



Revista de Fomento Social, 59 (2004), 727-749

Más allá de la Constitución: Europa entre las raíces cristianas y la laicidad

Consejo de Redacción

(PALABRAS CLAVE: CONSTITUCIÓN EUROPEA, UNIÓN EUROPEA, CRISTIANISMO, MODERNIDAD, LAICIDAD.

KEY WORDS: EUROPEAN CONSTITUTION, EUROPEAN UNION, CHRISTIANITY, MODERNITY, SECULARITY)

El Tratado por el que se establece una Constitución para Europa, firmado solemnemente en Roma el 29 de octubre de 2004 por todos los Jefes de Estado y de Gobierno de los 25 países de la Unión Europea, se inicia con estas palabras:

Inspirándose en la herencia cultural, religiosa y humanista de Europa, a partir de la cual se han desarrollado los valores universales de los derechos inviolables e inalienables de la persona humana, la democracia, la igualdad, la libertad y el Estado de Derecho.

Detrás de esta formulación sabemos que se esconde un largo debate, en el

que la Iglesia católica y sus principales responsables, apoyados en muchas ocasiones por representantes de otras iglesias cristianas de nuestro continente, han asumido un importante protagonismo: han pedido de forma reiterada que se incluya una explícita mención del cristianismo, como factor imprescindible tanto para comprender el pasado de Europa como para construir su futuro, en este ambicioso proyecto que es la Unión Europea.

Los redactores de la Constitución, que trabajaron durante año y medio (diciembre de 2001 a julio de 2003) en ese órgano llamado “Convención”, rechazaron incluir esta mención y prefirieron una referencia más genérica a la herencia religiosa, unida a la cultural y a la humanista. Parece que la posición del presidente de la Convención, Valéry Giscard d’Estaing, fue clara y terminante, muy en consonancia con su concepción liberal y con la tradición laicista de su país.

Nuestra intención en lo que sigue es aportar alguna luz en este debate. Nos interesa menos el texto constitucional, que previsiblemente ya no va a modificarse. Hemos considerado que el debate abierto sobre la mención del cristianismo en dicho texto es una buena ocasión para reflexionar sobre las relaciones del cristianismo con Europa: y no sólo como cuestión histórica (qué aportó el cristianismo a la construcción de Europa y a su cultura), sino como tema del presente y del futuro (cómo debe orientarse en las condiciones de nuestras sociedades, seculares y plurales, la presencia de lo cristiano y de los cristianos en Europa).

Evidentemente en este tema nuestra postura no puede ser del todo neutral. Nuestra revista tiene una explícita inspiración cristiana y la institución en que se edita está estrechamente vinculada a la Iglesia. Pero todo esto no ha sido sino un estímulo poderoso para que nos hayamos esforzado por proceder con la mayor objetividad posible. En todo caso, ofrecemos estas reflexiones como base para un diálogo con otras personas que se sitúan en perspectivas diferentes a las nuestras. Porque el diálogo, si quiere ser honesto, no puede ocultar las convicciones profundas desde las que acceden a él los distintos interlocutores.

1. ¿Qué hay detrás de la demanda de una mención del cristianismo?

No está de más comenzar indagando lo que hay detrás de esta demanda, que Juan Pablo II ha reiterado, secundado por las conferencias episcopales europeas, que se han manifestado repetidamente, en particular o a través de la

Comisión de Episcopados de la Comunidad Europea (COMECE)¹. Al hacer esta indagación constatamos que la cuestión de fondo desborda con mucho el debate concreto de la mención explícita del cristianismo en el texto constitucional para adentrarse en temas de mucho mayor alcance. Porque para Juan Pablo II la preocupación por Europa viene de lejos y ha sido una constante desde los comienzos de su pontificado. Por eso es importante conocer su pensamiento, así como el amplio eco que ha tenido en los dos sínodos especiales sobre Europa, y valorar el sentido de su aportación. Sobre esa base expondremos luego algunas reflexiones nuestras.

