del islam) se asumió en ningún momento el concepto de “euro-islam”, ni tan siquiera se comentó positivamente. Y sin embargo, tras el 11 de septiembre —y debido a una oleada anti-islámica sin precedentes precisamente en Alemania—, dichas organizaciones se vieron en la necesidad de transmitir mejor que antes a la opinión pública alemana, y con ello a la europea, su propia manera de entenderse. Así surgió una “*Carta islámica*” que se publicó en febrero de 2002. En ella se hace hincapié en que la historia europea en el tercer milenio ya no se puede escribir a costa del judaísmo o haciendo caso omiso del islam:

¹² B. Tibi, *Im Schatten Allahs*, p. 306 (véase nota 11).

“La cultura europea está marcada por la herencia grecorromana, así como por la judeo-cristiana-islámica y la de la Ilustración. Está influida de manera absolutamente esencial por la filosofía y la civilización islámicas. También en el actual tránsito de la modernidad a la posmodernidad los musulmanes quieren hacer una aportación decisiva a la superación de crisis. Para ello cuentan, entre otras cosas, con la afirmación del pluralismo religioso reconocido por el Corán, el rechazo de toda forma de racismo y chovinismo” (nº 14).

Sobre la manera en que los musulmanes se entienden como ciudadanos de sus respectivas sociedades se sostiene:

“Sean o no ciudadanos alemanes, los musulmanes representados en el Consejo central aprueban, por tanto, el ordenamiento fundamental de la República Federal de Alemania caracterizado por la separación de poderes, el Estado de derecho y la democracia, ordenamiento garantizado por la ley fundamental y que incluye el pluralismo de partidos, el derecho activo y pasivo de la mujer al voto, así como la libertad religiosa. Por tanto aceptan también el derecho a cambiar de religión, a tener otra o ninguna. El Corán prohíbe todo uso de la violencia y toda coacción en cuestiones de fe” (nº 11).

“No pretendemos el establecimiento de una ‘teocracia’ clerical. Más bien celebramos el sistema de la República Federal de Alemania, en la cual Estado y religión están armónicamente referidos uno al otro” (nº 12).

Esta declaración fue objeto de gran atención por parte de la opinión pública alemana y se debe entender como *signo para la construcción de confianza*. Aun cuando el concepto de “euro-islam” no se menciona en ningún lugar, se deja ver, sin embargo, un decidido distanciamiento respecto a toda tentación totalitaria islamista, así como el esfuerzo por aceptar los marcos políticos y jurídicos de las sociedades europeas y vivir, sin embargo, una auténtica condición musulmana. Se debe estar a la expectativa del curso que tome dentro del islam en el contexto europeo la disputa sobre principios entre fuerzas tradicionales reaccionarias y fuerzas innovadoras orientadas hacia el futuro.

(Traducido del alemán por José Pedro Tosaus Abadía)

3. RETO TEOLÓGICO

¿PONE EUROPA EN PELIGRO
LA DES-EUROPEIZACIÓN (Y PURIFICACIÓN)
DE LA IGLESIA?

Europa está en un proceso de transición. Tras las dos guerras mundiales y el ocaso del socialismo comunista en la Europa central y oriental, la Unión Europea pretende actualmente forjar en el continente los nexos recíprocamente beneficiosos entre las naciones que lo configuran. Se trata de una empresa compleja que, en ocasiones, está caracterizada por el conflicto entre valores y sistemas de valores diferentes. Tal vez, es en el ámbito de la religión donde aparece con más nitidez este problema. ¿Debería tener la religión un lugar determinado en el discurso público de la Unión Europea? ¿Debería ejercer alguna influencia en la vida de la UE? La reciente integración de países cuya población es mayoritariamente católica, como Polonia, Hungría y Lituania, podría interpretarse como un indicador que nos da una respuesta positiva a las preguntas realizadas. Pero, al considerar lo cultural y religiosamente pluralista que Europa se ha hecho desde mediados del siglo XX, especialmente por el influjo de grandes poblaciones no cristianas, la

* JAMES K. VOISS, S.J. Sacerdote jesuita de la Provincia de Oregón. Es profesor asociado en el Departamento de Teología de la Universidad de San Luis. Consiguió el doctorado en la Universidad de Notre Dame en el año 2000 con su tesis "A Comparison and Analysis of Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar on Structural Change in the Church". Posteriormente, publicó un ensayo titulado "Hans Urs von Balthasar on the Use of Social Sciences in Ecclesial Reflection: Exposition, Analysis, and Critique", en Michael Horace Barnes (ed.), *Theology and the Social Sciences*, College Theology Society Annual Volume 46, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 2000.

Dirección: 3601 Lindell Blvd., Saint Louis, MO 63108 (Estados Unidos).
Correo electrónico: voissj@slu.edu

respuesta se hace menos clara. Ciertamente, el tenso debate sobre si se debería o no incluir una referencia a la historia cristiana de Europa en la Constitución de la UE, así como el movimiento que se ha desarrollado en Francia para prohibir “los símbolos ostensiblemente religiosos” en las escuelas públicas, ponen al descubierto la ambigua posición de la religión en la vida pública de la Europa que está emergiendo en nuestros días.

La posible influencia de las diversas sensibilidades religiosas sobre la vida de la UE nos remite a uno de los aspectos de esta complejidad contemporánea. Pero la cuestión de la influencia también circula en la otra dirección. ¿Qué impacto podría tener la UE en las instituciones religiosas? En nuestro ensayo concretamos aún más esta cuestión. Europa, o más específicamente, la forja de una identidad europea transnacional en la UE, ¿constituye una amenaza que puede minar el dinamismo de la Iglesia católica romana hacia la des-europeización?

Se trata de una cuestión importante, pues afecta a la relación de la Iglesia con el Estado y la cultura, a la naturaleza de su identidad y misión, y a las dinámicas propiamente internas de la vida eclesial. Desgraciadamente, la formulación de esta cuestión en términos de “des-europeización” resulta problemática, e incluso errónea. Sugiere que la des-europeización es un valor fundamental para la Iglesia, que, en cierto modo, está relacionado con su purificación. Pero no está claro si se trata de un valor, ni cuál es su verdadero significado, ni tampoco qué relación tiene con el tema de la purificación. A continuación, intentaremos explicar cada uno de estos temas con el objeto de establecer un fundamento claro para evaluar el papel de la misma Europa (en el caso de que realmente lo tenga) en el proceso de la des-europeización y purificación de la Iglesia.

¿Por qué nos preguntamos por la des-europeización?

Antes del concilio Vaticano II, la extensión de la Iglesia católica por todo el mundo había llevado consigo, con pocas excepciones, la diseminación de la cultura europea como la portadora y la única forma posible de expresión del cristianismo eclesial occidental. La exportación de la celebración del culto en lengua latina, la arquitectura gótica, románica y barroca, así como la música europea, a contextos no europeos, se encuentran entre los signos externos más obvios de la fusión normativa entre la Iglesia y la cultura europea.

Esto no debe sorprendernos. Desde los tiempos del acuerdo constantiniano, la Iglesia europea había mantenido una relación simbiótica (aunque, a menudo, poco tranquila) con las movedizas fuerzas gobernantes y económicas del continente. Ciertamente, la Iglesia era la enseña de la identidad cultural europea, la que proveía los símbolos comunes que organizaban la vida social dentro y a través de las fronteras lingüísticas y políticas. En consecuencia, cuando los exploradores de finales del siglo XV e inicios del siglo XVI descubrieron los nuevos horizontes del mundo mas allá del Atlántico Norte y del Mediterráneo, los esfuerzos que hizo la Iglesia para “llevar la salvación” a los pueblos recién descubiertos también implicaron la transmisión de la cultura europea. La Iglesia que se implantó en todas estas culturas no europeas estaba totalmente “europeizada”¹.

A mediados del siglo XX se colapsó la fusión de la Iglesia con la cultura europea. Fueron varios los factores que provocaron su desaparición; entre ellos, recordemos la fractura de la cristiandad europea con la Reforma, la herencia intelectual de la Ilustración y la aparición del socialismo comunista en la Europa central y oriental. La historia de Europa ha empujado a la Iglesia a los márgenes del discurso público. El grave distanciamiento que se produjo entre la Iglesia y la cultura europea llevó a tomar conciencia de que la Iglesia que se había exportado desde Europa a las culturas no europeas había impuesto sobre ellas lo que los filósofos de la postmodernidad llamarían los metarrelatos hegemónicos de una superioridad cultural², mediante los que se perpetró una injusticia contra aquellas culturas no europeas.

Esta nueva sensibilidad hizo que la Iglesia reexaminara sus estrategias misioneras. La des-europeización forma parte del proyecto misionero posconciliar. La imposición de un cristianismo europeizado sobre el mundo no europeo había suprimido, de forma ilegítima, la diversidad cultural en el nombre del Evangelio. Se necesitaba, por tanto, algún tipo de corrección. La des-europeización parece el término apropiado de esta corrección. ¿Lo es ciertamente?

¹ Para una sucinta visión de conjunto de esta situación, cf. K. Rahner, “Rites Controversy: New Tasks for the Church”, en *Human Society and the Church of Tomorrow*, en *Theological Investigations* 22, Crossroad, Nueva York 1991, p. 134.

² Para una visión de conjunto sobre la crítica de los metarrelatos, cf. Stanley J. Grenz, *A Primer on Postmodernism*, Eerdmans, Grand Rapids 1996, pp. 42-46. Lieven Boeve indaga en algunas implicaciones teológicas de esta crítica en “Critical Consciousness in the Postmodern Condition: New Opportunities for Theology?”, *Philosophy and Theology* 10 (1997) 449-468.

¿El punto en cuestión es realmente la des-europeización?

A partir del concilio Vaticano II, las reflexiones sobre la relación de la exportación de una Iglesia culturalmente europea a un mundo no europeo se han desarrollado en dos direcciones: la Iglesia universal y la inculturación. El término "Iglesia universal" se refiere a una visión del futuro de la Iglesia y describe una trayectoria de desarrollo. La inculturación indica el proceso (o los procesos) mediante los que la Iglesia (universal) puede lograr sus diferentes formas culturales.

El teólogo alemán Karl Rahner utilizó la expresión Iglesia universal para referirse al relieve teológico del concilio Vaticano II³. Con el Vaticano II, la Iglesia dejó de comprenderse como una mera "exportación europea" destinada al mundo. Los obispos no europeos, que eran oriundos de las culturas en las que ejercían sus ministerios, ejercieron una influencia recíproca (aunque limitada) en las deliberaciones eclesiales sobre su naturaleza y su misión⁴. A partir de este suceso *de facto*, Rahner, en sus reflexiones, sostuvo que esta intervención señalaba un cambio decisivo en la autorrealización de la naturaleza de la Iglesia. De forma análoga a las relaciones que existieron entre los patriarcas de la Iglesia antigua, las Iglesias regionales en el marco de la Iglesia universal tendrían que ejercer una mutua influencia recíproca. Deberían ejercer esta influencia como Iglesias relativamente autónomas, en unión permanente con la Iglesia universal, pero poseyendo sus propios rasgos distintivos en los que se reflejaba sus propios contextos culturales⁵. Con otras palabras, tendrían que ser Iglesias inculturadas.

Las discusiones teológicas sobre la inculturación y la Iglesia universal reflejan las mismas aspiraciones sobre el futuro de la Iglesia. Ambas contemplan un legítimo pluralismo eclesial, teológico y cultural. Desgraciadamente, el énfasis que se ha puesto en la pluriformidad de la autoexpresión eclesial en los dos debates puede conducir a la idea errónea de que se logrará una Iglesia universal e inculturada

³ K. Rahner, "Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council", en *Concern for the Church*, en *Theological Investigations 20*, Darton, Longman & Todd, Londres 1981. En este estudio presenta Rahner un tratamiento germinal del concepto de Iglesia universal. Para más información, véase, en el mismo volumen, "The Abiding Significance of the Second Vatican Council" y "The Future of the Church and the Church of the Future".

⁴ K. Rahner, "Basic Theological Interpretation", pp. 78-80.

⁵ Cf. K. Rahner, "The Future of the Church and the Church of the Future", pp. 110-111; "Basic Theological Interpretation", pp. 78-79.

sustituyendo meramente las formas culturales europeas por las no europeas. Sin embargo, la preocupación en torno a la que giran las dos discusiones se encuentra en otro lado. Ambas perspectivas imaginan los cambios de las formas externas como resultado de un cambio de los dinamismos que operan en la propia vida de la Iglesia. Es decir, presuponen el desarrollo de lo que podría denominarse *un policentrismo comunicativo* en la Iglesia. Europa ya no funcionaría más como el único centro o recurso cultural para expresar la fe eclesial. Más bien, como Rahner esperaba, en una Iglesia universal, las Iglesias regionales, bajo la autoridad de sus propios obispos, tomarían las decisiones sobre lo que sería mejor para la Iglesia en sus diferentes contextos culturales. Supuestamente, esto provocaría la aparición de modos de vida eclesial, liturgias, etc., que no serían europeos. Pero las expresiones pluriformes serían la consecuencia del desplazamiento de un monocentrismo cultural europeo (que es el presupuesto de la exportación de un cristianismo culturalmente europeo) a un policentrismo comunicativo.

Estos desarrollos promoverían la aparición de la Iglesia *como* una Iglesia Universal. Con este policentrismo comunicativo, las Iglesias regionales no europeas podrían retarse y ayudarse mutuamente (como también a la Iglesia europea) para analizar el modo como expresan su identidad eclesial. Pero deben hacerlo desde aquellas formas de autoexpresión eclesial que sean más afines a sus propias culturales locales. El policentrismo comunicativo, que está en la base de una Iglesia universal inculturada, implica abrir un espacio dentro de la Iglesia en la que el *otro* (en este caso, una comunidad creyente no europea) pueda ser escuchado *como* otro dentro de la unidad de la Iglesia. Las Iglesias regionales no europeas no deberían ser simplemente las receptoras pasivas de las directrices que se originan en el seno de un paradigma cultural exclusivamente europeo, que se presupone, en cuanto tal, como el único que es universalmente normativo⁶.

La Iglesia en los Estados Unidos refleja, a nivel mesoscópico, la urgencia y la complejidad que entraña la confrontación de la Iglesia universal con los asuntos del policentrismo comunicativo y la inculturación. En cuanto nación formada por inmigrantes, estamos trabajando (no siempre con éxito) para crear una unidad social que también respete (es decir, que abra un espacio para) la diversidad de las herencias culturales. Los obispos americanos se enfrentan a este

⁶ La realización de este desplazamiento provoca la resistencia, tal como el mismo Rahner reconoció. Véase su reflexión en el artículo "Rites Controversy", p. 135.

mismo desafío. El tremendo influjo que los católicos de Iberoamérica ejercen en los EE.UU. ha puesto en cuestión el supuesto de que todos los católicos americanos, independientemente de su herencia cultural, deben, en cierto modo, ajustarse al modelo de la Iglesia americana acuñado por las influencias culturales europeas (es decir, por los irlandeses, los italianos, los alemanes y los polacos). El ingente número de los católicos iberoamericanos ha dado una urgencia pastoral al tema del diálogo intercultural dentro de la Iglesia americana. (Otros grupos, como los americanos de origen africano, los vietnamitas y, especialmente, los católicos de los pueblos indígenas de los EE.UU., al no ser tan numerosos como los iberoamericanos, han ocupado un lugar menos destacado en las conversaciones.) Esta conversación intercultural, que abre la puerta a las adaptaciones culturales significativas de la vida eclesial, es análoga a lo que supone la noción de policentrismo comunicativo.

Con el término “des-europeización” intentamos dar un nombre a estas cuestiones tan complejas. Ciertamente, alentar un policentrismo legítimo en la Iglesia implica reducir la hegemonía cultural europea, que ha sido la norma durante tantos siglos. Pero el término des-europeización nos puede inducir erróneamente a pensar que el objeto fundamental reside en erradicar la influencia y las formas culturales europeas. Ahora bien, no se trata de esto. (Al plantear la cuestión en términos de deseuropeización, irónicamente, estamos reflejando el tipo de pensamiento eurocéntrico que, supuestamente, deben superar los esfuerzos dedicados a la des-europeización.) La primera tarea consiste en cambiar las dinámicas de la vida intraeclesial. Una Iglesia universal e inculturada cambiaría estas dinámicas de dos formas significativas. En primer lugar, daría a los no europeos una voz efectiva para configurar su propia vida eclesial (dentro de la unidad de la única Iglesia). En segundo lugar, daría autoridad a las Iglesias no europeas para que, a partir de sus propias experiencias eclesiales de fe, reflejaran en la Iglesia universal *cómo* podría ésta *expresar más fielmente* su propia naturaleza, tanto en contextos europeos como no europeos. Este planteamiento suscita la cuestión de la purificación.

¿Qué relaciones existen entre la des-europeización y la purificación de la Iglesia?

¿Qué entendemos por purificar la Iglesia? ¿Restaurar las formas de vida eclesial dominantes en la alta Edad Media? ¿Una centralización romana en la que la garantía de la pureza depende de la sanción

papal o del Vaticano? ¿Una simplista acomodación cultural, con el relativismo resultante? ¿Extirpar toda influencia europea de la autoexpresión de la Iglesia en todas las regiones no europeas del mundo?

El concilio Vaticano II no eligió ninguno de estos criterios para afirmar la necesidad de purificación en la Iglesia. Ahora bien, no la expresó con una referencia estática y fácilmente identificable. En su lugar, optó por describir la purificación de la Iglesia en los términos de un dinamismo llevado a cabo por el Espíritu Santo⁷. Este dinamismo contemplado por el concilio se encuentra en la intersección de tres *verbi* típicamente conciliares: *aggiornamento* (ponerse al día), *ecclesia semper reformanda* (la Iglesia siempre necesita purificarse/reformarse) y la afirmación de que, por su naturaleza, la Iglesia es un *sacramento*. Todos los grandes documentos conciliares pueden interpretarse como un esfuerzo para poner al día a la Iglesia e iniciar un proceso de una renovación constante *en orden a mejorar la credibilidad de la Iglesia y su efectividad como sacramento para el mundo*. El criterio que utilizó el Concilio para medir la purificación fue la adecuación de la autoexpresión de la Iglesia como un “signo e instrumento de la comunión con Dios y de la unidad de todos los hombres [sic]” (*Lumen Gentium* 1). Tal como dijo el Concilio, la Iglesia se encuentra en una permanente necesidad de purificación para que “la señal de Cristo brille con más claridad en el rostro de la Iglesia” (*LG* 15; *Gaudium et Spes* 43)⁸.