1.1. Las preocupaciones de fondo

Como ha sido Juan Pablo II quien más sistemáticamente ha reclamado esta mención, vamos a indagar qué es lo que se pide y cuáles son los motivos que se aducen para ello. Con este fin es conveniente hacerse eco de la preocupación del papa por Europa desde los comienzos mismos de su pontificado. Quedó ya expresada con ocasión de su primera visita a España en noviembre de 1982. En un importante discurso que dirigió en Santiago de Compostela a las autoridades europeas y a los presidentes de las conferencias episcopales del continente (9 de noviembre de 1982) lanzó aquella llamada tantas veces luego repetida:

Europa, vuelve a encontrarte. Sé tú misma. Descubre tus orígenes. Aviva tus raíces.

Esta llamada tenía que ver con el proyecto de nueva evangelización, que Juan Pablo II promovió con tanta energía en la primera etapa de su pontificado. Es cierto que la propuesta, y el mismo término empleado, se ha prestado a muy diferentes interpretaciones, algunas cargadas de cierta nostalgia restauracionista. Pero hay en ella unos contenidos que nos parece importante destacar. Porque la propuesta de Juan Pablo II se dirige a aquellos pueblos que fueron evangelizados en el pasado de forma masiva hasta el punto de que el cristianismo llegó a inspirar fuertemente su cultura. Es el caso de Europa (no se podría decir lo mismo de Asia o África). Lo que al papa le inquieta es que estos rasgos cristianos se hayan ido diluyendo con el paso del tiempo y la emergencia de otras ideologías. La nueva evangelización no se entendería bien si se limitara a la evangelización de los individuos: lo que con ella se pretendía era

¹ Este órgano fue creado en 1979 con los siguientes objetivos: acompañar el proceso político de la Unión Europea, concienciar a la Iglesia sobre sus leyes y políticas y estimular la reflexión sobre los desafíos de su construcción desde la enseñanza social cristiana.

recuperar la inspiración cristiana de las instituciones y de las costumbres, en una palabra, de la cultura. Evidentemente esta tarea puede entenderse como una mera vuelta al pasado (con la nostalgia de la cristiandad), pero puede entenderse también desde una presencia efectiva de la Iglesia a través de todos sus miembros en una sociedad pluralista: la primera alternativa es difícil de imaginar siquiera, pero la segunda es el gran reto para la Iglesia en el siglo XXI. Y aunque hoy no se hable tanto de nueva evangelización en la Iglesia, lo que con ella se buscaba, con tal de no caer en añoranzas de un pasado ya irrecuperable, mantiene toda su validez.

En este marco se puede comprender mejor el porqué de la insistencia de la jerarquía católica en la mención del cristianismo en la Constitución de la Unión Europea. Pero evidentemente lo que está en juego no es sólo la mención de la herencia cristiana, sino algo que va mucho más allá.

No olvidemos que en la década de 1990 se han celebrado dos sínodos especiales para Europa. El primero, en 1991, estuvo marcado por la urgencia de la nueva evangelización para el continente. El segundo, en 1999, fue puesto bajo el signo de la esperanza: “Jesucristo vivo en su Iglesia y fuente de esperanza para Europa”. Uno de los resultados más significativos de este segundo sínodo fue la exhortación apostólica que Juan Pablo II publicó, como es costumbre en todos los sínodos convocados por el papa, recogiendo y elaborando sus conclusiones tres años y medio después (28 de junio de 2003): Ecclesia in Europa es un texto extenso y rico en contenido. En él se analiza con detención, y con un tono de cierto pesimismo, la realidad de Europa y se aportan sugerencias para la acción de la Iglesia en ella. En el último capítulo (“El evangelio de la esperanza para una nueva Europa”) se aborda la construcción europea en el marco de lo que se considera “vocación espiritual” del continente. A Europa se la presenta como “promotora de valores universales”, subrayando cómo en ello el cristianismo ha desempeñado un papel decisivo:

No se puede dudar de que la fe cristiana es parte, de manera radical y determinante, de los fundamentos de la cultura europea. En efecto, el cristianismo ha dado forma a Europa, acuñando en ella algunos valores fundamentales. La modernidad europea misma, que ha dado al mundo el ideal democrático y los derechos humanos, toma los propios valores de su herencia cristiana. Más que como lugar geográfico, se la puede considerar como un concepto predominantemente cultural e histórico, que caracteriza una realidad nacida como continente gracias también a la fuerza aglutinante del cristianismo, que ha sabido integrar a pueblos y culturas diferentes, y que está íntimamente vinculado a toda la cultura europea (n. 108).