La conexión entre la noción de purificación y la sacramentalidad dinámica de la Iglesia en su totalidad tiene una serie de consecuencias prácticas. El incremento de la eficacia sacramental supone, en el orden humano, una comunicación más efectiva. Esta comunicación efectiva exige la mediación simbólica tal como la entendemos normalmente (lenguaje, símbolos, acciones rituales, estructuras de organización social). Con otras palabras, la eficacia del signo sacramental requiere que aquellos que lo reciben puedan reconocerlo como

⁷ Cf., p.ej., *Gaudium et Spes* 21, 38, 43.

⁸ Tal como aparece en *LG* 15, esta frase se refiere a la necesidad de purificación que tienen los miembros de la Iglesia para que puedan dar un testimonio más creíble de la luz de Cristo. La aplicación que se hace en *GS* es mucho más amplia; indica la necesidad de que toda la Iglesia se purifique para que dé un buen testimonio del Evangelio que proclama. El Concilio no entendió que hubiera una oposición entre las dos afirmaciones. La purificación de la vida de los miembros da como resultado la purificación de la presentación visible de la Iglesia. La purificación de la Iglesia conduce, a su vez, a la purificación de sus miembros. El Concilio parecía reconocer en este punto una relación recíproca.

aquello que es. Para involucrar más profundamente a la gente en sus dinámicas transformadoras, la Iglesia, en cuanto signo sacramental, debe expresarse en formas con las que puedan implicarse los individuos en sus diferentes culturas. La purificación de la Iglesia-Sacramento exige la inculturación.

Es mucho más fácil hablar sobre la inculturación de la Iglesia en los diferentes contextos que realizarla. Como Robert Schreiter ha señalado, este proyecto exige encontrar cuidadosamente el espacio entre dos extremos, es decir, entre situar a la Iglesia frente a la cultura simplemente como su instancia crítica, por una parte, y la identificación simplista de la Iglesia con la cultura local y todo su herencia, por otra. Ninguna de estas opciones es adecuada⁹. La inculturación acontece en un proceso de comunicación en el que la cultura que recibe a la Iglesia se toma con toda seriedad como *partner* que comparte el condicionamiento y la mediación con la Iglesia universal en el encuentro comunicativo-sacramental¹⁰. La efectividad de la Iglesia como sacramento en las culturas no europeas dependerá, hasta cierto punto, de la voluntad de la Iglesia universal (que ha sido históricamente europea) de aprender de la cultura local los medios de comunicación que son sacramentalmente los más efectivos para ello en la situación concreta (*aggiornamento*) en que se encuentra esa cultura. Cuando la Iglesia perciba que los medios que ha empleado inicialmente en una cultura no europea son menos adecuados de lo que podrían serlo para ese contexto, entonces necesitarán re-purificarse (*ecclesia semper reformanda*) con la vista siempre puesta en su mayor eficacia sacramental. Las dinámicas de la comunicación que estamos describiendo equivalen a lo que previamente hemos denominado un legítimo policentrismo comunicativo.

Estas reflexiones sobre la purificación y la inculturación nos llevan a detectar una dificultad posterior en la utilización del término des-europeización. La cuestión de la que trata nuestro artículo implica que la des-europeización tiene una conexión intrínseca con la purifi-

⁹ Robert Schreiter, "Inculturation of Faith or Identification with Culture?", en Norbert Greinacher y Norbert Mette (eds.), *Christianity and Cultures: A Mutual Enrichment*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1994, pp. 15-24, especialmente, p. 23. Semejantes tensiones se producen cuando se debate sobre la Iglesia universal. Cf., p.ej., Avery Dulles, "The Emerging World Church: A Theological Reflection", en George Kilcourse (ed.), *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, vol. 39, Catholic Theological Society of America, Washington 1984, pp. 1-12.

¹⁰ Sobre los criterios de la inculturación, cf. Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, Orbis, Maryknoll, Nueva York, 1985, pp. 117-121.

cación de la Iglesia. La des-europeización trae consigo la erradicación o neutralización del impacto cultural europeo sobre la autoexpresión de la Iglesia implantada en contextos culturales no europeos. En este sentido, supuestamente, la Iglesia sería cada vez más pura en la medida en que no mantuviera los elementos culturales europeos en contextos no europeos.

Mientras que esta formulación *parece* evocar los objetivos de la inculturación y alentar la idea de una Iglesia universal, en realidad, tergiversa el contenido de lo que está en juego. Tal como indicamos más arriba, la inculturación trata, básicamente, de si se le concede o no a las culturas indígenas no europeas que tengan una influencia efectiva en la forma en que la Iglesia se realiza en el seno de estos contextos. Por tanto, el problema *no se refiere simplemente* a la cuestión de las formas culturales europeas y aquellas otras que no lo son. Una cultura no europea podría decidir, con toda legitimidad, que hay algunos aspectos de la cultura europea que expresan su fe eclesial de forma más adecuada que los recursos de su propia cultura local. Mientras que otra podría llegar a la conclusión opuesta sobre el mismo asunto. En cualquier caso, las dos serían unas expresiones inculturadas de la única Iglesia. Lo fundamental es el grado con que la Iglesia universal sostiene y alienta a las Iglesias locales, que viven en contextos no europeos, a encontrar los modos más adecuados para hacer que la Iglesia sea un signo sacramental efectivo en el contexto cultural específico (no europeo).

¿Qué papel representaría Europa?

Hemos sostenido en nuestro artículo que el término des-europeización es un modo, limitado y potencialmente erróneo, de denominar el interés posconciliar por promover una Iglesia universal inculturada. Hemos identificado el policentrismo comunicativo como el dinamismo esencial de la inculturación y de la constante purificación de la Iglesia-Sacramento a la que convocó el Concilio. Hay una pregunta a la que todavía no hemos respondido. ¿Pone en peligro Europa –concretamente, la emergente UE– el desarrollo de este policentrismo eclesial? Nos limitaremos a dar una breve respuesta.

Resulta improbable que la Europa que está emergiendo ejerza una influencia directa en las actividades internas de la Iglesia. Ya no existe la síntesis simbiótica entre la Iglesia y la cultura europea anterior a la Reforma que dio origen a la exportación de una Iglesia

“europeizada”. Tanto el pluralismo cultural y religioso de los Estados miembros de la UE, como la propia enseñanza de la Iglesia católica sobre la libertad religiosa, presentan serios obstáculos a la posibilidad de que se restaure aquella síntesis. Además, la Europa contemporánea –incluso la que está en proceso de forjarse una nueva identidad– parece ambivalente con respecto a cualquier identificación con los símbolos religiosos del pasado (lo que provoca un gran dolor a Juan Pablo II)¹¹. A Europa, en cuanto realidad corporativa emergente, no le preocupa la vida interna de la Iglesia. Por tanto, no parece que constituya una amenaza contra la des-europeización, la purificación y la aparición de un policentrismo comunicativo dentro de la Iglesia.

No obstante, el futuro del policentrismo comunicativo eclesial (la des-europeización) no está garantizado. No todos los miembros de la Iglesia están de acuerdo con fomentar este policentrismo que nosotros hemos presentado. Algunos consideran el pluralismo resultante como una amenaza contra otro importante valor eclesial, es decir, la unidad visible de la Iglesia. La tensión producida por la confrontación de estos valores no ha llegado a resolverse durante el período posconciliar, aunque, actualmente, la balanza se inclina hacia el lado de la unidad visible. Así, durante el pontificado de Juan Pablo II, la autoridad decisoria ha sido altamente centralizada; se ha concentrado en las manos de los funcionarios de la Curia Romana. Es importante que advirtamos que la cultura eclesial específica de la Curia Romana no es idéntica a la cultura europea. No obstante, resulta indudablemente europea: es altamente deudora tanto de la síntesis histórica entre la Iglesia y la cultura de épocas pasadas, como de la herencia europea y/o la formación de muchos de sus miembros más destacados. En consecuencia, la concentración de la autoridad decisoria en las manos de los funcionarios de la Curia Romana tiene dos efectos relevantes para nuestra discusión. En primer lugar, refuerza una especie de dominio cultural europeo dentro de la Iglesia. En segundo lugar, milita en contra del policentrismo comunicativo sobre el que hemos reflexionado en nuestro artículo¹². Por tanto, lo que amenaza la des-europeización de la Iglesia no es la aparición de la UE, sino la centralización intraeclesial de la autoridad decisoria.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

¹¹ Juan Pablo II, “Ecclesia in Europa”, 2003, especialmente, nn. 7, 24 y 110.

¹² Sobre estos dos asuntos resulta muy instructiva la reciente crítica realizada por Camilo Macisse, el anterior Superior General de los Carmelitas, sobre las prácticas de la Curia Romana. Cf. Camilo Macisse, “Violence in the Church”, en *The Tablet*, 22 de noviembre de 2003, pp. 8-9.

¿UNA RELIGIÓN CIVIL EUROPEA?

I. Para comprender la situación actual

Las Iglesias cristianas se sienten profundamente implicadas en el proceso de la construcción de una unidad europea que cada vez se encuentra más integrada no sólo a nivel económico, sino también político. El interés de las Iglesias por Europa no se explica por unos motivos solamente contingentes. En la fe cristiana, al menos desde los tiempos de Pablo, se encuentra inserto un impulso, casi natural, hacia la superación de toda frontera entre pueblos y naciones. Más aún, el motivo de la redención universal de Cristo, que elimina cualquier distinción entre el griego y el bárbaro, y afirma que todos somos uno en Cristo, constituye, por sí misma, un principio dialéctico con respecto a los vínculos que unen a un pueblo distinguiéndolo de los otros. Ciertamente, el principio de la unidad de todas las mujeres y de todos los hombres en Cristo no se opone formalmente a las varias distinciones que se introdujeron a lo largo de la historia. De hecho, este principio sitúa el tema de la unidad en un plano radicalmente diferente al cultural, político y jurídico. Y, sin embargo, no puede sino saludar con satisfacción toda disposición social y política que tienda a la abolición de las barreras.

* GIUSEPPE RUGGIERI. Es profesor de Teología en el Instituto Teológico "San Pablo" de Catania, y miembro del Instituto de Ciencias Religiosas de Bolonia. Dirige la revista *Cristianesimo nella storia*. Su último libro se titula *Cristianesimo, chiese e vangelo*, Il Mulino, Bolonia 2002.

Dirección: Piazza Dante 32, Catania, I-95124 Italia. Correo electrónico: rotger@tin.it

Si pasamos de esta consideración abstracta e ideal a la historia concreta, la realidad se hace entonces más compleja. De hecho, por un lado, la fe, en sus manifestaciones más radicales, ha inspirado y sigue inspirando actitudes dirigidas a una crítica del orden existente del mundo, al que se juzga como efímero e incluso como contrario al plan de Dios por las divisiones internas y externas de cada pueblo. Sin embargo, por otro lado, por lo menos desde que se instauró la paz entre el cristianismo y el tardo Imperio romano, una paz que se mantuvo incluso cuando los bárbaros se convirtieron en los herederos del mismo Imperio, el universalismo cristiano dio origen, sobre todo durante la Edad Media, a una comunidad transnacional, la Cristiandad, que se distinguía tanto de la Iglesia como de cada uno de los Estados, pero que estaba dotada de una unidad en leyes y costumbres que todos admitían. Inevitablemente, aquella cristiandad tuvo, entonces, sus enemigos¹, pues la unidad que representaba era de orden cultural, jurídico y político, que, a menudo, se consideraba contraria a la unidad que el evangelio del Reino promete a todos los hombres y mujeres.

En el Occidente europeo se abolió formalmente esta cristiandad cuando, tras las revoluciones americana y francesa, se declaró que el estado no tenía competencia para elaborar leyes *respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof* ("respecto al establecimiento de una religión o la prohibición de su libre ejercicio", Primera Enmienda de la Constitución de los EE.UU.), o el principio según el cual *a nul ne doit être inquiété pour ses opinions, mêmes religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi para la loi* ("a nadie debe molestarle por sus opiniones, incluidas las religiosas, siempre que su manifestación no entre en conflicto con el orden público establecido por la ley", Artículo 10 de la Declaración de los derechos humanos y ciudadanos). Si nos damos cuenta, hay un aspecto común que une las fórmulas de las dos constituciones: en ambas se declaraba que las leyes son indiferentes con respecto a las convicciones religiosas, por lo que caía totalmente el pilar fundamental en el que se apoyaba la cristiandad.

Pero, incluso en este ámbito, la realidad histórica es mucho más compleja. De hecho, la cristiandad medieval ha sobrevivido, en cierto modo, hasta nuestros días, no obstante la separación entre las Iglesias que introdujo en Occidente la Reforma protestante y su disolución formal con el nuevo orden creado por las revoluciones modernas. Efectivamente, aquella cristiandad sobrevive bien en sus residuos

¹ G. Ruggieri (ed.), *I nemici della cristianità*, Bolonia 1997.

(en la legislación y las costumbres) o como un ideal, que no sólo comparten los católicos. La compenetración milenaria entre las exigencias de la fe cristiana y los hábitos y las leyes sociales ha marcado, claramente, la cultura de los pueblos europeos de una forma que podríamos calificar de indeleble.

Esta supervivencia de ciertos elementos propios de la cristiandad tiene, por otra parte, que hacer valer sus propias razones con respecto al proceso de secularización que se ha desarrollado en Occidente, y que algunos quieren reconducir a la concepción del mundo de la tradición judeocristiana, mientras que otros, por el contrario, lo sitúan en oposición a ésta. La secularización, ciertamente, ha creado una situación objetivamente nueva tanto para la cristiandad como para las Iglesias². Antes de que emergiera durante el desarrollo de las conversaciones para la paz de Westfalia en 1646, en donde se empleó para designar la expropiación de los bienes eclesiásticos a favor de los príncipes o de las Iglesias nacionales reformadas, el término “secularización” aparecía en las disputas canónicas de finales del siglo XVI para indicar el paso del estado regular al estado secular de un religioso. No mencionamos su origen histórico por simple interés de erudición o curiosidad, sino porque forma parte esencial del desarrollo del concepto y de las visiones históricas que con él se han transmitido. “Desde su primera aparición, el término “secularización” se encuentra, de este modo, marcado por un *esquema antitético*, es decir, por el dualismo entre *regular* y *secular*, que ya contiene en sí mismo, aunque sólo virtualmente, la metamorfosis moderna de los paralelos paulinos formados por la contraposición celestial/terreno, contemplativo/activo y espiritual/mundano”³. Por tanto, para la mentalidad contemporánea, el término no evoca solamente el proceso mediante el que disminuye el control de la Iglesia sobre la vida social, bien mediante el cambio de la posesión y el control de determinados bienes o mediante los cambios institucionales en las relaciones entre la Iglesia y la sociedad, o a través de los cambios de mentalidad, sino que designa también una visión de la

² H. W. Strätz, “Wegweiser zur Säkularisation in der kanonistischen Literatur”, en A. Rauscher (ed.), *Säkularisierung und Säkularisation vor 1800*, Paderborn 1976; “Die Säkularisation und ihre nächsten staatskirchenrechtlichen Folgen”, en A. Langner (ed.), *Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert*, Munich-Paderborn 1978; “Säkularisation, Säkularisierung II”, en *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland V*, Stuttgart 1984.

³ G. Marramao, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Bari 1994, p. 17 [trad. esp.: *Cielo y tierra: genealogía de la secularización*, Paidós Ibérica, Barcelona 1998], donde hace una referencia a los estudios de Strätz.

relación entre la Iglesia y la sociedad que sea adecuada a la situación actual del espíritu.

Sin embargo, el amplio cuadro de la secularización no puede reducirse a cuanto acabamos de decir. De hecho, aunque algunos se resistan a percibirlo, la secularización no ha eliminado la dimensión religiosa de la convivencia social, sino que la ha mantenido en su forma de religión civil. Para averiguar el origen remoto de este concepto tendríamos que remontarnos a Terencio Varrón (quien murió en el año 27 a.C.), cuyo argumento fue utilizado por Agustín. Varrón pensaba que la administración de la ciudad necesitaba de una teología civil⁴. Pero no es a él a quien se refieren los autores contemporáneos, sino a Rousseau⁵. De hecho, ha sido el norteamericano R. Bellah quien ha vuelto a poner de moda el concepto de religión civil de Rousseau, en el que inserta no sólo las verdades religiosas necesarias para el funcionamiento del Estado, sino también los valores fundamentales de una comunidad, su visión del mundo⁶. Es cierto que el término "religión civil" asume sus propios significados específicos según los diferentes contextos nacionales y culturales europeos⁷, pero las formulaciones de Rousseau han sido, por así decirlo, acertadamente previsoras y aún hoy poseen una claridad tal que en ocasiones no poseen aquellos que se remiten a su obra. Para Rousseau, existe una profesión de fe puramente civil⁸, cuyos artículos son fijados por el soberano, pero no como si fueran dogmas religiosos, sino como

⁴ Varrón distinguía entre una teología mítica, es decir, el conocimiento de Dios que se expresa mediante las fábulas, que es a la que recurren los poetas; una teología "natural", a la que recurren los filósofos que saben distinguir entre lo verdadero y lo falso; y la teología "civil", *quod in urbibus cives, maxime sacerdotes, nosse atque administrare debent*; cf. M. Terencio Varrón, *Antiquitates rerum divinarum*, 9.

⁵ Cf. J. J. Rousseau, *Du contrat social*, edición de M. Halbwachs, París 1943, libro IV, cap. 8.

⁶ Entre su vasta producción, nos limitamos a citar los siguientes títulos: "Civil Religion in America", *Daedalus* 96 (1967) 1-21; *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*, Nueva York 1975. Puede verse una síntesis en R. Schieder, *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*, Gütersloh 1987. Podemos notar cómo este autor prefiere dejar sin traducir el término inglés utilizado por Bellah.

⁷ Cf. el reciente número de la revista *Theologische Quartalschrift* 183/2 (2003), coordinado por R. Puza, que está dedicado a la *Zivilreligion*; en él se analizan los diversos contextos de Francia, Hungría, Alemania, Bélgica, Holanda e Italia.

⁸ La expresión "fe civil" ya estaba presente en Voltaire. Rousseau utiliza indistintamente las expresiones fe civil o religión civil.

sentimientos de sociabilidad (el subrayado es mío), sin los que sería imposible ser un buen ciudadano y un súbdito fiel. Aunque el soberano no puede obligar a nadie a que crea en ellos, sin embargo, el estado sí puede declararlo como alguien que es incapaz de convivir en la sociedad (= *insociable*), de amar sinceramente las leyes y la justicia, y de inmolar, según la necesidad, la propia vida por su deber⁹.

Hay un aspecto al que, sin embargo, debemos prestar una gran atención más allá de la variedad de los usos que se hace de la religión civil en los diferentes contextos nacionales o continentales (pues, de hecho, los EE.UU. han experimentando una relación entre religión y sociedad muy diferente a la de los pueblos europeos). El término *religión civil* no se refiere a la relevancia política que cualquier religión posee de forma inevitable, tanto en un sentido conservador como revolucionario. No es, por tanto, sinónimo de una teología política, de un cristianismo político, o de otros conceptos afines. De hecho, una religión podría ser políticamente muy relevante aun cuando fuera rechazada por toda la sociedad. Más bien, como ha notado acertadamente H. Lübbe, es importante comprender cómo se nos da la *civil religion* mediante “el conjunto de los elementos estables de la cultura religiosa que están integrados *de facto* en el sistema político, o, incluso, de modo formal e institucional como es el caso del derecho religioso del Estado. Estos elementos, por tanto, no son confiados a las comunidades religiosas como un asunto específico, sino que, sin perjudicar la libertad religiosa garantizada, vinculan a los ciudadanos a la comunidad (civil) también en su existencia religiosa e independientemente de la confesión a la que pertenezcan. Por tanto, éstos representan a la misma comunidad civil, en sus instituciones y representantes, como una realidad religiosamente fundamentada y, así, como una realidad que puede reconocerse también por motivos religiosos”¹⁰.

La evolución de las sociedades occidentales ha introducido ulteriormente una variante en el dinamismo concreto de la religión civil. Así pues, si bien es verdad que los valores de la religión civil no son en absoluto una propiedad de las Iglesias, también es cierto que, en la fragmentación introducida por la evolución de las culturas postindustriales, nadie mejor que las Iglesias están demostrando su capacidad para alimentar estos mismos valores. Las Iglesias, de este modo,

⁹ *Cit.*, p. 427.

¹⁰ H. Lübbe, “Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität”, en H. Kleger y A. Müller (eds.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, Múnich 1986, p. 206.

ven cómo se les reconocen de forma nueva sus funciones, precisamente por aquellas sociedades secularizadas que no aceptan ya su control y que quieren mantener el pluralismo y la libertad religiosa. En este sentido, encontramos un ejemplo bastante elocuente en las palabras que el *Kultusminister* bávaro dirigió a los teólogos católicos europeos que, durante su II Congreso, acudieron a la recepción (30 de agosto de 1995) ofrecida en las salas de su *Residenz* de Múnich. “¿Cuál es el significado de la fe y de la Iglesia hoy? No obstante la diagnosis que parecería, más bien, sugerir la desaparición de las ilusiones, según mi parecer, la resignación resulta equivocada. Desde el punto de vista de un político que es consciente de sus propias responsabilidades, considero sensato y necesario, frente a esta situación, defender en nuestro país la posición fuerte de las dos grandes confesiones cristianas, no (solamente) por el interés de la Iglesia, sino, más bien, porque en ello está también en juego el interés de nuestro Estado. Lo que el Estado garantiza a las Iglesias, desde la protección jurídica hasta las prestaciones económicas, no constituye de forma alguna un acto de beneficencia. Si profundizamos un poco, nos daremos cuenta de que, al actuar de este modo, el Estado se está haciendo un “favor” a sí mismo. Es evidente que las Iglesias, tanto en el pasado como también en nuestros días, constituyen factores muy importantes de integración en nuestra sociedad y en nuestro Estado. Efectivamente, las Iglesias estabilizan la cultura política, transmitiendo los valores y su sentido a un buen número de hombres y mujeres. De este modo, no sólo sostienen a los individuos, sino que forman, igualmente, un contrapeso con respecto a la individualización y la atomización que cada vez están más pronunciadas en nuestras sociedades”¹¹.

Surge, por tanto, una extraña heterogeneidad de fines: se invita a las Iglesias a que resulten funcionales en la dinámica de las sociedades y con respecto a las exigencias de su propia cohesión civil, pero las Iglesias, por su parte, participan en este servicio según sus propios objetivos. De hecho, es evidente que la Iglesia y la sociedad civil (y el Estado que la expresa) actúan con intenciones contrapuestas. Las Iglesias no aceptan que se les reduzca a una función social, sino que reivindican la originalidad e irreductibilidad de su propia misión; su presencia no se fundamenta en una alianza o en un intercambio político, sino en una voluntad divina, que es la que rige la vida de la misma Iglesia, y en una lectura del ser humano que, en cuanto creado por Dios y orientado hacia Él, forma parte, en todas sus dimensio-

¹¹ Cito según la edición francesa del discurso que se distribuyó a los presentes.

nes, del contexto en el que legítimamente opera la Iglesia. Las Iglesias consideran que la influencia que quieren tener en los dinamismos de la sociedad civil es consecuencia de un mandato recibido del mismo Cristo.

Por el contrario, la sociedad civil tiende a ignorar esta “pretensión”. Un Estado laico moderno se fundamenta sobre la alianza de los ciudadanos depositada en la respectiva carta constitucional, y reconoce *de facto* sus convicciones religiosas en la medida en que éstas no perjudiquen las convicciones de los otros miembros de la alianza. Además, el Estado laico (y la opinión pública, en nuestras sociedades modernas) al tiempo que rechaza los elementos conflictivos que surgen, inevitablemente, de la diversidad religiosa de los propios ciudadanos, y, por tanto, el carácter absoluto en el que se enraíza siempre el conflicto en cuanto tal, reconoce, por el contrario, la función que cumplen los contenidos de las creencias al garantizar la paz entre los ciudadanos. Hasta la atención a los pobres y la predicación de la solidaridad sirven, de hecho, como cámara de descompresión para reconducir a sus límites soportables las desigualdades sociales. Se trata de una función extremadamente importante para controlar la violencia colectiva que, aunque no es el único, es ciertamente uno de los objetivos principales del mismo Estado.

A la luz de cuanto hemos dicho podemos entender la apelación que, en numerosas ocasiones, ha realizado el actual obispo de Roma para que se inserte en la Constitución europea una mención a las raíces cristianas de Europa. Desde el punto de vista histórico, se trata de una pretensión totalmente legítima, aunque unilateral. Si, efectivamente, resulta innegable la influencia que el cristianismo (y, por tanto, sus orígenes hebreos) ha tenido en la formación de Europa, de igual modo no puede negarse la influencia de otros factores que no son reducibles al cristianismo, como la cultura árabe en la Edad Media o el conjunto de los valores modernos que, con frecuencia, se han afirmado en contra del cristianismo histórico, aunque no en contra del evangelio (el mismo Rousseau hacía esta distinción en el texto que hemos citado anteriormente). Pero una Constitución no es un texto de historia y el objetivo de la Constitución europea no reside en reconstruir la historia de Europa.

Se hace necesario, por consiguiente, captar la esencia del problema suscitado que podríamos formular en los siguientes términos: ¿Cómo evaluar el reconocimiento, de hecho o formalmente, del papel que tienen las Iglesias en el mantenimiento de una religión civil de los ciudadanos?

II. El desafío a la fe de las Iglesias

Pienso que, en la situación altamente compleja que he intentado describir, la tarea del teólogo consiste, sobre todo, en discernir qué es lo que efectivamente está en juego. El escenario que aparece en la situación actual no depende de que se inserte formalmente dentro del texto de la nueva Constitución europea la referencia a las raíces cristianas de Europa. Más allá de este episodio, que, en el fondo, es irrelevante, la evolución concreta de las relaciones entre la fe cristiana y la sociedad europea ha puesto sobre el tapete una alternativa que recorre toda la historia de la Iglesia, al menos desde el siglo IV¹². Lo que actualmente se está proponiendo es solamente una nueva concepción de la dificultad que las Iglesias han tenido siempre con el mantenimiento de su propia dimensión escatológica, es decir, su relación prioritaria y constitutiva con el evangelio del Reino. Si las Iglesias aceptan dejarse integrar en los dinamismos de las sociedades civiles para convertirse en elementos que sirven a los objetivos que estas sociedades se proponen históricamente, es bastante improbable que logren hacer emerger la diversidad radical del reino de Dios con respecto al dinamismo de las sociedades humanas. Inevitablemente, entonces, el mensaje del que son portadoras tenderá a abandonar la dimensión del evangelio para asumir la del valor ético.

Aunque no podamos profundizar en la importante discusión sobre los valores, sobre su trascendencia objetiva o no con respecto a su reconocimiento por el sujeto, sobre el hecho de si constituyen o no una experiencia reducible a la experiencia moral, etc., no obstante, considero que es fundamental hacer la siguiente constatación: el valor ha sustituido en nuestra sociedad a la idea de bien; con él se designa todo aquello que es capaz *ahora* de motivar la acción de una persona o de un grupo social. Si queremos comprender los dinamismos de nuestra sociedad, no tenemos más remedio que aceptar la reducción sociológica de los valores que realizó Max Weber¹³. La trascendencia de los valores reside solamente en su carácter normativo, que es el que permite que se constituyan en términos referenciales para la acción concreta e histórica del ser humano, independientemente de la validez que tengan en sí mismos. El privilegio que se le concede actualmente a la dimensión del valor, en lugar de a la del

¹² Para cuanto sigue, cf. G. Ruggieri, *Cristianesimo, chiese e vangelo*, Bologna 2002, pp. 339-358.

¹³ "Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen u. ökonomischen Wissenschaften", en *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie und Kultur* 7 (1917) 40-48.

bien, implica, efectivamente, un reconocimiento de la prioridad de la evaluación por parte del hombre.

Las sociedades actuales evalúan de forma diferente la utilidad social de las Iglesias. De un ambiente determinado por la contraposición se ha pasado a una simbiosis más tranquila. Incluso en las sociedades secularizadas, las Iglesias contribuyen fuertemente a alimentar los valores de los que tienen necesidad estas sociedades para mantener el equilibrio y poder conseguir los objetivos que se proponen. Pero las Iglesias tienen que saber que al aceptar este papel, más aún, al buscarlo, no tienen más remedio que aceptar también la traducción correspondiente del mensaje evangélico y su integración dentro de un dinamismo que le resulta extraño. Es decir, deben elegir el modo de servir al hombre que mejor se corresponda con su vocación de anunciar el Reino o de construir una ciudad religiosa.

Podemos describir este problema mediante una alternativa: por una parte, la Iglesia acepta configurarse de manera tal que pueda hacer visible la lógica del evangelio; por la otra, en cambio, acepta configurarse como soporte que ayuda a que una determinada sociedad consiga sus objetivos. Es necesario admitir, realistamente, que a las Iglesias les resulta muy difícil sustraerse al reconocimiento que una sociedad, democrática y sustancialmente secularizada, les ofrece. Se trata, efectivamente, de la forma nueva e inédita de un connubio antiquísimo. A partir del siglo IV, allí donde el cristianismo llegó a convertirse en una religión de masas, ha desarrollado la función que en Israel tuvo la religión de los padres y dentro del Imperio romano tenía la religión pagana tradicional.

También es cierto que, mediante este reconocimiento, las Iglesias pueden, en ocasiones, hacer valer los derechos de las víctimas de las mismas sociedades. Pero, de forma igualmente realista, hemos de reconocer que este connubio es una fuente de sufrimiento y malestar para quienes siguen siendo sensibles a aquella que el Vaticano II (*Lumen Gentium* 8,3) llama la *via Jesu*, el camino obligatorio del evangelio, que es camino de pobreza, humildad y abnegación. Esta *via Jesu* no está necesariamente en oposición a las exigencias de la convivencia humana ni en contra de su expresión en la religión civil. Pero la preocupación de los cristianos que desean seguir la *via Jesu* es la de hacer emerger el carácter positivo del reino de Dios que acontece siempre en la historia, especialmente entre las víctimas de aquellas sociedades que buscan a aquel Dios que, como habría dicho el salmista, “adiestra mis manos para la batalla y mis brazos para tensar arco de bronce” (Sal 18,35). Con un realismo no inferior al de los que aceptan la función del cristianismo como una religión

civil, aquellos que se preocupan por la integridad del evangelio perciben las inevitables caídas a las que sucumben las Iglesias cuando tratan de dar a Dios lo que es del César.

Tal vez, frente a esta alternativa que sigue aún en nuestros días atravesando la vida de la Iglesia, el teólogo puede solamente limitarse a recordar el sufrimiento responsable de Francisco de Asís, quien, en su *Testamento* (1226), llamaba a los hermanos a que fueran fieles a la *forma evangelii* y, al mismo tiempo, al reconocimiento de la validez de la *forma ecclesiae romanae*. También en este ámbito, la historia muestra cómo el intento de enarbolar como un estandarte de guerra la una contra la otra, es decir, de hacer valer el compromiso realista de una Iglesia que está preocupada por su reconocimiento social contra la exigencia del seguimiento a lo largo de la *via Jesu*, y viceversa, ignora, en el fondo, el evangelio de la misericordia de Aquel que “encerró a todos en la desobediencia para tener misericordia de todos”.

Bien es verdad que es posible escribir una teología ideal que intentara mostrar la necesidad de una “Iglesia del pueblo”, por una parte, o, bien, “la exigencia del radicalismo evangélico”, por otra. La primera podría alabar la innegable medida del realismo, mientras que la otra alabaría la lúcida coherencia de la fidelidad a los orígenes. Pienso que he logrado mostrar lo que considero verdadero. Pero prefiero la humildad de la actitud de Francisco a la hipocresía de las justificaciones forzadas o a la *hybris* del puritanismo intolerante.

(Traducido del italiano por José Pérez Escobar)

Thomas Bremer *

EL CRISTIANISMO EN UNA EUROPA MULTIRRELIGIOSA

Europa siempre fue multirreligiosa

Europa fue siempre multirreligiosa. No es un fenómeno nuevo que, además del cristianismo, en sus diferentes formas, haya también en Europa creyentes de otras

* THOMAS BREMER. Doctor en Teología. Profesor de Ecumenismo e Investigaciones sobre la paz en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster. Nació en 1957. Estudió Teología católica y Filología eslava y clásica en Múnich y Belgrado. Desde 1985 hasta 1995 colaboró con sus investigaciones en el (entonces) Instituto Católico-Ecuménico de la Universidad de Münster. Se doctoró en 1990 con una tesis sobre la eclesiología de la Iglesia ortodoxa serbia. Entre los años 1996 y 1999 fue gerente de la Deutschen Gesellschaft für Osteuropakunde (Berlín). En el semestre de verano de 1999 se incorporó a la Universidad de Münster. Desde 2002 es el Prodecano de su Facultad de Teología Católica. Principales campos de investigación: La ortodoxia en Rusia y en Serbia, Relaciones ecuménicas entre las Iglesias orientales y occidentales, Iglesias y comunidades religiosas en situaciones de conflicto.

Coeditor o miembro del equipo de redacción (R): *Ost-West. Europäische Perspektiven*, Maguncia (R); *Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung*, Freising; *Südosteuropa. Zeitschrift für Gegenwartforschung*, Múnich; *Crkva u Svjetu*, Split/Croacia (R); *The Journal of Eastern Christian Studies*, Nimega. Publicaciones principales: *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche I, 19. und 20. Jahrhundert*, Wurzburgo 1992; *Religion und Nation im Kireg auf dem Balkan* (ed.), Bonn 1996; *Serbiens Weg in den Krieg. Collective Erinnerung, nationale Formierung und ideologische Aufrüstung* (ed. con N. Popov y H. G. Stobbe), Berlín 1998; *Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalis-*

religiones. La cristianización del continente duró muchos siglos, durante los cuales aún pervivían, casi por todas partes, formas de las religiones precristianas y sincretistas, y antes de que concluyera el proceso había judíos y musulmanes en diferentes partes de Europa. Por supuesto, hemos de tener en cuenta también las divisiones en el seno del cristianismo, la separación entre el este y el oeste cristiano desde el siglo XI, los diferentes movimientos de la alta Edad Media y las Reformas del siglo XVI, que, igualmente, proporcionaron una gran variedad en el panorama religioso de Europa. Antes de que se expulsara a los judíos y los musulmanes del sudoeste de Europa, ya se encontraba a creyentes de estas religiones en el sudeste europeo, y, aunque la presencia pacífica del islam en Albania y Bosnia, sin las guerras y los disturbios de los años noventa del siglo pasado, no haya sido recogida con toda claridad por la opinión pública, las dos religiones tienen en estos lugares una tradición centenaria. Turquía, cuya compatibilidad con la UE está en discusión, fue durante mucho tiempo una potencia europea. Finalmente, los movimientos migratorios recientes han contribuido a que actualmente estén representadas las religiones africanas y del Lejano Oriente en casi todas las regiones de Europa. Sólo en Hamburgo, una ciudad de impronta tradicionalmente luterana, hay más de cincuenta comunidades e Iglesias diferentes que están formadas por africanos de raza negra¹.

Ciertamente, Europa fue siempre multirreligiosa. Y, sin embargo, Europa tuvo y sigue teniendo importancia como el continente cristiano por antonomasia. Como todos sabemos, el cristianismo ha sido la religión dominante en Europa, así que, aunque también se hallaban las otras religiones, siempre fueron tratadas como fenómenos secundarios. A la Iglesia cristiana le ha ido bien a lo largo de la historia legitimarse como la única en cuanto que sólo ella representaba la auténtica religión. Las otras formas rivales de cristianismo también se remitieron rápidamente a este exclusivismo, y sólo gradualmente, tras 1648, las grandes Iglesias se reconocieron recíprocamente a la fuerza, pero no voluntariamente ni por un proceso de discernimiento,

orthodoxen Kirchen 1945-1997 (ed. con J. Oeldemann y D. Stoltmann), Trier 1999; *Konfrontation statt Ökumene. Zur kirchlichen Situation in der Ukraine*, Erfurt 2001; *Kleine Geschichte der Religionen in Jugoslawien*, Friburgo 2003.

Dirección: Katholisch-Theologische Fakultät, Ökumenisches Institut, Universität Münster, Hüfferstrasse 27, 48149 Münster (Alemania). Correo electrónico: th.bremer@uni-muenster.de

¹ Cf. Michael Biehl, "Religionen in Hamburg", en *Ost-West. Europäische Perspektiven* 4 (2003) 67-73; para esta referencia, p. 72., lo que constituye un ejemplo de que apenas existen ya los tradicionales contextos religiosos.

sin que ello significara que aceptaban su eclesialidad ni que se oponían al acoso y la discriminación de los otros grupos cristianos más pequeños. La estabilización del cristianismo en Europa mediante la unión con las estructuras de poder trajo consigo definitivamente no sólo que se convirtiera en la religión dominante del continente europeo, sino también que, en todos los lugares donde los gobernantes cristianos estaban en el poder, se considerasen cristianos (o se cristianizaran) los territorios controlados por ellos, y, de este modo, todo el continente se unió en torno a la fe cristiana. En el islam podemos observar un fenómeno muy parecido; precisamente en las zonas donde entraron en contacto las dos religiones, sobre todo en el sudeste europeo, resulta muy fácil comprobar históricamente cómo entraron en un conflicto recíproco, y, así, determinados territorios austriacos, durante el período de la dominación otomana, dejaron de ser “cristianos”, y viceversa. En esta perspectiva, la práctica religiosa de la población no contaba para nada. Sin embargo, en Europa central no entraron en conflicto las estructuras de poder y los límites territoriales, o en todo caso no podían caer bajo el control no cristiano, y así fue como Europa se mantuvo como una entidad cristiana. La presencia fáctica de otras religiones se marginalizó, tanto en el caso del islam en el sudeste europeo, que estaba situado “en el margen de Europa”, o dentro de las mismas sociedades europeas, donde, en ocasiones, se toleraron otras religiones cuando se consideraba oportuno por diferentes razones, como, por ejemplo, fue el caso del judaísmo.