Se establece aquí una clara continuidad entre la herencia cristiana y la modernidad, en contra de otras interpretaciones que subrayan cómo el espí-

ritu moderno nace como una emancipación de la tutela que el cristianismo ejerciera durante siglos sobre la sociedad y sobre cada uno de los individuos. De acuerdo, en cambio, con la lectura que el papa hace de la historia, Europa es, no sólo un espacio geográfico, sino una realidad cultural.

Pero –continúa el texto que estamos comentando– Europa se encuentra hoy sumida en una profunda crisis de valores. Por eso está llamada a “reencontrar su verdadera identidad” y recuperar aquellos valores que el cristianismo contribuyó a perfilar:

Para dar nuevo impulso a la propia historia, tiene que reconocer y recuperar con fidelidad creativa los valores fundamentales que el cristianismo ha contribuido de manera determinante a adquirir y que pueden sintetizarse en la afirmación de la dignidad trascendente de la persona humana, del valor de la razón, de la libertad, de la democracia, del Estado de Derecho y de la distinción entre política y religión (n. 109)².

De nuevo aquí se conectan los grandes valores que la Europa moderna ha aportado a la humanidad toda con la presencia del cristianismo en la cultura europea, y se añade una apretada y acertada enumeración de los más esenciales. Con estos presupuestos Juan Pablo II reiteró su petición, que finalmente no fue escuchada por los miembros de la Convención, puesto que tenían ya casi concluido el texto en el momento de la publicación de ese documento pontificio:

A luz de lo que acabo de resaltar, deseo dirigirme una vez más a los redactores del tratado constitucional europeo para que figure en él una referencia al patrimonio religioso y, especialmente, cristiano de Europa (n. 114).

Este pasaje no se contenta con lo que el texto constitucional incluye, que hemos transcrito más arriba, y se prolonga con algunas demandas concretas, que reproducimos a continuación:

Respetando plenamente el carácter laico de las Instituciones, espero que se reconozcan, sobre todo, tres elementos complementarios: el derecho de las Iglesias y de las

² Sobre este último punto podemos recordar lo que decía Juan Pablo II ante el Parlamento Europeo durante su visita a Estrasburgo: *“Me parece importante recordar que la Europa moderna ha puesto en el humus del cristianismo el principio –a menudo olvidado durante los siglos de ‘cristiandad’– que gobierna más fundamentalmente su vida pública: quiero decir el principio, proclamado por primera vez por Cristo, de la distinción entre ‘lo que es del César’ y ‘lo que es de Dios’.* (cfr. Mt. 22,21). *Esta distinción esencial entre la esfera del marco exterior de la ciudad terrestre y el de la autonomía de las personas, se ilumina a partir de la naturaleza respectiva de la comunidad política a la cual pertenecen necesariamente todos los creyentes, y de la comunidad religiosa a la cual se adhieren libremente los creyentes”* (Juan Pablo II, Parlamento europeo, 11 de octubre de 1988).

comunidades religiosas a organizarse libremente, en conformidad con los propios estatutos y convicciones; el respeto de la identidad específica de las Confesiones religiosas y la previsión de un diálogo reglamentado entre la Unión Europea y las Confesiones mismas; el respeto del estatuto jurídico del que ya gozan las Iglesias y las instituciones religiosas en virtud de las legislaciones de los Estados miembros de la Unión (*ibid.*).