Colonias y misiones

Esta situación cambió con el descubrimiento y la conquista de otros continentes. Ahora, los Estados europeos poseían colonias en las que la mayoría de la población no era cristiana. La evangelización de estos “paganos” fue paralela a su conquista y a la consolidación del poder en los nuevos territorios. Los Estados coloniales trabajaron en estrecha colaboración con sus Iglesias mayoritarias. La toma de conciencia del problema no surgió en seguida; ciertamente, se incrementó el interés por las religiones de los territorios encontrados, y, en la investigación teológica, surgieron, paulatinamente, materias de estudio como la ciencia de las religiones y la misionología. Europa, en cuanto continente cristiano por excelencia, se esforzó (en muchos casos con bastante éxito) en exportar el cristianismo al resto del mundo. Las otras religiones no fueron consideradas como interlocutoras serias y su tolerancia era impensable; sólo se las admitía en

cuanto realidades dignas de observación. Este enfoque impidió, en no pequeña medida, que las religiones no cristianas de Europa pudieran transformarse de objeto de estudio en sujeto de diálogo. Hasta bien adentrado el siglo XX, sólo podían hacer sus carreras en las metrópolis europeas los descendientes de las colonias que se habían amoldado progresivamente a la forma de vida, la educación e incluso la religión, mientras que no se le daba importancia alguna a que quienes no tenían cargo dirigente alguno aceptaran o no la religión cristiana, así que cada vez más llegaron a Europa musulmanes, hindúes, sijs y otros grupos religiosos. La intensificación de los movimientos migratorios tras 1945, a la que ya hemos aludido anteriormente, incrementó este panorama.

La toma de conciencia de que Europa iba dejando de ser cada vez más un continente cristiano fue un proceso lento y muy doloroso, en particular para las grandes Iglesias cristianas. Tenían que resignarse a que su otrora posición incontestable cada vez más se encontrara en apuros. Pero, al mismo tiempo, surgió en ellas una comprensión del valor y la importancia del diálogo interreligioso. En este punto se diferencia, considerablemente, la situación actual –no obstante sus dificultades y deficiencias– de los siglos pasados. Por primera vez, podemos constatar una convivencia entre religiones diferentes que no se apoya fundamentalmente en la competencia y que se concreta en la convicción de que los otros tienen que vivir como miembros de sus respectivas religiones. La diversidad de religiones es una realidad con la que, mientras tanto, han tenido que arreglárselas los representantes de las religiones tradicionales, y de la que, en ocasiones, pueden incluso conseguir grandes ventajas.

The Theology of Religions (“La teología de las religiones”)

¿Qué significado tiene cuanto acabamos de decir para el cristianismo y la teología? El cristianismo reivindica el derecho de que su doctrina sobre Dios y el mundo es la única verdadera, y que, por tanto, es válida para todos los seres humanos que no conocen el cristianismo o que lo rechazan. Esta convicción no tiene más remedio que entrar en colisión con la mera existencia de las otras formas religiosas. Éstas sólo pueden tener sentido en cuanto, de alguna manera, se remitan al cristianismo y al Dios cristiano. Este parecer, que se encuentra expresado en los documentos del concilio Vaticano II, entra en tensión con la teología de las religiones, en particular con sus nuevos desarrollos, que no sólo conceden a las otras religiones un

valor propio, sino que, además, las comprenden en cierto paralelismo con el cristianismo, lo que en los últimos años ha provocado también determinadas declaraciones doctrinales del Vaticano.

Es necesario prestar atención al hecho de que los contextos y las circunstancias vitales no sólo marcan las expresiones teológicas, sino que también constituyen un motivo para el conocimiento teológico. Lo que significa que las Iglesias cristianas de Europa no solamente deben reflejar pastoral y teológicamente la presencia de las otras religiones, sino que también esta presencia coloca la pretensión cristiana de absolutez ante el desafío de asignar a las otras religiones su lugar correspondiente en el propio sistema de pensamiento. Esto exige un largo e intensivo proceso de reflexión teológica; puesto que aún no se ha resuelto la pregunta planteada por la teología de las religiones, a este desafío no se le podrá dar una respuesta unívoca ni totalmente satisfactoria. Aun así, las Iglesias europeas se encuentran ante la necesidad actual de encontrar formas de relación con las otras religiones no sólo mediante caminos prácticos para su tolerancia, sino también mediante afirmaciones teológicas que las integren en la comprensión del cristianismo europeo. Esta tarea es tan urgente cuanto que las Iglesias están implicadas, de varios modos, en la calamitosa historia europea con respecto a las otras religiones, así que también en este punto tienen que asumir su responsabilidad histórica.

¿Cómo pueden las Iglesias afrontar adecuadamente esta responsabilidad? Un primer paso necesario es aceptar la presencia fáctica de las otras religiones en la Europa "cristiana", es decir, percibir las en su propia realidad y su diferencia, y no tolerarlas, en el mejor de los casos, como fenómenos extraños. Ahora bien, no habrá que anticipar lo que es el resultado de las necesarias disputas teológicas. Posteriormente, las Iglesias europeas deben percibir también a las otras religiones. Esto puede realizarse de muchos modos: Un primer paso consiste en aprender a conocer. En su gran mayoría, los miembros de las Iglesias tradicionales y de otras Iglesias y comunidades religiosas viven sin conocer lo suficiente sus propias tradiciones doctrinales ni sus praxis. La experiencia muestra que estos procesos pueden y deben ser controlados. También es necesaria una activa reciprocidad. En este sentido, es importante que los encuentros y los contactos no se limiten al nivel de los dirigentes eclesiales y los de las comunidades religiosas no cristianas, sino que también incluyan a los creyentes. Deberían conocer recíprocamente sus convicciones y prácticas religiosas. Al mismo tiempo, debería mostrarse a los representantes de las otras comunidades religiosas que no se les siente como un

cuerpo extraño, sino que su presencia representa un enriquecimiento del panorama religioso europeo. Esto puede hacerse en particular mediante acciones prácticas, concretamente, las grandes Iglesias podrían echar una mano a aquellas comunidades que tienen problemas para conseguir un espacio para la oración y las reuniones. Con ello se daría también un testimonio de lo que el cristianismo contemporáneo entiende por la relación con las otras religiones. Este servicio sería más convincente que todas las palabras. En esta perspectiva, la postura cristiana no debe depender de la mayor o menor apertura al diálogo y la tolerancia de las otras partes implicadas. El imperativo cristiano del amor al prójimo, que debe probar su eficacia en este punto, no se anula si el prójimo no acepta la propuesta de dialogar o si sostiene otras razones. Es evidente que con ello no se ponen en cuestión los principios de la fe cristiana. El diálogo con otras religiones no significa, ciertamente, la aceptación de su sistema de valores; en contraposición, el cristianismo puede poner de relieve sus propios valores y llevarlos a la práctica.

Con lo que acabamos de decir pueden perfilarse algunos principios que rijan una relación concreta entre las religiones en Europa. Sin embargo, aún hay que dar una respuesta a la cuestión del significado teológico. Exagerando, podríamos preguntarnos qué significado salvífico tiene el hecho de que el islam, las diferentes religiones asiáticas, el judaísmo y muchas de las otras formas religiosas que hay en Europa, no sólo estén representadas por sus creyentes, individualmente, sino que consigan su estabilidad e incluso ganen adeptos entre aquellos que anteriormente eran cristianos o no profesaban ninguna religión. ¿Qué caminos tienen las Iglesias cristianas para afrontar teológicamente este desafío?

Esta pregunta se resuelve teológicamente recurriendo a la actitud fundamental sobre la problemática tal como la plantea la teología de las religiones. Depende del significado salvífico que se otorgue a las otras religiones. Si se parte de la idea de que no tienen ninguno, entonces tampoco tiene ningún significado su presencia en Europa. Se trataría, entonces, de un cuerpo extraño que, en el mejor de los casos, puede solamente tolerarse. Con este presupuesto resulta impensable la posibilidad de un diálogo activo y de un intercambio experiencial. Aun cuando se aceptara que la presencia de los otros en Europa (solamente) representa un desafío para el cristianismo, básicamente, seguirían sin considerárseles como portadores de un valor propio, es decir, no se considerarían como sujetos, sino como objetos o instrumentos cuya finalidad, en último término, consistiría en una reanimación de la tradición cristiana.

Sin embargo, el panorama cambia radicalmente cuando a las otras religiones no solamente se les considera como un desafío (lo que está fuera de duda), sino que también se les reconoce un valor. Europa es el continente que está marcado por la reciprocidad de lenguas, naciones, culturas e incluso religiones diferentes. El carácter particular de Europa tiene, por así decirlo, una deuda con la presencia de las religiones no cristianas, puesto que tanto la pluralidad como la reciprocidad pertenecen al ser de Europa. En la lógica según la cual la Europa cristiana tolera a otras personas que tienen diferentes convicciones religiosas y, de este modo, les ofrece un hogar, se encuentra también el respeto y la tolerancia a la religión de estas mismas personas. Esta tolerancia no es solamente una necesidad social ni tampoco se debe a la presión de la realidad, sino que es inmanente al cristianismo, un aspecto poco apreciado por la exigencia de querer ofrecer la interpretación “correcta” del mundo. Durante mucho tiempo se ha olvidado esta conciencia, y, tal como hemos expuesto más arriba, se ha acrecentado gracias a la presencia real de las otras religiones. Pero esta situación no cambia en nada la verdad que posee en sí mismo. El contexto de la nueva situación religiosa en Europa ha traído consigo que las Iglesias sean conscientes de la necesidad del diálogo con los otros. Este contexto religioso puede proporcionar nuevos discernimientos, que, sin embargo, son totalmente válidos y legítimos.

La pregunta por el cristianismo en la Europa multirreligiosa

Esta perspectiva muestra también que la situación real de Europa ofrece un modelo de interpretación que puede contribuir a reconocer el valor de las religiones que, tradicionalmente, deberían haberse considerado como religiones minoritarias en el continente. De este modo, se les facilitaría a las diferentes formas de cristianismo, así como a las comunidades creyentes de la mayoría, el reconocimiento de las otras religiones como también el de los otros, aceptándolos también en su independencia, percibiendo su valor, que no pone en cuestión necesariamente la visión cristiana del mundo, sino que, según las circunstancias, puede completarlas o perfeccionarlas. Es evidente que las religiones monoteístas como el judaísmo y el islam juegan, en este contexto, un papel especial, no sólo por el significado histórico que han tenido en Europa, sino también, sobre todo, por el desafío teológico que supone su cercanía al cristianismo y también sus específicas diferencias. A la inversa, por las mismas razones, esto debería significar también un particular interés de las Iglesias cristianas por el encuentro con estas dos religiones y sus representantes en

Europa. Que esto tiene una eminente connotación política, es evidente, sobre todo, en el caso del islam.

La cuestión sobre el cristianismo en una Europa multirreligiosa tiene aún otra dimensión. Europa fue considerada y se le sigue considerando como el continente “cristiano”. Pero, realmente, el hecho es que no solamente el fenómeno de la secularización en las Iglesias cristianas de Europa se ha hecho claramente evidente más que en cualquier otro lugar, sino que también, a través del incremento de los miembros de las restantes religiones, éstas consiguen cada vez mayor relevancia y las confesiones cristianas tradicionales no solamente pierden miembros, sino también influjo social. En determinadas zonas, especialmente en las grandes ciudades, las formas religiosas no tradicionales han superado ya cuantitativamente a las tradicionales. También este aspecto representa un desafío para las Iglesias cristianas, pues en “sus” propios territorios podrían convertirse en grupos minoritarios. Por primera vez, se encuentran frente a una competencia, que –en base a los principios del sistema político moderno de libertades– disfrutan, como ellas, de las mismas libertades y privilegios, y, así, entran en una relación de competencia pública con las Iglesias. Que, al menos en parte, se trata de algo efectivamente real, se hace evidente por las numerosas personas que abandonan una tradición cristiana para convertirse a otra religión diferente no europea. También el fenómeno de la creciente relevancia del esoterismo debería entenderse en esta perspectiva.

Para las Iglesias se encuentra también en este punto otro desafío. La misión, que Europa ha dirigido durante siglos a las otras naciones, se dirige ahora –en un modo completamente diferente– hacia sí misma. Hace ya tiempo que el movimiento ecuménico acuña la idea de la “misión a todos los continentes”. Ahora se muestra en toda su realidad la importancia de este modo de pensar. Europa es, hoy como ayer, un continente “cristiano” (o mejor, cristianamente marcado o configurado), pero debería serlo también de nuevo.

Finalmente, aún queda pendiente otro aspecto de la teología cristiana. La situación que acabamos de describir tiene también otras consecuencias de mayor alcance. La teología no puede partir más de una perspectiva interna europeo-cristiana, sino que no puede prescindir de formular sus enunciados en el contexto de la presencia de las otras religiones. Las experiencias obtenidas mediante la misionología, la teología ecuménica y la teología contextual, le serán en este punto de gran utilidad. Un cambio estructural de la teología institucional y una disputa intensa con las ciencias de la religión ha comenzado ya en muchos países, mientras que en otros apenas se ha ini-

ciado, aunque también en éstos resultará inevitable. Las consecuencias para la teología cristiana tradicional son imprevisibles.

Algunas tesis

Queremos presentar ahora a modo de tesis, que explicaremos brevemente, los resultados más importantes de las reflexiones que hemos realizado anteriormente.

1) Europa es el continente que, en un espacio relativamente estrecho, está intensamente marcado por una pluralidad étnica, religiosa, lingüística, política y cultural. Por tanto, posee, en principio, una tradición para poder aceptar el pluralismo religioso.

El pluralismo es, en todos los aspectos, un rasgo característico del continente europeo. Esto ha provocado numerosos conflictos y tensiones, pero también le ha servido como preparación para la tolerancia, aunque su consecución ha requerido un proceso largo y, a menudo, doloroso. Aunque, con frecuencia, sean las necesidades prácticas y políticas las que ocupan un primer plano, también es el resultado del desarrollo de diferentes sociedades que pueden vivir pacíficamente unas al lado de las otras y entre ellas.

2) Las Iglesias cristianas y sus teologías han necesitado un largo tiempo para darse cuenta de que la presencia de las otras religiones constituía un valor, no una amenaza, aunque han contribuido al desarrollo de la tolerancia.

A causa de la pretensión tradicional del cristianismo de ser la única religión verdadera, a las demás no se les consideraba como religiones ni se les otorgaba certeza alguna. Sólo tardíamente surgió una conciencia del valor de estas religiones en el cristianismo. De la confrontación y la conciencia de la misión pudo surgir así el diálogo. Mediante éste, las Iglesias han contribuido a que se produjera un encuentro con las otras religiones. La calamitosa historia precedente de estos contactos no puede silenciarse.

3) Esta presencia no sólo representa un desafío para el cristianismo, sino también una oportunidad. Puede mostrar los nuevos caminos para que pueda desarrollarse el impulso misionero.

En la historia de las misiones cristianas se puso de manifiesto que el trabajo con las otras religiones aumentaba su comprensión, así que pudo desarrollarse una teología cristiana casi contextual. Se tomó conciencia de que también las Iglesias cristianas en los países de ori-

gen de los misioneros tenían necesidades. Con la presencia de las otras religiones en el continente, los impulsos procedentes de la teología de la misión pueden resultar fructíferos también para Europa.

4) Las preguntas planteadas por la teología de las religiones requieren una respuesta fundamentada con la que pueda consolidarse la actitud del cristianismo en Europa con respecto a las otras religiones.

En principio, la relación de las Iglesias cristianas con las otras religiones depende de cómo las Iglesias estimen su valor. La interpelación crítica que planteó la teología de las religiones, y que aún aguarda una respuesta definitiva, debe encontrar una respuesta con la que pueda desarrollarse una posición determinada con respecto a las otras religiones. Así, la presencia de las religiones influye también en el camino que lleva a esta respuesta.

5) El cristianismo europeo cambiará considerablemente su carácter mediante la presencia de las otras religiones en Europa.

Es de esperar que, a medio y largo plazo, cambien en Europa las proporciones de las religiones mayoritarias. También, mirado desde los datos estadísticos, se intensificará cada vez más el encuentro con las otras religiones, que, en gran medida, cambiará las Iglesias cristianas. Los elementos tradicionales deberán ceder el paso a las nuevas formas.

6) Pero el cristianismo recibe, de este modo, la oportunidad, sin precedentes, de dar un testimonio de sus principios mediante el encuentro con las otras religiones.

En el contacto con las otras religiones de Europa, las Iglesias cristianas, tienen, tal vez, por primera vez, la gran oportunidad de vivir, ampliamente, su doctrina con respecto a las otras religiones, y, de este modo, no repetir los fallos que se han cometido a lo largo de la historia de las misiones. Las Iglesias pueden, así, dar un auténtico testimonio de lo que para ellas constituye lo esencial.

7) El hecho de que las otras religiones no observen estos principios no constituye una razón para abandonarlos.

Los principios de la existencia cristiana en una sociedad moderna—como la libertad, la igualdad de derechos y el respeto a los derechos humanos— no pueden esquivarse en el encuentro con el otro. Tampoco es admisible una relativización del otro, por el hecho de que éste no los admita. Precisamente, en el hecho de su confrontación es donde deben dar pruebas de su valía.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

4. EXCURSUS

LA EUROPA POSCOMUNISTA Y LA PERSISTENCIA DEL ATEÍSMO

I. La religión como resistencia

Los miembros amputados vuelven a suturarse. Progresivamente, Europa recupera su antigua extensión. Puede ahora respirar con los dos pulmones. Ya se puso fin a un extravío histórico. Pero las heridas no se han curado todavía. Hace falta que pasen más generaciones para que el totalitarismo comunista con sus millones de muertos, con la destrucción del tejido social y la identidad cultural, se convierta en un dato meramente histórico. Son necesarias nuevas experiencias de relaciones globales o europeas antes de que los pueblos de la Europa del Este puedan olvidar que fueron entregados, contra su voluntad, por las grandes potencias, incluidas las potencias europeas, a un poder soviético que carecía de todo escrúpulo. Los recuerdos de la impotencia que sintieron y el de haberse convertido en el objeto de un cruel experimento político perduran en la mitad del continente. El ser del hombre y el sistema social fueron vulnerados de igual modo. La religión y

* MIKLÓS TOMKA nació en 1941. Estudió en Budapest, Lovaina y Leiden. Ha sido miembro del Consejo Editorial de Concilium hasta 2004. Es profesor de Sociología de la religión en Szeged, Hungría. Ha sido también profesor invitado en Bamberg, Innsbruck y Salzburgo. Es presidente del Centro de Filosofía de la Religión en el Instituto de Filosofía de la Academia Húngara de las Ciencias. Cofundador del Instituto Pastoral Húngaro (en 1989), es asimismo director del Centro de Investigaciones Religiosas Húngaro.

Dirección: Várviz u. 4, H-1171 Budapest (Hungría). Correo electrónico: tomka@hcbc.hu

las Iglesias, por supuesto, también sufrieron sus consecuencias. Sin embargo, fueron ellas el poder más importante de la resistencia organizada, cultural y socialmente, y, en ocasiones, también institucionalmente, contra el totalitarismo, las únicas instituciones sociales públicas que no fueron totalmente acaparadas.

II. Ateísmo y religión: Un indicador social

La “Europa comunista” de la segunda mitad del siglo XX fue una creación artificial que estaba formada por elementos muy diferentes. Sociedades premodernas y altamente modernizadas vivían unas al lado de las otras; entre ellas, había toda clase de matices. También una línea de separación cultural recorría todo el territorio comunista. Muchos países del bloque soviético tenían una tradición eclesial oriental, mientras que otros tenían una tradición occidental. Los primeros tenían poca experiencia histórica de una diferenciación socio-cultural, a diferencia de los países occidentales que habían vivido la guerra de las Investiduras, el Renacimiento, la Reforma y la Ilustración. Por consiguiente, las tradiciones y las predisposiciones mentales eran diferentes. Y, no en último término, el arraigo social de la Iglesia era dispar. En Polonia, las organizaciones de la Iglesia pudieron preservar su independencia con respecto al Estado de partido único. En otros países se destruyó o se sometió el poder de la organización religiosa. En Polonia, la religiosidad y la eclesialidad permanecieron como realidades casi idénticas. En otros países se desarrolló, frecuentemente, la religiosidad sin la integración y el control garantizado institucionalmente. (El caso excepcional de Polonia se analizará en otra parte más ampliamente. Ahora nos centraremos, sobre todo, en los otros Estados y sociedades.)

A pesar de la común experiencia de sufrimiento, la diversidad de los pueblos no llegó a nivelarse. Pueden observarse también las profundas divisiones que existen dentro de las propias sociedades. El ejercicio de la pura violencia y la estragegia de la selección social produjeron en todos los Estados que habían sido comunistas una alta participación de los no creyentes y los ateos, que, respectivamente, están dotados de poder e influencia. Podemos decir que, tras 1989, su existencia es una realidad. Frente a ella nos encontramos con el hecho, constatable por doquier, de las subvenciones que en muchos países se dan a la religión. El ateísmo y la religión se han convertido en indicadores sociales, es decir, en factores de una polarización.

III. Las sectas

En particular, es en Occidente donde, preferentemente, se habla de una “vuelta de lo religioso”. En realidad, los hechos prueban claramente que se está produciendo un considerable incremento del interés religioso, pero apenas redonda en un incremento de participación en la vida de la Iglesia. Muchos observadores opinan que la explosión de las sectas puede considerarse como una tendencia alternativa. Efectivamente, en muchos países se multiplican a gran velocidad el número de las Iglesias y sectas que se registran, como también el número de las comunidades, pero no el de sus miembros. Apenas puede ponerse en duda que se está produciendo un desmoronamiento institucional. Ahora bien, este fenómeno no debería identificarse con la conquista territorial de las sectas en Iberoamérica. Si, además, tenemos presente el resurgimiento de las antiguas religiones nacionales y la fascinación que producen la New Age y el budismo, podemos verificar claramente la impotencia de las Iglesias tradicionales para unir e integrar los intereses religiosos emergentes.

IV. Los diversos significados de la opción religiosa

La disputa, supuestamente importantísima, en nuestro ámbito de estudio se desencadena sobre la misma idea de religión y religiosidad. Para muchos, se trata de una decisión personal, de un derecho del individuo, que debe ser garantizado, pero que, en lo posible, debe mantenerse al margen de la vida pública. Esta concepción representa una posición minoritaria en la Europa otrora comunista, pero que tiene cierto poder de influencia. Para la mayoría, la religión es, sobre todo, la portadora de la memoria colectiva y la columna vertebral de la identidad nacional, que posee una gran responsabilidad en el restablecimiento y la humanización de la sociedad, y en posibilitar el desarrollo autónomo de los individuos. Esta expectativa da un peso importante a la Iglesia, que aparece como una comunidad numericamente fortalecida en medio de una diversidad social desposeída de sus relaciones sociales orgánicas previas. Ella es también una de las redes institucionales más importantes que goza de un gran prestigio social y de la que se espera que lleve a cabo la reparación de los daños cometidos. Evidentemente, las dos ideas sobre la religión y la Iglesia se apoyan en diferentes concepciones del ser humano y de la sociedad, y tienen consecuencias altamente diferentes en el ámbito de la acción social. A partir de este punto, la cuestión de la religión se convierte en un asunto actual, candente y político, en un ámbito donde se enfrentan intereses contrapuestos.

En ocasiones, este problema que acabamos de comentar se despacha brevemente tachándolo de anacrónico. Es decir, que la idea de la identidad étnica, histórica y colectiva, y, sobre todo, la idea de nación, sería una magnitud anticuada. Así que esta crítica no tiene en cuenta la realidad social de la Europa oriental. Los individuos necesitan relaciones y grupos para que pueda madurar su identidad. Pero en la Europa oriental sólo existe, a lo sumo, una sociedad civil muy rudimentaria. Los procesos de modernización y el estado de partido único han destruido las antiguas estructuras previas a la Guerra Mundial. Además, hay algo que no funciona en la integración formada por la sociedad y el Estado. La gran mayoría de los Estados de la región consiguieron su independencia tras las Primera Guerra Mundial o tras la caída del Imperio soviético. Para legitimar su realidad interna y fundamentar el *ethos* cívico tuvieron que recurrir a los mitos de su antigua grandeza y de los supuestos elementos de continuidad histórica. Aunque nos riamos de ellos, los motivos que los produjeron se fundamentaban en realidades verdaderamente duras. El deseo de vivir y las posibilidades de realización de los europeos orientales se encuentran a gran distancia el uno del otro. No se necesita ninguna fantasía especial para que la situación desfavorable, y, tal vez, sin esperanza alguna, de los individuos se generalice como el destino de todo el pueblo. La Europa oriental se siente acosada por la historia y discriminada por las naciones más poderosas. Los sentimientos, compartidos por todos, de haber sido excluidos del desarrollo europeo, de su inferioridad actual y de su bajísimo producto nacional medio, comparado con el de los países occidentales más ricos, son algunos factores que contribuyen a incrementar un nacionalismo patriótico. Aunque envenenada, ésta es una fuente que da identidad. La nación, la tradición, la singularidad cultural, al igual que la religión, son elementos mediante los que se define la pertenencia social y ofrecen una base para el desarrollo personal. La cuestión consiste en saber si hay otros caminos para salir individual y comunitariamente, por las propias fuerzas, de una situación histórica, geopolítica y económicamente discriminatoria, o, al menos, puede dominarse psíquicamente. En todo caso, la nación y la religión realizan en la Europa oriental contemporánea una contribución fundamental al desarrollo de una identidad social e individual, que debe confrontarse con este problema.

V. La fuerza del contexto social en la opción religiosa

En virtud de las mencionadas tensiones y desarrollos, en un extraño campo de fuerzas ideológicamente diferenciado, compiten

entre sí cuatro corrientes de potencia desigual. En Europa oriental todavía existen grandes espacios donde se vive de forma tradicional. La vitalidad de la piedad popular varía de país en país, pero, en conjunto, no debe infravalorarse su significado. Puede oponer a las contingencias de la vida las plausibilidades y las certezas de la tradición. Está centrada en las comunidades locales y está vinculada a la cultura cotidiana. En la época en la que el totalitarismo quiso desmoralizar e imposibilitar toda independencia social, la tradición religiosa y sus atenciones comunitarias fueron los únicos espacios en los que el ser humano se entendía en su referencia histórica y social (y no exclusivamente en su limitación materialista). La religión del pueblo es, más allá de las diferencias confesionales, y seguirá siendo en el futuro, la forma religiosa numéricamente dominante en la Europa oriental, que, precisamente por su divulgación, no será algo irrelevante en una Europa unida.

Sin duda alguna, esta forma de religión se refleja poco en los individuos. Más que el resultado de una decisión personal, se trata de un ambiente y un sistema de reglas sociales. No se encuentra en modo alguno bajo el control institucional de la Iglesia, sino que se desarrolla con interpretaciones ingenuas y supersticiosas. Forma parte de una cultura agraria, “la religión de los núcleos rurales”, y de una concepción premoderna del mundo. No está en consonancia con el pensamiento científico moderno. Ofrece muchos puntos de ataque a una crítica ilustrada e incluso teológica. Los sociólogos la describirían como un anacronismo cultural. Sin embargo, en lugar de levantar pedantemente el dedo índice, deberíamos aceptar sus coordenadas. Esta forma de religión está en consonancia con la situación histórica, económica y social de Europa oriental. Ella constituye, sobre todo, la realidad inmanente de la ortodoxia. Pero su estructura intelectual sencilla se reproducía también en la ideología comunista de los pasados decenios. La simplificación y el mantenimiento de las certezas prosigue también en la concepción de algunas sectas.

VI. Religiones antiguas y nuevas

Hay buenos argumentos para decir que esta forma de pensar se quedará anticuada con el tiempo. Ciertamente, el tiempo no designa en este caso la hora o los años, sino los caminos del desarrollo social. Es de esperar que desaparezcan las discriminaciones colectivas y los aislamientos sociales. Pero, según muestra la experiencia, el hecho es que están apareciendo nuevas formas de discriminación y aisla-

miento. La merma de una religión premoderna podría estar relacionada con el desarrollo económico y ciudadano y con el proceso de individualización en Europa oriental. Pero el “tempo” necesario no sólo está determinado por los habitantes de esta gran región.

En el centro de otro significativo modelo de la religión de Europa oriental no se encuentra la tradición, sino el conocimiento logrado de forma autónoma y bajo unas difíciles circunstancias. Este modelo se nutre de la experiencia de la persecución. Se acreditó y se confirmó existencialmente mediante el sufrimiento y la resistencia. El testimonio de muchos anticipó el viraje del comunismo y actualmente está contribuyendo a un florecimiento de la religiosidad. No obstante, tiene dos puntos débiles. Se originó a partir de la religión de la época precomunista y se centró en su defensa. Algunos de los mártires supervivientes de la Iglesia no son capaces, tras el derrumbamiento del comunismo, de aceptar las exigencias de actualización del cristianismo. Una religiosidad preconiliar sostenida y acreditada exclusivamente y de forma no reconciliadora por la existencia de tantas víctimas sólo puede *aggiornarsi* si hace de tripas corazón. Esta forma de religión corre el peligro de petrificarse en la tradición, de perderse entre las nostalgias y condenar en bloque el mundo y la modernidad, y, sobre todo, a los creyentes y no creyentes occidentales.

El otro punto débil acrecienta el problema. El comunismo pudo impedir el extenso funcionamiento de la organización eclesial. Con ello, algunos pequeños grupos y círculos adquirieron cierta relevancia. Motivaron a los individuos a la fundamentación autónoma para ayudar a su fe. Especialmente, en los círculos juveniles y académicos urbanos, la religión se convirtió en un objetivo y un instrumento para oponerse al totalitarismo desde dentro. Amigos y conocidos se fortalecían recíprocamente en su convicción, pero con esto ninguno de ellos procuró un conocimiento religioso que estuviera objetivamente fundamentado. La formación de la comunidad desembocó, no raramente, por un lado, en una elite intelectual, y, por otro, en una posición de fe característicamente ortodoxa.

VII. El reverso de la medalla

Las religiosidades antiguas y nuevas son solamente un lado de la medalla. Al comunismo no se vincula instintivamente la piedad popular ni una religiosidad procedente de la resistencia, sino el ateísmo. Pero es necesario hacer una diferenciación en esta palabra. El ateísmo ha sido y sigue siendo en Europa oriental solamente una

excepción, una actitud de los propagandistas y de los demagogos pagados para ello. La característica de los grandes sectores de la población, en particular los obreros y la elite dirigente anterior, es una irreligiosidad que no les inquieta, la indeferencia religiosa y la fe en la ciencia.

El comunismo eliminó la religión de la vida pública, la enseñanza y la cultura oficial. El Estado de partido único, mediante el cierre de las Iglesias, la prohibición de las órdenes e instituciones religiosas y la colocación de trabas a los sacerdotes, etc., pudo restringir la actividad pastoral habitual. La movilidad, la urbanización y la industrialización debilitaron la tradición y el poder de los lazos sociales heredados. Mediante la combinación de las represalias y las retribuciones, pudieron, finalmente, alejar de la religión a las personas que querían prosperar y a las clases sociales de cualquier oficio. Se dejó de bautizar a los niños. Aun cuando las abuelas los llevaran a bautizar, casi nunca habían visto una Iglesia por dentro. Los textos escolares y los medios de comunicación propagaban malintencionadamente disparates sobre la religión y la Iglesia.

Incluso los creyentes perdieron gran parte de su cultura religiosa. Un sector de increyentes que iba en constante aumento se formó sin conocimiento alguno y sin ninguna relación con la religión institucionalizada que se había configurado históricamente. La religión no tiene para ellos ningún sentido. Puesto que no tienen ninguna necesidad de la religión, tampoco tienen el más mínimo interés por su presencia social. Sin embargo, en general, no están a favor ni en contra de la religión. Sólo surgen tensiones cuando sienten que las reivindicaciones de la Iglesia o de los creyentes son desorbitadas. Así, puede estallar un conflicto cuando se formulan normas morales para toda la sociedad en base a su fundamentación cristiana, o cuando las Iglesias –en conformidad con su autocomprensión del cristianismo y la opinión de muchos intelectuales conservadores– se comprenden como guardianas de la tradición y de los valores fundamentales. Por lo demás, a los pacíficos increyentes les saca de quicio el hecho de que los políticos conservadores se propongan como meta la creación de una “Eslovaquia cristiana”, una “Hungría cristiana” o una “Bulgaria cristiana” (etc.). Tras esta actitud se percibe rápidamente el principal rechazo de los no creyentes al pluralismo y los derechos humanos. Las reclamaciones de restitución que realizan las Iglesias aviva aún más la contienda. Al éxito de la política de información comunista se debe que en todos los países de la región existiera una gran parte de la población que no se había percatado de la persecución contra la Iglesia y la religión, y aún actualmente se pone en duda que se hubiera

producido. Puesto que las Iglesias no sufrieron ningún perjuicio especial, carecen de fundamento sus reivindicaciones de reparación.

Durante muchos decenios, a los no creyentes se les aisló de toda información religiosa y de toda información sobre los creyentes. La mayor parte de las ideas que se hacían sobre el asunto eran falsas. El viraje y la paulatina mayor presencia social de la religión, las Iglesias y los creyentes –con su peso social– provocaron un *shock* en los no creyentes que aún no se ha controlado. Por el contrario, durante el comunismo, muchas personas que tenían una religiosidad popular sin fundamentación, entre quienes se contaba una gran parte del clero, pensaban que con el fantasma del totalitarismo también quedaría obsoleta la secularización. Sin embargo, el inalterable número de los no creyentes, y, en particular, su poder de influencia, constituyen un duro bocado que los cristianos aún no han podido digerir. Ambos partidos se sienten actualmente coartados por los otros. Ambos piensan que los otros han conseguido ilegítimamente su relevancia social y política. Ambos entienden que la situación actual es provisional. Los dos quieren retornar a un “ordenamiento legal” según su propia concepción.

VIII. Límites y perspectivas de la religión en el este europeo

En resumen, la cuestión de la religión en el este europeo está dominada por una profunda polarización, y, en ocasiones, incluso por una animosidad beligerante. Las relaciones entre las fuerzas varían bastante dependiendo del país. En Rumanía domina una religiosidad parecida a la polaca y una situación próxima a la de una Iglesia nacional. El laicismo político es el que gobierna Eslovenia. En los “Länder” orientales de Alemania y también en la República Checa, la mayoría está formada por no creyentes, al revés de lo que ocurre en Eslovaquia, Hungría, Croacia y otros países. Incluso dentro del mismo país se producen, en ocasiones, pronunciadas diferencias. La Ucrania occidental conservaba una inquebrantable piedad popular en una población que es creyente casi al cien por cien, mientras que un cincuenta por ciento de la población de la Ucrania oriental carece de toda confesión religiosa. El viraje, la hora de la verdad también para la religión, ha provocado por todas partes nuevas delimitaciones, así como rivalidades políticas y económicas.

Esta situación insta también a los cristianos y a las Iglesias a precisar su postura socio-política, como también su postura pastoral. Los factores políticos y la desunión reinan por todas partes. Las reivindi-

caciones sobre la restitución, las instituciones y el derecho de intervención pública tienen, frecuentemente, mayor peso que la conciencia de envío y servicio para todos, tanto para los creyentes como para los no creyentes. En muchos países hay grupos de académicos que quieren mediar, es decir, que quieren meterse en este berenjenal porque no pueden verse suficientemente reflejados en la situación de la organización de las Iglesias, de los grandes grupos con una religiosidad tradicional, ni tampoco en los no creyentes. El tira y afloja sigue avanzando. Tal vez, aún no está suficientemente claro que para solucionar el problema deben llevarse a cabo muchas más tareas.

Los creyentes y los no creyentes deben llegar a un acuerdo y reconocer sus respectivos derechos. Esto incluye una clara e inequívoca renuncia a la idea de un Estado que posee una concepción total del mundo. Para los cristianos no se trata simplemente de una oportunidad política, sino de una posición fundamental de la fe cristiana. Las diferencias de valores, intereses y anhelos constituyen los elementos normales de una sociedad plural. No deben comprenderse como ilegítimos ni como un desafío. Debe aceptarse la competencia y la rivalidad, así como hay que aprender a disputar de forma pacífica. Los cristianos y las Iglesias deben convencerse de que pueden defender sus ideas solamente en la lucha pacífica con la política, los medios de comunicación y los otros poderes.