1.2. El alcance de las demandas eclesiales al texto constitucional

En contra de algunas acusaciones formuladas contra la postura de Juan Pablo II, queda claro que la Iglesia no piensa en ningún tipo de confesionalidad para la Unión Europea, y que da por supuesto el carácter laico de las instituciones políticas. Precisamente en uno de los pasajes transcritos más arriba, se menciona “la distinción entre política y religión” como uno de los valores de la modernidad inspirados últimamente por el cristianismo. Por tanto, no hay ninguna pretensión de volver a forma alguna de confesionalidad.

Por lo que atañe a las tres peticiones concretas, que Juan Pablo II solicita para todas las confesiones religiosas y no sólo para el cristianismo, hay que decir que ya habían sido formuladas en términos parecidos seis meses antes en el discurso que el papa dirige tradicionalmente, a comienzos de año, al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede. En él, el papa ponía a la Unión Europea como ejemplo de lo que se puede conseguir cuando en las relaciones entre los pueblos “prevalece la buena voluntad, la confianza en el otro, la puesta en práctica de los compromisos adquiridos y la cooperación entre miembros responsables”. El proceso de construcción europea es descrito de esta manera tan positiva:

[Europa] ha sabido derribar los muros que la desfiguraban. Se ha embarcado en la elaboración y la construcción de una realidad capaz de conjugar unidad y diversidad, soberanía nacional y acción común, progreso económico y justicia social. Esta Europa nueva lleva consigo los valores que durante dos milenios han fecundado un modo de pensar y vivir de los que el mundo entero se ha beneficiado. Entre estos valores, el cristianismo tiene un papel clave, en la medida en que ha dado lugar a un humanismo que ha impregnado su historia y sus instituciones.

Este reconocimiento de la contribución del cristianismo en la construcción de Europa lleva a ciertas demandas que se extienden a todas las confesiones religiosas:

Teniendo en cuenta este patrimonio, la Santa Sede y el conjunto de las Iglesias cristianas han insistido ante los redactores del futuro Tratado constitucional de la Unión Europea para que se haga una referencia a las Iglesias e instituciones religiosas. En efecto, parece deseable que, respetando plenamente la laicidad, se reconozcan tres

elementos complementarios: la libertad religiosa, no sólo en su dimensión individual y cultural, sino también social y corporativa; la oportunidad de que haya un diálogo y una consulta organizada entre los gobernantes y las comunidades de creyentes; el respeto del estatuto jurídico del que ya gozan las Iglesias y las instituciones religiosas en los Estados miembros de la Unión³.

Analicemos el texto constitucional para comprobar hasta qué punto quedan suficientemente atendidas en el mismo estas peticiones.

En la parte II, que está constituida por la preexistente Carta de los derechos fundamentales de la Unión, incluida íntegramente adquiriendo así pleno valor constitucional, se reconoce la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión en los términos siguientes:

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. Este derecho implica la libertad de manifestar su religión o sus convicciones individual o colectivamente, en público o en privado, a través del culto, la enseñanza, las prácticas y la observancia de los ritos (art. II-70).

En cuanto a las relaciones de la Unión con las iglesias y organizaciones no confesionales, la cuestión es tratada en la parte I, que contiene los principios esenciales de la Unión Europea y las normas básicas para su funcionamiento. A ello se dedica el artículo I-52: “Estatuto de las iglesias y de las organizaciones no confesionales”. Su texto completo es el siguiente:

1. La Unión respetará y no prejuzgará el estatuto reconocido en los Estados miembros, en virtud del derecho interno, a las iglesias y las asociaciones y comunidades religiosas.
2. La Unión respetará asimismo el estatuto reconocido, en virtud del Derecho interno, a las organizaciones filosóficas y no confesionales.
3. Reconociendo su identidad y su aportación específica, la Unión mantendrá un diálogo abierto, transparente y regular con dichas iglesias y organizaciones.

Aunque queden insertas en el conjunto de todas las organizaciones, religiosas o no, están suficientemente garantizadas las otras dos peticiones del papa: el respeto al estatuto jurídico del que ya gozan las instituciones religiosas en los Estados miembros y la existencia de un diálogo y una consulta organizada de los gobernantes con ellas.