La Europa del este es un territorio donde acontecen rapidísimos cambios sociales. Al tiempo que están desapareciendo las tradicionales estructuras sociales, están emergiendo otras nuevas. Las reglamentaciones tradicionales están siendo suprimidas por la individualización. Con ello, también se pone en cuestión la forma de la religiosidad que ha dominado hasta ahora. Esto no se opone a los tesoros que encierra la piedad popular, y que tanta vitalidad tiene en muchos lugares, pues pueden conservarse y transplantarse a la vida moderna, si el desarrollo social es favorable y se lleva a cabo con cuidado. Los sectores tradicionales de las Iglesias tienen, por tanto, una gran oportunidad para defenderlo y saltar sobre sus propias sombras.

Durante el comunismo, las Iglesias pudieron conservar subculturas bien consolidadas. Tras el cambio, éstas recibieron un nuevo impulso y se fortalecieron institucionalmente. En la actualidad, se percatan de que, con ello, se han aislado de otros sectores sociales, no en último término, de las clases medias urbanas y de los jóvenes. Pero la realización de la misión cristiana exige dialogar y estar presente en todos los sectores de la sociedad. Esto no significa que haya que aceptar la existencia de todas las corrientes, partidos, subculturas e ideologías. El anuncio de la fe exige una relación vital confiada con todos los

grupos, una apropiación de las otras formas de pensar y de hablar. Debería producirse esta relación sin darle demasiada importancia a las antiguas heridas, que aún no se han curado del todo, y a las nuevas que se están produciendo.

Una Iglesia que estuviera en contra o fuera incapaz de liberarse de estas tareas correría el peligro (en muchos países) de convertirse en un juguete en manos del Estado y/o en una nueva forma de religión civil, o (en otros países) de contentarse consigo misma alejándose sectariamente de la mayoría de la sociedad.

La Europa poscomunista se presenta también con fenómenos casi diametralmente contrapuestos. Por un lado, en la Europa comunitaria encontramos circunstancias sociales premodernas y grandes multitudes de personas con una piedad popular inalterable. Por otro lado, de igual modo, encontramos en Europa oriental grandes grupos de personas que no han participado en ninguna tradición religioso-cultural, y, por tanto, muy poco en la tradición europea, pero que se encuentra muy a gusto con su anexión al laicismo europeo. El cuadro se complica aún más, porque, en el trasfondo de este contraste, la Europa oriental tiene una opinión muy favorable sobre la religión e incluso la subvenciona. Peter Berger, el estudioso de la secularización, calificó a Europa occidental, a causa de su alta descristianización, como el callejón sin salida del cristianismo. En Europa oriental soplan otros vientos.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)


¿FORMA PARTE RUSIA DE EUROPA O NO?

“No podemos rechazar a Europa. Ella es nuestra segunda patria. Soy el primero que lo afirmo con toda pasión, tal como siempre lo he estado diciendo. Para todos nosotros, Europa es casi tan querida como lo es Rusia...”

Dostoyevsky

“¿Forma Rusia parte de Europa? Depende. Puede que sí y puede que no. Antes que nada, diría que, en cierto modo, forma parte de Europa, tanto cuanto cada uno esté dispuesto a reconocer. Sin embargo, el modo como ahora la miramos, Europa, ciertamente, no existe, y lo que así denominamos no es otra cosa que una península situada en el extremo oriental de Asia... ¿No es, realmente, esta palabra tan fascinante de Europa una palabra huera que carece de un significado exacto? Ciertamente, no es así. Su significado está perfectamente definido. Sin embargo, no es la geografía a la que remite, sino a la cultura y la historia...”

Danilevsky

 La cuestión de la relación entre Rusia y Europa, concretamente, si Rusia forma o no parte de Europa, se ha discutido durante siglos. Aún en nuestros días no existe, y puede que no la haya, una respuesta definitiva que no pase inicialmente por la definición de las ideas y los contextos que subyacen en esta discusión. Por ejemplo, su contexto actual resulta evidente, si de

* VLADIMIR FEDOROV es arcipreste en San Petersburgo (Rusia). Durante diez años fue director del Instituto Ortodoxo de Misionología y Ecumenismo, vicerrector del Institute Cristiano Ruso de Humanidades. En los dos últimos años ha sido consultor sobre Europa central y del Este para el Programa de Educación Teológica Ecuménica del Consejo Mundial de las Iglesias.

lo que tratamos es de la integración europea según el modelo existente de la Unión. En este caso, los criterios formales para la admisión están suficientemente claros. Sin embargo, incluso en este nivel de la discusión apenas puede prescindirse de los contextos culturales, históricos, espirituales y religiosos. Ésta es la razón por la que muchos europeos, y no solamente los rusos, se quedan perplejos ante la proximidad de la unión de Turquía a la UE, mientras que la propuesta de Rusia sigue considerándose como una remota posibilidad. En orden a comprender por qué se origina esta perplejidad, debemos, sobre todo, prestar atención a las respuestas que ya se han dado y discutido tanto en Rusia como en Europa.

Diríamos que el nuevo criterio o factor, que añadiremos ahora a nuestra discusión, junto a los otros factores de tipo económico y legal, es el grado en el que se encuentra nuestra acción ecuménica, la disposición de cada religión para luchar por la unidad, incluyendo, claro está, la unidad de las Iglesias cristianas, así como la disposición para un diálogo y una cooperación interreligiosas pacíficas, lo que implica la capacidad de ser conscientemente tolerantes y considerar el pluralismo religioso como un valor. Este aspecto es, precisamente, lo novedoso; una novedad que, sin duda alguna, ha sido un logro de la Europa del siglo XX, pero que sigue siendo algo extraño en Rusia. En este sentido, Rusia no forma parte todavía de Europa. En el mismo sentido, podríamos decir que Rusia no es tampoco una parte del Asia en la que existe una importante tradición de pluralismo religioso. Alguien podría objetar que durante muchos siglos, en el Imperio ruso han coexistido sin complicaciones tanto cristianos como musulmanes. Pueden recordarse, en esta perspectiva, los memorables encuentros que se han celebrado recientemente en Rusia al más alto nivel entre los representantes de varias religiones. Sin embargo, aún en nuestros días, lamentablemente, la situación ecuménica en Rusia está en un período inmaduro y encuentra muchas oposiciones sociales. No obstante, no nos desviemos del objeto de nuestra pregunta: ¿Forma Rusia parte de Europa o no?

Lista de publicaciones: *Orthodoxy: pro et contra*, St Petersburg, RchGI, 2001 (ruso); *Orthodox Mission Today*, St Petersburg, "Apostolic City", 1999 (ruso); *Religion and Nationalism*, St Petersburg, "Apostolic City", 2000 (inglés, coeditor); *Kirche und Staat*, Hannover, 1998, herausg. mit P.Koslowskij.

Dirección: PIMEN, 191002, Post Box 31, St Petersburg (Rusia). Correo electrónico: pimen@quantum.ru

Las respuestas de Danilevsky

Probablemente, la respuesta más conocida en Rusia y la que con mayor exhaustividad ha respondido a esta pregunta haya sido la que N. Danilevsky dio en su libro dedicado a este asunto. Danilevsky fue un filósofo y un especialista en historia natural y estudios culturales. Mientras que la segunda edición, de unas 1.200 copias que dejó en la imprenta en 1871, no llegó nunca a venderse completamente antes de que el autor muriera en 1885, las 90.000 copias que se publicaron en 1990 se vendieron en un santiamén. Ciertamente, este dato ilustra la urgencia con la que hoy se plantea este tema y el influjo que siguen ejerciendo las ideas del autor. El libro tenía por subtítulo “Una visión panorámica de las relaciones políticas y culturales entre el mundo eslavo y el mundo romano-germánico”. Por primera vez, en toda la historia del mundo, un especialista analizaba unas civilizaciones, incluida la rusa, como si se estuviera anticipando a las obras escritas posteriormente por G. Schmoller, A. Toinby y L. Gumilyov.

La obra fue muy bien acogida por Pitirim Sorokin, un afamado sociólogo e investigador ruso de las culturas, quien, después de 1923, se fue a vivir a los EE.UU. Sorokin escribió: “[El libro] que comienza como un planfeto político del más alto nivel, muestra una discusión política de tal calidad que puede considerarse como un extraordinario tratado de filosofía, historia y sociología de la cultura, y concluye con un alarde de una profunda prognosis y un sermón que, en su esencia, son políticamente correctos”. Ciertamente, después de haber transcurrido unos 130 años, no podemos estar de acuerdo con todo lo que se afirma en el libro. Por ejemplo, China e India, sobre las que también escribió Danilevsky, dejaron de ser unas civilizaciones moribundas y están viviendo un proceso de una gran renovación. Japón, que solía ubicarse entre la parte más baja de la escala, está actualmente emergiendo como centro de una civilización propia.

Por mi parte, pienso que la idea de la creación de la Unión eslava, que se describe en los capítulos conclusivos, apenas ha dado el más mínimo fruto, aunque, precisamente, es este proyecto lo que atrae a ciertos grupos nacionalistas. Sin embargo, las ideas que tenía sobre cómo conseguir el equilibrio entre Occidente y Oriente son mucho más interesantes y tienen un carácter más contemporáneo. Sobre este tema escribió lo siguiente: “...así pues, el progreso no es una prerrogativa exclusiva de Occidente o de Europa, al igual que el estancamiento no sólo se encuentra exclusivamente en Oriente o en Asia. Los dos se hallan entre las características del momento por el que

atraviase una nación, dondequiera que ésta viva, dondequiera que se desarrolle su conciencia cívica y cualesquiera que sean sus raíces étnicas. Por consiguiente, aunque Asia y Europa, Oriente y Occidente, sean entidades definidas radicalmente, aun así, el hecho de pertenecer a Oriente o a Asia no debería considerarse como un estigma propio de un paria”.

Danilevsky, que identifica a Europa con la civilización romano-germánica, afirma que Rusia “no se alimentó de ninguna de las raíces que aportaron sus jugos beneficiosos y dañinos a Europa, que procedían del suelo del antiguo mundo que quedó destruido. Tampoco ella (Rusia) se alimentó de las raíces que dieron el alimento procedente de las profundidades del espíritu germánico. Ella no formó parte del Imperio romano resucitado por Carlomagno, que, como si de un tronco con sus vástagos se tratara, dio origen a los muchos brazos del árbol europeo... Rusia no conoció el yugo de la educación escolástica. Tampoco conoció la libertad de pensamiento que provocó la ciencia moderna, ni vivió según los ideales que estaban insertos en el arte romano-germánico. Para decirlo con pocas palabras, no tomó parte ni en lo malo ni en lo bueno de Europa. Así que, ¿cómo demonios puede ser una parte de Europa? Ni su sincera modestia ni tampoco su auténtico orgullo pueden permitir que Rusia se cuente entre las naciones europeas. No merece este honor, y, aunque deseara otro, nunca debe reivindicar lo que no es suyo”.

Tampoco Danilevsky halló posible reconocer la relación entre Rusia y Europa como la adopción de la primera por la segunda. En este sentido, escribió: “En cierto modo, no vemos ningún signo que demuestre el sentimiento paterno en la forma que Europa trata a Rusia. Sin embargo, no se trata de un problema de sentimientos, sino de la posibilidad real de esta adopción”. Hablando en categorías de injerto, parece estar más seguro: “Europa ha sido injertada en el árbol silvestre de Rusia... En este caso, el lema apropiado sería el siguiente: *Europaeus sum et nihil, europaei a me alienum esse puto*. Todos los intereses de Europa deben convertirse en los de Rusia. Debemos ser coherentes y reconocer los deseos y las aspiraciones de los europeos como nuestros, siendo así una parte de Europa, un país que puede tener sus desacuerdos con Alemania, Francia, Inglaterra e Italia, pero que, sin embargo, no hay modo alguno por el que no pueda estar de acuerdo con Europa, es decir, consigo misma. Debe rechazar todo cuanto la totalidad de Europa encuentra extraño e incompatible con sus aspiraciones e intereses y mantenerse coherentemente en fidelidad al status que adopta”.

No nos sorprende la ambigüedad de la respuesta de N. Danilevsky.

Durante siglos se ha producido una cierta tensión entre Rusia y el resto de Europa, que se manifiesta en la dualidad con la que el hombre ruso, especialmente los intelectuales, han tratado a Europa. En este ámbito se produce una especie de simbiosis en la que se dan cita la atracción y el rechazo, la admiración y la aversión, la utilización de experiencias europeas y al mismo tiempo la reivindicación de su exclusiva singularidad. En muchos aspectos, esta dualidad se debe a la misma dualidad con que Europa ha tratado a Rusia. En palabras de N. Danilevsky: "Cualquiera que sea la diferencia de intereses que destrozan a Europa, ella no cuenta con nosotros como algo suyo... Europa ve a Rusia y a los eslavos no sólo como extraños, sino también como hostiles... Desde su punto de vista, ningún ruso puede reivindicar la dignidad humana sin haber perdido antes totalmente su propia identidad nacional...". En nuestros días, a esta forma de pensamiento la podemos denominar el sistema del doble rasero.

Rusia y Europa: vínculos y resistencias

Aun con todo, no puede decirse que existiera una opinión general negativa en Europa occidental cuando N. Danilevsky publicó su libro sobre la europeización de Rusia. El profesor Brueckner, de la Universidad de Derpt, analiza en su obra, publicada en Alemania en 1988, de forma comprensiva y objetiva un gran número de fenómenos culturales e históricos que comienzan a partir de la Rusia moscovita, es decir, desde mucho antes del reinado de Pedro el Grande, y llegan hasta nuestros días; opina que las innovaciones introducidas por Pedro presionaron más hacia la meta pretendida que todo cuanto se había hecho antes que él. Así es como el autor, en su introducción, sintetiza el punto de vista que expresa en su libro: "La unión de los rusos a la familia de las naciones europeas fue uno de los fenómenos más importantes de la historia de Europa occidental, al igual que de la historia mundial... los eslavos unidos a los germanos y romanos en igualdad política; el mundo greco-ortodoxo unido al mundo católico y protestante. Al tiempo que se avanzaba cada vez más hacia occidente con el descubrimiento del nuevo mundo, el área del desarrollo histórico también se expandía cada vez más hacia el este. La unión de Rusia con Occidente era de vital importancia para su desarrollo. Todo dependía de que el sistema zarista entrara o no en relaciones con Europa. A causa de la expansión de la civilización europea como una fuerza natural, y a causa de que los rusos demostraron ser muy receptivos a los frutos del progreso, el hecho de que Occidente hubiera intentado, en algunas ocasiones, mantener alejados a los

rusos de la participación en el desarrollo común, obligándoles a permanecer en un nivel cultural más bajo, carecía de importancia. Tampoco tiene importancia el hecho de que en la Rusia de nuestros días podamos observar ciertas recaídas en el rechazo a Europa. No puede atribuirse, o, dicho de otro modo, no puede culparse a ningún gobierno, líder o partido de europeizar a Rusia. No hay una persona ni siquiera todo un grupo que puedan deshacer el proceso que ha estado en marcha durante mucho tiempo”.

Al igual que en el siglo XIX, a principios del siglo XXI persiste tanto en Rusia como en Europa la ambigüedad de las respuestas a las cuestiones suscitadas. Sin embargo, en esta ocasión, la convicción de que “Rusia ha sido siempre y seguirá siendo un país europeo... de que pertenece al mundo cristiano de Europa, al mismo tiempo que su larga historia de mil años de existencia forma parte integral del proceso europeo”, está bastante extendida entre los politólogos rusos, los investigadores, los políticos y toda la *intelligentsia*. Más aún, “aunque en Rusia hay una enorme mezcla étnica, lo fundamental en ella es el código cultural europeo. Los ideales europeos así como su ciencia y su arte poseen los corazones y las mentes de los rusos. De un modo u otro, la historia de Europa ha quedado impresa en la autoconciencia rusa y ha afectado a su formación como Estado y nación. Estamos conjuntamente vinculados por nuestro común impulso espiritual y las ideas comunes de lo bueno y lo bello. El destino de Europa es también nuestro destino”.

Entre Europa y Asia

Hay un libro titulado *Europa: Pasado, presente y futuro*, que trata de las principales tendencias en el desarrollo económico, político, social y cultural de Europa a finales del siglo XX e inicios del siglo XXI, su lugar y su papel en el actual mundo multipolar y su contribución a la globalización de la economía, la formación del nuevo sistema político y la seguridad mundial. Los especialistas rusos que han contribuido en él son categóricos cuando afirman que “Rusia ha sido siempre y seguirá siendo una parte de Europa”, y que “Rusia está relacionada con la civilización europea y es inseparable de ella”. Sin embargo, también están seguros de que “Rusia, además de formar parte de Europa, también forma parte de Asia”.

Tanto estas afirmaciones como la experiencia del desarrollo político y económico de Rusia en los últimos quince años muestran que lo que N. Danilevsky escribió sigue siendo tan tópico como ambiguo. Los miembros destacados de Rusia, es decir, su elite académica,

comienzan, lenta pero firmemente, a comprender que los resultados del siguiente intento de modernización rápida del país han demostrado, al final, que eran tan dolorosos y conflictivos como los resultados de todos los intentos anteriores, porque, como los verdaderos reformadores demócratas liberales de la economía tuvieron que admitir, “la democracia no puede conseguirse por vía rápida. Así pues, ¿cuál es el resultado? El resultado es la redistribución caótica de la propiedad y del poder, y su concentración, en un extremo, y el aumento de la pobreza, en el otro”. Son muchos los que han llegado a creer que Rusia está más allá de la redención y la prosperidad no sólo por azar, sino porque así es el carácter nacional y la cultura rusa, que, según su opinión, no puede cambiarse.