Con todo, permítasenos hacer una reflexión que tiene algo de crítica. El papa pedía, con todo derecho, que el reconocimiento de la libertad religiosa se hiciera, no sólo en su dimensión individual, sino también en la social y corporativa. Este matiz es importante: reducir el reconocimiento, como parece

³ Discurso al cuerpo diplomático (13 de enero de 2003).

hacer la Constitución, a un derecho individual puede interpretarse como una forma de reducir lo religioso al ámbito privado y negarle toda presencia pública. Sabemos que esa ha sido la tendencia del liberalismo desde sus orígenes, movido en parte por la experiencia histórica de los graves obstáculos que las religiones han supuesto para la paz pública. Pero la constatación de este peligro no puede ser motivo para negar a las religiones su carácter público.

Todavía después de concluida la elaboración del proyecto por la Convención (julio 2003) la exigencia de que la aportación del cristianismo a la cultura europea sea reconocida no ha cesado. Por citar sólo un texto, vamos a recurrir de nuevo a un discurso de Juan Pablo II ante el cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, el de 2004. Se está refiriendo en este caso precisamente a la resistencia a reconocer la presencia de lo religioso en la vida pública:

La dificultad para aceptar el hecho religioso en el espacio público se ha manifestado de modo emblemático con ocasión del reciente debate sobre las raíces cristianas de Europa. Algunos han releído la historia a través del prisma de ideologías reductoras, olvidando lo que el cristianismo ha aportado a la cultura y a las instituciones del continente: la dignidad de la persona humana, la libertad, el sentido de la universalidad, la escuela y la universidad, y las obras de solidaridad. Sin subestimar las demás tradiciones religiosas, es innegable que Europa se consolidó al mismo tiempo que era evangelizada. Y, con toda justicia, es preciso recordar que, hace muy poco tiempo, los cristianos, promoviendo la libertad y los derechos del hombre, han contribuido a la transformación pacífica de regímenes autoritarios, así como a la restauración de la democracia en la Europa central y oriental⁴.

Estas aportaciones son formuladas no sólo en términos de valores (dignidad de la persona humana, libertad, sentido de la universalidad, solidaridad), sino también de instituciones (escuela y universidad, obras de solidaridad).

1.3. Un asunto que requiere ulterior reflexión

Con todo lo dicho resulta diáfano cuál es la posición de Juan Pablo II, compartida por los episcopados europeos. Creemos que el tema tiene relieve suficiente como para que tomemos conciencia del mismo y nos detengamos con nuestra propia reflexión. De este modo queremos responder a la invitación que hizo la COMECE, con ocasión de la aprobación en la Cumbre de Bruselas de texto constitucional, deplorando nuevamente la no mención del cristianismo en éste:

⁴ Discurso al cuerpo diplomático (12 de enero de 2004).

En cuanto al preámbulo, nos congratulamos de que se mencione la herencia religiosa de la Unión Europea, lamentando que la Conferencia Intergubernamental, a consecuencia de la oposición de algunos de los que participaron en ella, no haya llegado a un consenso para reconocer explícitamente que esta herencia es sobre todo cristiana, como, juntamente con otras Iglesias, habíamos propuesto. Este hecho, que podría ser interpretado como una forma de menosprecio hacia las convicciones de un número importante de ciudadanos de todos los países miembros, muestra que la Unión Europea debe seguir interrogándose todavía por su herencia y su identidad. Europa continúa siendo un proyecto en construcción a muchos niveles⁵.

En esta línea de continuar interrogándonos sobre la herencia y la identidad europea quieren situarse las reflexiones que siguen.

2. Cristianismo y Europa: pasado, presente y futuro

Al iniciar nuestras propias reflexiones queremos dejar sentadas dos cuestiones que ayudarán a comprender todo lo que sigue.

En primer lugar, echamos de menos en muchas intervenciones eclesiales sobre la presencia del cristianismo en Europa un mayor equilibrio entre la identificación de las aportaciones positivas y el reconocimiento de otras intervenciones que han sido negativas. Si el papa ha pedido perdón en numerosas ocasiones por fallos cometidos por la Iglesia en su historia, ¿por qué no se hace también en este contexto? De hacerlo, no sólo se dotaría a todo el discurso de una mayor credibilidad: también se tomaría conciencia de los peligros que aún hoy acechan en la Iglesia en su esfuerzo por estar presente en la realidad de la Europa del siglo XXI.

En segundo lugar, y a riesgo de cierta simplificación, creemos que la presencia de lo cristiano en Europa puede enfocarse desde tres posturas. La postura tradicionalista piensa que Europa es esencialmente cristiana por sus orígenes, y que así quedó constituida ya en la Edad Media; por consiguiente, todo lo que ha venido después, y muy concretamente la modernidad, no ha servido sino para desviar a Europa de su verdadero camino y sólo puede entenderse como un deterioro de sus esencias originales y una traición a las mismas. La posición opuesta mantiene que la modernidad ha nacido contra la religión y contra la Iglesia, y que su misión histórica ha sido y sigue siendo eliminar a ambas de la vida pública y social, porque ambas no han aportado sino cosas negativas a Europa, de las que el continente tiene que despojarse. Si los tradicionalistas

⁵ Declaración del Comité ejecutivo de la COMECE sobre el Tratado constitucional de la Unión Europea (Roma, 23 junio 2004).

reivindican la vuelta a la supuesta autenticidad de ese pasado como la única solución para pensar y proyectar Europa, esta otra corriente se esfuerza por eliminar toda huella de lo cristiano, recurriendo muchas veces a la deformación de los datos, cuando no al desprestigio y hasta la ridiculización de las personas y las manifestaciones religiosas.

Nosotros deseamos alejarnos por igual de una y de otra postura. No creemos que resistan un análisis histórico mínimamente objetivo, ni que sus propuestas de actuación merezcan ser secundadas. Porque pensamos que la presencia del cristianismo en Europa ha sido decisiva, con sus luces y sus sombras, y que su relación con la modernidad debe ser entendida de modo dialéctico, nunca como dos realidades recíprocamente excluyentes. Esta forma de entender la realidad esperamos nos dé pistas también para orientarnos ante el futuro.

2.1. El pasado más remoto

En efecto, para comprender mejor las relaciones del cristianismo con la sociedad hay que remontarse más allá de la modernidad de Europa. Porque son muchos los autores que reconocen en la concepción bíblica y cristiana de Dios un germen potente de desacralización. Las religiones tradicionales tendían a sacralizarlo todo; la religión de Israel pone la base para una clara distinción entre el mundo sagrado y el profano: eso, y no otra cosa, significan la fe en un Dios que creó el mundo como algo distinto de él mismo, así como la afirmación de la trascendencia de Dios y la imposibilidad de reducirlo a las realidades tangibles y perecederas de nuestro mundo (ésta es la razón por la que se prohíbe terminantemente en Israel construir imágenes de Dios). Estas realidades han sido creadas por Dios y le están sometidas, pero son distintas de él.

En los primeros siglos de la Iglesia son conocidos los conflictos de los cristianos con quienes les exigían que adoraran a los emperadores. Esta resistencia fue la causa de que muchos fueran conducidos al martirio. Y se aducía para justificar esta negativa, no que dichos emperadores eran paganos, sino sencillamente que eran seres humanos y en modo alguno podían equipararse a Dios. Aquellas palabras de Jesús de “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es Dios”, tantas veces repetidas y no siempre bien interpretadas, expresan con claridad este mismo punto de vista.

Esta separación de lo sagrado y lo profano –que no implica desprecio de éste último, pero lo sitúa en un nivel diferente– es considerado por muchos autores como una aportación muy original de la tradición judeo-cristiana en

la historia de la humanidad. Ello da lugar para hacer una nítida separación entre la religión y la política.