Tan lejos y tan cerca

En el año 2003, con ocasión de las celebraciones del tricentenario de San Petersburgo, los debates sobre el lugar de Rusia en Europa y la importancia de Europa para Rusia se hicieron, de nuevo, más fuertes y frecuentes. Lo que debemos notar, sin embargo, es el hecho de que la atracción por Europa no apareció en Rusia por las reformas de Pedro el Grande. En realidad, es tan antigua como la misma existencia del Estado ruso. “El Estado creado a mediados del siglo IX en el extremo oriental de Europa por los descendientes de Rurick no formaba menos parte de Europa que Polonia, Chequia, Pannonia (Hungría) o Serbia, que surgieron en la misma época”. La antigua Rusia, que, en su mayor parte, estaba ajena a las tradiciones de la ilustración clásica, tenía, no obstante, estrechas relaciones con el mundo europeo occidental. Era frecuente que los príncipes rusos se emparentaran con los reyes occidentales. Además del arte bizantino, Rusia conocía también el de Europa occidental. El ataque mongol interrumpió estas relaciones con Occidente. No obstante, se renovaron cuando apareció en el siglo XV en Moscú una nueva fuerza política, que asumió la herencia del derrotado Bizancio. Era frecuente que los occidentales fueran a Rusia a buscar trabajo. Sin embargo, los viajeros occidentales que visitaban “Moscovia” lo veían, normalmente, como un país bárbaro, comentando la ordinariez de sus costumbres y su enorme ignorancia, incluso de los que se encontraban en puestos elevados. Rusia y Europa parecían estar en los polos opuestos. La intolerancia religiosa estaba creciendo. Para un católico extranjero, los rusos eran cismáticos, mientras que los protestantes los tachaban de supersticiosos incultos. Hasta finales del siglo XVII, los extranjeros se asombraban de la extremadamente escasa formación de los rusos. Sin

embargo, ya entonces, se buscó a cientos, y, después, a miles de ellos para trabajar en los diversos sectores de la economía rusa. Con el comienzo del reinado de Pedro el Grande, quien “abrió una ventana a Europa”, en palabras de Algarotti, que era amigo de Voltaire, la apertura hacia el Occidente europeo llegó a formar parte de la política oficial. La atracción por Europa dejó de ser un signo de oposición y dejó de mantenerse en secreto. No sólo se puso de moda, sino que se consideró un elemento necesario en la educación de los nobles. Con mayor o menor intensidad, todos los intelectuales de la época fueron promotores de todo lo que era característicamente europeo. El siglo XVIII fue una época “pacífica” y relativamente tolerante para quienes querían promover la cultura europea. Los valores europeos fueron progresivamente aceptados por un número cada vez mayor de rusos de todas las profesiones y condiciones sociales. El mismo Estado ruso se convirtió en el factor más importante de la europeización de su país. Desde tiempos de Pedro el Grande, Rusia participaría activamente en los problemas europeos, especialmente en aquellos en los que estaban involucrados los países más cercanos. Los embajadores rusos se desplegaban por todas partes, al tiempo que la corte real de San Petersburgo desarrollaba una política de relaciones matrimoniales con varias casas reales alemanas.

El reinado de Catalina la Grande suscitó una enorme cantidad de nuevas razones para que todo el mundo hablase de Rusia. Las cualidades personales de la emperatriz, su amistad con notables pensadores de su tiempo y sus espectaculares victorias militares condujeron a que apareciese en Europa toda una colección de obras literarias en las que se ensalzaba su figura. Los intelectuales rusos hicieron todos los esfuerzos “para mantenerse en sintonía con el tiempo de la Ilustración”. Las ideas de los ilustrados franceses cambiaron dramáticamente la espiritualidad europea y tuvieron numerosos seguidores en Rusia. Estas ideas no sólo se asumieron intelectualmente, sino que se convirtieron en manuales vivientes. Muchas familias nobles confiaron sus hijos a profesores franceses que seguían las ideas de Voltaire. Todo un sistema de pensamiento sobre el comportamiento cotidiano y la actividad cultural los formaba en lo que se consideraba necesario para llegar a ser un libre pensador (*libertine*). Lógicamente, esta formación incluía el ateísmo activo, la actitud nihilista respecto a toda autoridad y la libertad con respecto a toda norma moral socialmente aceptada. En la segunda mitad del siglo XVIII, el sentimiento anticlerical en Rusia era muy intenso. La dramática guerra contra Napoleón, que afectó a los intereses más relevantes de las naciones europeas, convirtió a Alejandro I en el “el libertador de Europa”. La forma magnánima con que trató a Francia e incluso su destacado papel en el

Congreso de Viena lo convirtieron en un personaje popular entre los europeos. Sin embargo, hacia el final de su reinado, la opinión pública europea se hizo nuevamente hostil contra Rusia. En los artículos que se escribieron en Europa durante el segundo cuarto del siglo se refleja claramente esta hostilidad. Numerosas eran las razones que explicaban esta actitud. Rusia había ejercido una gran presión sobre la política interior de los Estados alemanes. En el período comprendido entre los Congresos y los acontecimientos de los años 1848 y 1849, Rusia realizó toda una exhibición que dejó atónitos a los europeos. Entre otras muchas intervenciones, podemos mencionar su hostilidad hacia la monarquía francesa y la represión del levantamiento de Polonia. Se hablaba mucho de las “tendencias paneslávicas” y de otras cosas parecidas. Europa calificaba el sistema político ruso como un despotismo, lo que era suficiente para que muchos europeos creyeran en la existencia de una amenaza contra la genuina civilización europea procedente del este y la realidad de un inminente ataque conforme al que había acontecido con los Unos. Ciertamente, el paneslavismo podría constituir una seria amenaza. Todos sabían que en Rusia no existía una opinión pública independiente porque el pueblo estaba totalmente sometido.

El desafío de la integración

En la actualidad, las actitudes de Europa hacia Rusia están determinadas, en su mayor parte, por factores que no sólo son económicos y culturales. Para un pensador ruso del siglo XIX, los indicadores de la genuina civilización europea eran “la literatura, que abarca todos los aspectos principales de la vida nacional; la ciencia, que tiene la libertad de investigar y extenderse ampliamente para servir a las necesidades prácticas de la gente; y, finalmente, un tal grado de conciencia de ciudadanía que convierte a la iniciativa pública en un derecho y una costumbre”. Mientras que la literatura y la ciencia no eran factores que separasen a Rusia de Europa, Pypin creía que “...en este punto (en cuanto al grado del desarrollo de la conciencia ciudadana), el asunto sobre la civilización rusa y su unión al mundo cultivado se convierte en algo extremadamente complicado”.

También en este caso, como ya hemos comentado anteriormente en nuestro artículo, el factor relevante en el potencial de integración de Europa se encuentra en la apertura ecuménica. Me refiero a la atmósfera pública, libre de falsos estereotipos religiosos, que conduce a ciertas tensiones y conflictos. En primer lugar, las tensiones inter-

confesionales que se producen en el conjunto del cristianismo. Sin embargo, el cuadro completo es mucho más amplio, por lo que deben tomarse en consideración todas las relaciones interreligiosas. Deberíamos analizar con detenimiento esta cuestión. Mientras que las relaciones que existen en Rusia entre los ortodoxos y los católicos siguen siendo muy serenas, el éxito de una integración permanece en la penumbra. Las opiniones antiecuménicas de los ortodoxos son actualmente menos severas y cada vez se oyen menos las voces que exigen que la Iglesia ortodoxa rusa abandone el Consejo Mundial de las Iglesias. Sin embargo, la gran mayoría de los laicos y los clérigos siguen desconociendo el ecumenismo. El documento del Sínodo ortodoxo ruso del año 2000 se orientaba hacia el tema de la unidad, pero la situación se ha mantenido sin que se produzca ningún cambio positivo. Lo que se necesita es una seria estrategia ecuménica en los campos de la teología y de la enseñanza de la religión. Me gustaría también señalar que no se ha prestado el menor interés a la Charta Oecumenica. A pesar de encontrarse en el equipo que redactó este documento, la Iglesia ortodoxa rusa no llegó a firmarlo.

Hay un pasaje en una obra de Dostoyevsky que comienza con las palabras que el lector debe haber percibido en el epígrafe de nuestro artículo, que podría servirnos para comprender mejor las perspectivas que debe asumir una formación ecuménica. "Europa es nuestra segunda patria", escribió literato. De acuerdo con Dostoyevsky, el primer paso para la unidad debe ser "que cada uno se convierta en un ruso, es decir, que tome conciencia de su propia identidad. Una vez asumido esto, todo cambiará. Convertirse en ruso significa cesar de despreciar al propio pueblo. Tan pronto como los europeos vean que hemos adquirido el respeto por nuestro propio pueblo y nuestra propia nacionalidad, comenzarán a respetarnos. Así, cuanto más desarrollemos nuestro propio espíritu nacional, más nos aproximaremos al alma de los europeos. Y una vez que nos acerquemos a ellos, nos entenderán mucho mejor".

La insuficiencia de nuestra apertura ecuménica es el resultado de nuestra formación religiosa. Todavía no hemos abandonado la ideología procedente de nuestra consciencia poscomunista y no hemos abierto los valores de nuestra fe a quienes los buscan. Aún no estamos realizando una completa misión en la sociedad posttotalitaria. Hay indicios muy positivos, tales como el "concepto social", pero, sin embargo, no se da todavía una apertura y tolerancia hacia otras confesiones y religiones. Ni siquiera toleramos a quienes dentro de nuestra propia Iglesia opinan de una forma diferente.

Europa está muy interesada en el pensamiento religioso ruso, tal

como está representado, por ejemplo, en filósofos de la religión como Vladimir Solovyov. También hay un gran interés por conocer a los exponentes de la Escuela Teológica de París del siglo XX. La búsqueda de una “conciencia integral o de integración”, o, en términos de V. Solovyov, de una “unidad universal positiva”, ha dominado la filosofía rusa. Al mismo tiempo, sin embargo, a los occidentales se les ha reprochado que han perdido la integridad espiritual y que han desintegrado la creatividad cultural en esferas independientes, cada una enraizada en sí misma, es decir, en esferas completamente autónomas. En su versión más incisiva, este pensamiento lo desarrolló Ivan Kireyevsky en su artículo titulado “La ilustración de Europa”. De este modo, se pone de manifiesto que esta crítica, con la que muchos filósofos rusos están de acuerdo, no es algo ficticio, sino que se trata de una característica cultural que subyace en la acción creativa de los rusos y que está relacionada con el espíritu ruso, que procede, entre otras causas, del hecho de que Rusia casi nunca llegó a conocer el principio del arte por el arte. Fueron muchos los autores, tales como Gogol, Tolstoy y Dostoyevsky, que buscaban perfeccionarlo mediante la transfiguración cristiana. Lamentablemente, en la Rusia contemporánea son muchos los ortodoxos que están en contra del pensamiento de V. Solovyov y otros filósofos de la religión. Se trata del mismo fenómeno del fundamentalismo que podemos catalogar como “el complejo del neófito”. Necesitamos más tiempo y más esfuerzos y recursos adicionales para poder superar esta enfermedad.

Lo que resulta de gran importancia tanto para Rusia como para Europa, para nuestro futuro común, es comprender lo que ayuda a la integración o lo que la impide. Los valores religiosos, que no son forzados, sino que se manifiestan en cualquier acto de la existencia, constituyen su fundamento. Al mismo tiempo, el extremismo, con sus manifestaciones agresivas, bien se le llame fundamentalismo o de cualquier otra forma, constituye un bloqueo en el camino hacia la unidad. En esta perspectiva, es digna de atención la llamada a comprender la necesidad de un *Ars Vivendi para el siglo XX* que realizó Yuri Kagramanov. En esta obra expone la necesidad de buscar los valores que nos unen. Los ejemplos de los que trata proceden de la Iglesia ortodoxa y del sufismo musulmán. No obstante, en el sentido confesional, este *Ars Vivendi* debería comprenderse de forma mucho más amplia, es decir, como un valor realizado por la Europa unida.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

JUAN PABLO II, POLONIA Y EUROPA

Desde 1979, año de su primer viaje a su país natal, que entonces formaba parte de “la otra Europa”, Juan Pablo II fijó al “papa polaco, [al] papa eslavo” la misión de manifestar “la unidad espiritual de la Europa cristiana deudora de las dos grandes tradiciones del Oeste y del Este: una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios Padre de todos”. De entrada, todo quedaba dicho: Europa es una. Y esta Europa no se detiene en Praga,

* PATRICK MICHEL es en la actualidad director científico adjunto del Departamento de Ciencias del hombre y de la sociedad del CNRS. Titular de un doctorado de Estado en ciencias políticas y de una habilitación para dirigir investigaciones, Patrick Michel ha ejercido sus actividades, desde su entrada en el CNRS en 1984, en el Centro de Análisis comparativo de Sistemas Políticos y en el Centro de Estudio comparativo de Política Extranjera (París I Panteón Sorbona), de 1984 a 1989; en el Grupo de Sociología de las Religiones (Iresco), de 1990 a 1993; en el Centro de Estudios Interdisciplinarios de los Hechos Religiosos (EHESS), de 1994 a 2001. Director de investigación desde 1996, se incorporó al Centro de Estudios y de Investigaciones Internacionales (CNRS-FNSP) en 2001. Patrick Michel está igualmente encargado de cursos en el Instituto de Estudios Políticos de París.

Entre sus publicaciones destacan: *La société retrouvée – Politique et religion dans l’Europe soviétisée* (Fayard, 1988), *Politique et religion – La grande mutation* (Albin-Michel, 1994), *La religion au musée* (L’Harmattan, 1999). Además ha editado varias obras, entre ellas: *Les religions à l’Est* (Cerf, 1992), *Religion et démocratie* (Albin-Michel, 1997), *L’Europe médiane – Au seuil de l’Europe* (L’Harmattan, 1997), *L’armée et la nation – Place, rôle et image de l’institution militaire dans les sociétés de l’Europe médiane* (L’Harmattan, 2001).

Dirección: 68 rue La Fontaine, 75016 París (Francia). Correos electrónicos: patrick.michel@cnrs-dir.fr; pmichel@ceri-sciences-po.org

Budapest o Cracovia. Para Juan Pablo II se extiende, como lo señalaba en 1986 Timothy Garton Ash, “más allá de las ciénagas del Pripet [hasta los] límites históricos de Europa del Este, Ucrania, Bielorrusia e incluso las cúpulas bulbosas de Zagorsk”¹. Sobre todo, esta Europa una es cristiana. Y no es una más que *porque* es cristiana.

Tal visión ponía de nuevo en tela de juicio los equilibrios europeos derivados de la relación de fuerzas resultante de la Segunda Guerra Mundial, y por esta razón constituía un desafío formidable lanzado al sistema soviético. Al comentar, en *Slavorum apostoli*, la obra de Cirilo y Metodio, proclamados con san Benito santos patronos de Europa –proclamación ilustrativa de la noción de los “dos pulmones” que permiten al continente respirar–, Juan Pablo II veía en ellos “una contribución decisiva a la construcción de Europa, no sólo en la comunión religiosa cristiana, sino también en los ámbitos de su unión política y cultural”, así como “una contribución eminente a la formación de las raíces cristianas comunes de Europa (...) que ninguna tentativa sería de reformar la unidad del continente puede pasar por alto”.

El “signo” de un papa eslavo

Cuando Karol Wojtyla accede al pontificado, sin embargo, esta cuestión de la unidad europea parecía no pasar nunca de la pura abstracción. En cambio, la particular condición de su país de origen no podía dejar de captar la atención. Puesto avanzado de la latinidad, Polonia era también una sociedad que se oponía con tenacidad a la soviétización y, al hacerlo, erigía el catolicismo en símbolo y vehículo de resistencia. Y a la vez a la Iglesia en instancia que encarnaba la modernidad, una modernidad auténtica que permitía cuestionar aquella que los polacos consideraban pervertida y con la cual el régimen pretendía legitimarse. Más allá, pues, de esta novedad que representaba la elección del primer papa no italiano desde hacía varios siglos, la designación de Karol Wojtyla por parte del cónclave representaba sin ninguna duda una tentativa de la Iglesia universal de tomar un caso –sin duda específico, pero ejemplar– a fin de constituirlo en modelo. Por lo demás, dicho modelo no era tanto el de Polonia ciudadela asediada, que no podía permitirse el lujo de esta cultura de la duda que asfixiaba a Occidente y en la cual se había ido disolviendo progresivamente la influencia de la Iglesia, como aquel

¹ En “L’Europe centrale existe-t-elle?”, *Lettre Internationale*, París, otoño de 1986, p. 5.

otro –que se nutría, no obstante, del primero– de un catolicismo triunfante, constituido en operador socio-político central al que se tenía a la vez por perfectamente sintonizado con la modernidad y por capaz de trazar un horizonte que representara, si no un “después”, al menos un “más allá”. Después de que la Iglesia pareciera condenada a desaparecer debido a la aparición y el desarrollo del mundo moderno, hete aquí que Polonia, invirtiendo el proceso, le asignaba de nuevo un lugar en el corazón mismo de la sociedad, en estrechísimo contacto con ésta.

El proyecto de Juan Pablo II de una “nueva evangelización” gira, pues, en torno al “signo” que constituía la elección de un papa eslavo, y el hundimiento del comunismo podía validar, al parecer, una lectura que interpretaba esa designación de un papa eslavo como un momento importante de la reconquista del mundo emprendida precisamente a partir de allí donde la modernidad había mostrado de manera más manifiesta que se había vuelto loca. En el espíritu de Juan Pablo II, la victoria de la Iglesia sobre el comunismo ateo había supuesto ya anticipar la de la religión sobre lo que había dado origen a dicho comunismo, es decir, “ese combate contra Dios [que] domina en gran medida, desde hace tres siglos, el pensamiento y la vida de Occidente” (*Entrad en la Esperanza*). El cristianismo, tras haber triunfado ante la versión perversa, incluso bárbara, de la modernidad, debe, después de 1989, interesarse por su versión “civilizada”.

Rara vez un pontificado habrá estado organizado hasta tal punto por lo político como el de Juan Pablo II desde entonces. Hay un antes de 1989, que se articula enteramente en torno a la idea de que “no [podía] haber una Europa justa sin la independencia de Polonia”; habrá un después en el cual el adversario señalado por Juan Pablo II, “la democracia sin valores”, la democracia no informada por la religión, aparece en primera línea, una vez que la pantalla que constituía el comunismo se había disipado. El papa confirma así lo que a este propósito decía el teólogo italiano Sergio Quinzio, a saber, que su problema no era que fuera polaco, sino no ser occidental².

El plan sobre el cual gira la “nueva evangelización” descansa de hecho sobre un equívoco que no podía ser operativo más que en y por lo político. Al constituir tanto la lucha como la victoria sobre el comunismo en signos y en etapas de un proceso más amplio de reconquista de un mundo moderno que había escapado a la influencia de la Iglesia (y que, por ese hecho, se desbocaría e iría a su perdi-

² Sergio Quinzio, “Le défi du pape Wojtyla”, *Lettre Internationale*, París, invierno de 1990-1991.

ción), Juan Pablo II ha hecho uso de este equívoco presentando el sistema soviético como versión bárbara de la modernidad política, cuando en realidad era su negación misma. El proyecto frente al Este no era el de una lucha entre religión por una parte y totalitarismo por otra. Se trataba más bien de la utilización por parte de la sociedad de la referencia a un absoluto para poder poner al día (y en cuestión) la pretensión de poder invocar una "totalidad".

Los derechos del hombre, "primer deber de la Iglesia"

Este equívoco concierne esencialmente a los derechos del hombre. El cardenal Wojtyla había hecho de su defensa, desde 1975, el "primer deber de la Iglesia" aparentemente a contracorriente de una tradición secular que constituía esos derechos del hombre en máquina de guerra contra los derechos de Dios. El equívoco tiene por objeto, más exactamente, su contenido. Naturalmente, cuando a partir de mediados de los años 70 se construyó en Polonia una plataforma de resistencia civil, no era necesario que sus diferentes componentes intentaran precisar el contenido que su núcleo, los "derechos del hombre", tenía para ellos. Bastaba con aparentar que había consenso en esa materia. Dicho de otra manera, la libertad religiosa del hombre podía entonces pasar por recapitulación emblemática de todos los derechos del hombre. Evidentemente no había ninguna urgencia de inquietarse con la Iglesia por cuáles podrían ser los derechos de los no creyentes en una Polonia milagrosamente desembarazada del comunismo. Pero desde el momento en que esta situación se produjo efectivamente, el problema del contenido de los derechos del hombre no podía dejar de ocupar nuevamente un lugar central.