Ahora bien, esta separación no fue mantenida por la Iglesia a lo largo de su historia con la misma nitidez. Concretamente el régimen de cristiandad, que se implantó entre Teodosio, en el siglo IV, y Carlomagno, a finales del siglo VIII, y perduró durante tantos siglos, favoreció no pocas ambigüedades. Pero, aun en tiempos en que las relaciones de la Iglesia con el poder político fueron más estrechas, éstas siempre fueron entendidas desde la colaboración entre dos realidades diferentes (o en algunos momentos incluso desde una cierta subordinación del segundo a la primera), y no desde la identificación de ambas y su confusión en una sola. Esto fue lo que sistematizó el llamado “agustinismo político”, un intento de explicar las relaciones entre el orden religioso y el orden político que pretendía inspirarse en la teoría de las dos ciudades de San Agustín (la ciudad de Dios y la ciudad terrena), pero que se apartaba radicalmente de ella. De hecho esta filosofía presidirá las relaciones entre la Iglesia y el imperio durante toda la Edad Media y estará a la base de muchas tensiones y conflictos entre el poder eclesiástico y poder imperial.

Más allá de las relaciones institucionales con los poderes políticos (y especialmente con el poder imperial), la Iglesia hizo un notable esfuerzo en estos siglos medievales por la evangelización de Europa. Dicha evangelización se produjo en sucesivas oleadas. Después de la expansión de los primeros siglos a través del Mediterráneo, sobre todo gracias a las comunidades urbanas judías, ya en el siglo VI, desde Irlanda, los monjes que habían conservado la cultura latina, vinieron a Francia para evangelizar y, de paso, a recuperar la cultura clásica en la Europa continental. En el siglo IX, en la Europa oriental, otros monjes, Cirilo y Metodio, también propagaban el Evangelio contribuyendo a ese doble pulmón de Europa: con ellos se creaba la antigua lengua literaria eslava y el alfabeto cirílico. Los benedictinos –fundados por san Benito, copatrono de Europa⁶, en la Italia aún muy romanizada del siglo VI– roturaban, siglos más tarde, las tierras de la Europa agreste y semidespoblada. En el siglo XI eran los cistercienses los que humanizaban “silvae” y “valles”, con tales excedentes de producción agraria que eran capaces de una primera acumulación capitalista y de activar las ferias y el comercio. Llegamos así al siglo XIII, en que Europa asistía –primero en el eje que trazan el Rin, Borgoña, Saboya, Piamonte y el Norte de Italia, y más tarde en otras regiones europeas– al renacimiento cultural

⁶ Benito, Cirilo y Metodio, además de Catalina de Siena y Edith Stein son los santos, declarados hasta la fecha, patronos de Europa.

de las ciudades, y con ellas a la creación de las Universidades, a la recuperación del derecho romano, de la medicina árabe y de la filosofía aristotélica. Por su parte, los mendicantes recorrieron en los siglos XII y XIII las zonas agitadas por las herejías cátaras y albigenses, pero también fueron ellos mismos fermentos de herejías (recuérdese a los “fraticelli” o a los espirituales en el sur de Francia y en el rico norte y centro de Italia; y en la región renano-flamenca las beguinas y los begardos, que ensayaban nuevas formas de vida común y desarrollaban nuevas espiritualidades, la “devotio moderna”).

¿Qué podemos concluir de este apretado desfile de acontecimientos que marcan la presencia del cristianismo en la Europa medieval?

Ante todo hay que excluir una versión excesivamente simplista e ingenua de una Europa cristiana sin fisuras. Ésa es la imagen que las historias nacionales del romanticismo decimonónico desarrollaron hasta el paroxismo, lo que fue aprovechado por los tradicionalistas para imaginar una Europa que habría llegado a su cenit en el medievo, después del cual todo habría sido decadencia. Esta visión tradicionalista, a la que ya antes nos referimos, se habría complacido en un ideal histórico de vieja cristiandad al que habría que volver para ser fiel a las únicas raíces auténticas de Europa, las cristianas.