Más en general, la utilización por parte de los polacos de temas, símbolos y discursos tomados de la Iglesia, no entraña necesariamente la adopción de las categorías que fundamentan dichos temas, discursos y símbolos. Lo que les confería una particular operatividad era el hecho de que el poder de tipo soviético se negara a integrarlos ideológicamente. La Iglesia casi no tenía en Polonia más que una *función*: ser el indicador de una relación real con el pluralismo (o, si se prefiere, ser el indicador de una relación con el pluralismo real): frente al "socialismo real", la Iglesia representaba el "pluralismo real". Y ello más aún, y más claramente, que la referencia a la nación –susceptible de ser, hasta cierto punto, instrumentalizada por el poder–. Y ello, sobre todo, independientemente del contenido propio de sus categorías, que no tenían más importancia que, una vez más,

la de no poder ser integradas por el poder. Dicho de otra manera, su pertinencia, su carácter extraordinariamente eficaz, dependían estrechamente de la existencia de un adversario que les daba sentido.

Los riesgos de “una democracia sin valores”

Desde esta perspectiva, no es indiferente que en Juan Pablo II aparezca el desconcierto *después* del hundimiento del comunismo. Ya en *Centesimus Annus* se advertía cierta desilusión ante la evolución de la situación en Europa central y oriental después de 1989: sociedades que supuestamente anticipaban la reconquista, por parte de la Iglesia, de un terreno europeo que el “paréntesis moderno” le había obligado a abandonar provisionalmente, adoptaban de hecho todos los defectos de sus homólogos occidentales. Así, en Polonia, en las grandes ciudades, menos del 30% de los jóvenes mantienen una práctica religiosa, y más de la mitad se consideran ajenos a toda influencia eclesial. El 60% de los jóvenes dicen ser creyentes, desde luego, pero eso representa un descenso del 30% con relación a finales de los años ochenta del siglo pasado. Los jóvenes afirman preferir escuchar su propia conciencia que obedecer las normas católicas. El 70% de las chicas y el 66% de los chicos aceptan la anticoncepción (frente al 35% y 46%, respectivamente, en 1988). Más del 60% consideran normal tener relaciones sexuales antes del matrimonio³.

Es en *Veritatis Splendor* donde la desilusión aparece más perceptible, especialmente cuando Juan Pablo II apunta “el riesgo de la alianza entre la democracia y el relativismo ético”, afirmando que “una democracia sin valores se transforma fácilmente en un totalitarismo declarado o solapado”. A esta democracia sin valor, el papa va a oponerle una triple reafirmación: de la universalidad, de la autoridad y de la norma. Se conoce su forma de hacerlo, que participa simultáneamente de una presencia en todos los confines del mundo, de la reiteración de la verdad católica y de la descalificación, de una manera a menudo apocalíptica, de “sociedades y culturas fuertemente marcadas por la *cultura de la muerte*”. Pero el mero hecho de criticar la modernidad no basta para atestiguar la existencia de un espacio que ésta no vaya a regir, y toda reafirmación de lo universal, como totalidad, tropieza con la evidencia de lo plural y de lo relativo, tal como la evolución del mundo la pone en escena.

³ Tomasz Potkaj, “Kosciol nie jest cool”, *Tygodnik powszechny*, nº 51-52, 22-29 de diciembre de 2002, p. 13.

Y eso incluso en Polonia. Desde que la cuestión europea empezó a plantearse, el proyecto de integración ha suscitado una viva emoción en el seno de la institución católica. Los obispos polacos no han parado de subrayar el principio de respeto de las diferencias y el papel particular que tendría que desempeñar Polonia en una Europa unida. Ciertamente se han aplicado a hablar con una sola voz tomando como referencia al papa, partidario decidido de la adhesión polaca, pero sin conseguir, no obstante, disimular las divergencias entre pro- y anti-europeos en el seno de la Conferencia episcopal. Ni las crecientes discrepancias en el seno de un paisaje católico pluralizado, que va desde la denuncia por parte de la esfera de influencia de Radio Marya (dos millones de oyentes) de “la Europa de Sodoma y Gomorra”, hasta el llamamiento de Juan Pablo II (“Polonia tiene necesidad de la Unión Europea, y la Unión Europea, de Polonia”)⁴.

Karol Wojtyla: persistencia de un modelo

En 1978, la elección de un polaco como papa, al testimoniar una *ruptura*, no podía dejar de constituir un *signo* ni de dar paso, a partir de entonces, a una *misión*. Un cuarto de siglo más tarde, y más allá del carácter heroico de la inversión del papa en el proceso que debía conducir, en su patria y en el resto del bloque, al hundimiento del comunismo, está claro que a la ruptura anunciada se puede oponer la evidencia de la *continuidad*; al signo, *el equívoco político*; a la misión, finalmente, *la experimentación del límite*. Juan Pablo II se inscribe de hecho en el largo período de la negativa a “reconciliarse y transigir” con la civilización moderna, tal como su predecesor Pío IX lo había formulado a mediados del siglo XIX. “*Muerte de un papa, fin de una tradición. Fin de una tradición, persistencia de un modelo*”, diagnosticó ya Emile Poulat cuando Karol Wojtyla acababa de acceder al pontificado.

La visión europea construida sobre el signo que representaba la elección de un papa eslavo tropieza de hecho con una doble realidad que la entrada de Polonia en la Unión Europea (sea cual sea la parte debida a Juan Pablo II en el éxito del referéndum de 2003) dista mucho de ocultar: las fuertes reticencias de las que Juan Pablo II es objeto por parte de los ortodoxos, reticencias verificadas todavía durante su viaje a Grecia de 2001 o su viaje más reciente a Croacia; y las resistencias que le oponen las sociedades europeas, de las cuales dan testimonio especialmente los debates en torno a la redacción de

⁴ *Le Monde*, 10 de junio de 2003.


la Constitución europea (una redacción denunciada por Jean-Louis Tauran como “una operación ideológica que revela una tentación autoritaria de reescribir la historia”). Otros tantos elementos que rubrican el fracaso de una visión de Europa cuya unidad procedería de sus raíces cristianas comunes.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

DOCUMENTACIÓN

DOCUMENTOS ON-LINE SOBRE IGLESIAS
Y RELIGIONES EN LA UNIÓN EUROPEA

**A) Documentos de la COMECE (Comisión de las Conferencias
Episcopales de la Comunidad Europea)**

 La COMECE, nacida en 1980, está formada por obispos delegados de las conferencias episcopales nacionales de los países de la Unión Europea y tiene un secretariado permanente en Bruselas. Austria, Bélgica, Inglaterra y Gales, Francia, Irlanda, Italia, Alemania, Grecia, Luxemburgo, Holanda, Portugal, Escandinavia, Escocia y España tienen un delegado propio, mientras que las conferencias episcopales de la República Checa, Hungría, Lituania, Malta, Polonia, Eslovaquia, Eslovenia y Suiza son miembros asociados. Objetivo de la COMECE, que se reúne dos veces al año en sesión plenaria, es observar los procesos políticos en curso dentro de la Unión Europea y promover la reflexión sobre los retos de la Europa unida.

http://www.comece.org/upload/pdf/com_santiago_030509_fr.pdf: la declaración del 9 de mayo de 2003, *En route vers Saint-Jacques-de-Compostelle*, con vistas a la peregrinación que la COMECE celebrará en Santiago de Compostela en mayo de 2004. En el documento, el año 2004 viene indicado como un momento fundamental para la historia de la Europa unida y también para el papel de las Iglesias en Europa.

* Doctor MASSIMO FAGGIOLI, Fondazione per le scienze religiose "Giovanni XXIII", via San Vitale, 114, I-40125 Bologna (Italia). tel. 0039-051-239532, fax 230658. Correo electrónico: massimofaggioli@libero.it

http://www.comece.org/upload/pdf/com_coeurs_030610_fr.pdf: la declaración, titulada *Ouvrons nos coeurs. La responsabilité des Catholiques et le projet de l'Union Européenne*, que esboza los pasos fundamentales de la construcción de Europa en el período entre 1989 y 2004, y en particular entre 2002 y 2004. A una primera parte sobre los principios de la tradición cristiana le sigue una segunda parte sobre la declaración de Robert Schuman y una tercera parte sobre la responsabilidad de los católicos en Europa.

B) Declaraciones de la CEC-KEK (Conferencia de las Iglesias Europeas)

La CEC-KEK es una asociación de 126 Iglesias, ortodoxas, protestantes, anglicanas y vétero-católicas, junto con otras 43 organizaciones asociadas en el continente europeo. La Iglesia católica romana no es miembro de la CEC-KEK, pero mantiene estrechas relaciones con ella. Fundada en 1959, tiene una asamblea general que se reúne al menos cada 6 años. La CEC-KEK tiene oficinas en Ginebra, Bruselas y Estrasburgo. Junto al CCEE, con el cual existe desde 1971 un comité mixto que se reúne anualmente, ha organizado las dos primeras asambleas ecuménicas europeas (Basilea 1989 y Graz 1997).

<http://www.cec-kek.org/English/IntegrationprocE.htm>: documento del grupo de trabajo sobre el proceso de integración europea, *Churches in the Process of European Integration*, mayo de 2001.

<http://www.cec-kek.org/English/AdamisSpeech.pdf>

<http://www.cec-kek.org/English/vanBijsterfeld.pdf>

<http://www.cec-kek.org/English/Diamantopoulou.pdf>: discursos de M. Adamis (embajador de la misión de Eslovaquia ante la UE), de S. van Bijsterfeld (Universidad católica de Tilburg) y de A. Diamantopoulou ("Commissioner Responsible for Employment and Social Affairs" de la Comisión Europea) pronunciados en el seminario del 23-25 de octubre de 2003 celebrado en Bruselas sobre *EU Constitution and the Churches*.

<http://www.cecassembly.no>: documentos de la asamblea del CEC-KEK (25 de junio-2 de julio de 2003, Trondheim), entre los que se encuentra también el *Final Report*, cuyos dos primeros capítulos están dedicados a *Europe at a Crossroads y Towards an EU Constitution*.

<http://www.cec-kek.org/English/conpackwebindex.htm>: documentos con los cuales la CEC-KEK, y especialmente su *Working group on*

European Integration, ha seguido los trabajos de la Convención Europea entre marzo de 2002 y marzo de 2003; al foro han contribuido: Church of Greece, COMECE, Diakonisches Werk der EKD-Diakonie, Eurodiaconia, The Evangelical Lutheran Church of Finland, Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), Quaker Council for European Affairs (QCEA).

C) Actividad del CCEE (Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa)

Nacido de la colaboración entre conferencias episcopales en el Vaticano II, el CCEE nació en Roma en marzo de 1971. Está al servicio de las conferencias episcopales de Europa y pretende promover la colaboración entre los obispos en Europa. Todos los presidentes de las respectivas conferencias episcopales europeas son miembros del CCEE, que actualmente tiene 34 miembros. Junto con la CEC-KEK, con la cual existe desde 1971 un comité mixto que se reúne anualmente, el CCEE ha organizado las dos primeras asambleas ecuménicas europeas (Basilea 1989 y Graz 1997).

<http://www.ccee.ch/english/press/berlino2.htm>: *Building a Reconciled Europe*, conclusiones de la reunión de las secretarías generales de las 30 Conferencias episcopales europeas (Berlín, 24-28 de mayo de 2003) organizada por la CCEE, en la cual se abordó la cuestión de la ampliación de la UE y de la Constitución europea. [Versión italiana en <http://www.ccee.ch/italiano/stampa/berlinosegretari2.htm>.]

<http://www.ccee.ch/english/press/consultazione03fine.htm>: *The Treasure of the Orient for the Churches and Europe*: informaciones sobre el encuentro celebrado en Leányfalu (Budapest, 27-30 de noviembre de 2003) con delegados de 15 países de Europa central y oriental, organizado por el CCEE y la CEC-KEK. [Versión italiana en <http://www.ccee.ch/italiano/stampa/consultazione03fine.htm>.]

<http://www.ccee.ch/english/press/jk2004fine.htm>: documento *CCEE and CEC Move Towards The Third European Ecumenical Assembly* del 3 de febrero de 2004, sobre la actividad del CCEE junto a la CEC-KEK en el 2004 con vistas a la tercera asamblea ecuménica europea, prevista para el 2007. [Versión italiana en <http://www.ccee.ch/italiano/stampa/jk2004fine.htm>.]

<http://www.ccee.ch/francais/domaines/comiteislam.htm>: documentos (1994-2003) del Comité CCEE/KEK "Islam en Europe" sobre el papel de las Iglesias en la sociedad pluralista vista por los musulmanes

europas y sobre la responsabilidad y el compromiso de cristianos y musulmanes en Europa. [Versión italiana en <http://www.ccee.ch/italiano/ambiti/islam.htm>].

D) Documentos del magisterio pontificio – Juan Pablo II

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa_sp.html: *Ecclesia in Europa*, exhortación post-sinodal de Juan Pablo II, del 28 de junio de 2003, documento vinculado con el segundo Sínodo de los Obispos para Europa (1-23 de octubre de 1999).

E) Documentos de la EKD – Evangelische Kirche in Deutschland

EKD reúne 23 Iglesias luteranas, reformadas y unidas de los *Länder* alemanes, y está constituida también a escala nacional. Sus órganos son el Sínodo, el Consejo y la Asamblea.

http://www.ekd.de/bevollmaechtigter/bruessel/stellungnahmen_konvent_zukunft_europas.html: declaración conjunta del presidente de la Conferencia episcopal alemana, card. K. Lehmann, y del presidente del Consejo de la EKD, M. Koch, del 21 de junio de 2002 sobre el futuro de Europa.

<http://www.ekd.de/EKD-Texte/2096.html>: documentos con las tomas de posición de la EKD sobre las cuestiones europeas (1997-2001).

F) Documentos de la Concordia de Leuenberg

La *Leuenberg Church Fellowship* nace en 1973 con el acuerdo de Leuenberg, que ponía fin a 450 años de división entre las Iglesias luteranas y reformadas. Hasta este año de 2004, son 103 las Iglesias que han firmado el acuerdo: además de las Iglesias de la Reforma, también son miembros la Iglesia valdense y las Iglesias metodistas europeas. Se organiza en asamblea general (cada 6 años), un comité ejecutivo elegido, una presidencia y un secretariado.

http://lkg.jalb.de:8080/lkg/jsp/document.jsp?news_id=19&lang=en&side_id=36: toma de posición del Comité ejecutivo de la Concordia de Leuenberg sobre los trabajos de la Convención Europea, 22 de junio de 2002.

http://lkg.jalb.de:8080/lkg/jsp/document.jsp?news_id=24&lang=en&side_id=36: toma de posición de la Concordia sobre la Convención acerca del futuro de Europa, 22 de junio de 2002.

http://lkg.jalb.de:8080/lkg/jsp/documentslist.jsp?lang=en&side_id=21&be=8: lista de las publicaciones de la Concordia de Leuven sobre las Iglesias en el futuro de Europa, entre dichas obras cabe destacar *Being protestant in Europe* y *En route towards Europe* (2003).

G) Documentos de las Iglesias adheridas al acuerdo de Porvoo

Con el nombre de Porvoo (Finlandia) se designa el informe final de los coloquios entre representantes oficiales de 4 Iglesias anglicanas y 8 Iglesias nórdicas y bálticas, entre 1982 y 1992. A la Declaración conjunta de Porvoo están adheridas las Iglesias de Inglaterra e Irlanda, la Iglesia de Gales, la Iglesia episcopaliana de Escocia, las Iglesias de Dinamarca, Noruega, Suecia, la Iglesia evangélica-luterana de Estonia, Finlandia, Islandia, Letonia y Lituania. Es un instrumento de la comunión visible entre las Iglesias anglicanas británicas y otras Iglesias nacionales de Europa.

<http://www.porvoochurches.org/statements/en.htm>: *The Porvoo Common Statement*, 1993, con el capítulo *Our Common Mission Today* centrado en el papel de las Iglesias dentro de la nueva Europa.

H) Declaraciones y actuaciones del presidente de la Comisión Europea, Romano Prodi, y del Grupo de consejeros políticos del Presidente

El Grupo de consejeros políticos del presidente Prodi es una unidad de la Comisión Europea que informa directamente al Presidente. El "grupo Michalski", que está coordinado por el profesor K. Michalski del *Institut für die Wissenschaften vom Menschen* (IWM) de Viena e incluye entre otros a S. Ferrari, B. Geremek, M. Rocard y S. Veil, ha sido constituido por el presidente Prodi para discutir los valores de Europa.

http://europa.eu.int/comm/commissioners/prodi/pdf/spirit_statement_prodi_en.pdf: declaración del presidente de la Comisión Europea, Romano Prodi, sobre el informe del Grupo Consultivo de Alto Nivel sobre el diálogo entre pueblos y culturas en la zona euromediterránea.

http://europa.eu.int/comm/commissioners/prodi/pdf/michalski_210503_speech_prodi_en.pdf: discurso del presidente de la Comisión Europea, Romano Prodi, en el tercer encuentro del Grupo de reflexión sobre la dimensión espiritual y cultural de Europa acerca de *El papel de la religión en la integración europea* (Bruselas, 21 de mayo de 2003).

http://europa.eu.int/comm/dgs/policy_advisers/experts_groups/docs/rapport_complet_es.pdf: Informe de octubre de 2003 del Grupo de Sabios creado por iniciativa del presidente de la Comisión Europea Romano Prodi, *Diálogo entre los pueblos y las culturas en el espacio euromediterráneo*.

http://europa.eu.int/comm/dgs/policy_advisers/publications/seminar_anti_semitims/index_es.htm: *Europa, contra el antisemitismo por una Unión de la diversidad*. Seminario organizado bajo los auspicios de la Comisión Europea, el Congreso Judío Europeo y el Congreso de Rabinos Europeos, Bruselas, 19 de febrero de 2004.

http://europa.eu.int/comm/dgs/policy_advisers/activities/dialogue_religions_humanisms/events/index_es.htm: calendario de encuentros (2003) de los Consejeros políticos del Presidente con las Iglesias y las religiones en Europa (entre ellas: Consejo europeo de comunidades judías; Consejo europeo de dirigentes religiosos; Conferencia europea de grandes imanes; Conferencia paneuropea de la Iglesia ortodoxa griega).

(Traducido del italiano por José Pedro Tosaus Abadía)