La realidad fue muy diferente. Ni la evangelización caló por igual en todos los lugares, ni la práctica religiosa se generalizó en Europa. Tampoco faltó el recurso a la fuerza en la evangelización: consta que en Centro Europa y en Francia los campesinos fueron, en muchos casos, convertidos a la fuerza por los misioneros, ... aunque también por las tropas. La descristianización posterior encontró facilidades en aquellas regiones donde la evangelización había sido más epidérmica. Concretamente, la Iglesia europea se consolidó, al principio, más en ambientes urbanos que en el campo. Los obispos lo eran de la ciudad, mientras de los habitantes del campo se sospechaba que eran paganos (de pagus, tierra). El peligro de herejía estaba siempre presente en el predicador foráneo que llegaba a las zonas menos controladas con ideas seductoras y verbo arrebatador. Las pequeñas comunidades rurales vivían aisladas. La unidad de la fe y la práctica no estaba garantizada.

Pero quedarnos en estos aspectos sería no comprender lo más sustancial de la presencia de lo cristiano en Europa, que no se puede valorar sólo calculando el número de individuos evangelizados o la profundidad de las convicciones de éstos. Hay otra dimensión: el influjo del cristianismo en la cultura naciente de Europa. Costumbres e instituciones (como hemos visto en la síntesis anterior) fueron marcadas por el cristianismo, que hizo un esfuerzo por integrar

el pensamiento grecorromano y el árabe. Santo Tomás de Aquino puede ser mencionado como símbolo de este encuentro de culturas.

La fe cristiana era un factor constitutivo de la cultura europea, aunque la cristianización de los individuos fuera desigual. Es más, todo esto no excluía ni los conflictos intraeclesiales ni los de la institución eclesial con los poderes políticos. Las herejías, que fueron frecuentes en toda la Edad Media, no se referían tanto al hecho mismo de la fe, cuanto a la determinación de sus contenidos. Y los conflictos políticos no cuestionaban, al menos en principio, el “agustinismo político” ya mencionado, sino su forma de aplicarlo.

2.2. Modernidad e Iglesia

¿Qué ocurre en Europa con el advenimiento de la modernidad? Evidentemente no fue algo que aconteciera de pronto y de forma inesperada

Quizás la experiencia más decisiva fue la de las guerras de religión, que tienen que ver con los movimientos reformistas y con las herejías y que conducirán, no sólo a una división definitiva del cristianismo, sino a la conciencia de que la religión no es el mejor instrumento para garantizar la paz y la convivencia entre las personas y los pueblos.

Si esta experiencia justifica la separación radical entre Iglesia y Estado (los Estados nacientes), el proceso es más hondo porque afecta a la misma concepción de la persona humana y al puesto que ocupa en la realidad. La revolución de la modernidad consiste ante todo en la afirmación del sujeto humano como referente último de toda la realidad y de todo conocimiento, y a la reivindicación de su autonomía respecto a cualquier instancia que quiera someterlo a control. A nadie escapará que esta nueva forma de acercarse a la realidad cuestiona el lugar de lo religioso en la existencia humana y el papel de las religiones institucionalizadas en la sociedad.

Las iglesias cristianas reciben los primeros signos de esta nueva mentalidad como una amenaza contra lo que ellas representaban. Ahora ya los conflictos no se sitúan dentro del marco de un horizonte religioso que nadie cuestiona, sino que afectan a la legitimidad de ese mismo horizonte. Y los conflictos intraeclesiales persisten, aunque agravándose, mientras que los conflictos con los poderes políticos adquieren un perfil nuevo.

En efecto, los conflictos intraeclesiales se agravan porque conducen a una división irreversible de las iglesias cristianas y, como consecuencia, a la escisión

en dos de Europa, occidental y central, o más bien en tres (católica, protestante y anglicana), con distintos regímenes de libertad religiosa y diferentes formas de entender la autonomía de lo político respecto a lo religioso. Se rompía así definitivamente la oikuméne cristiana por la que Carlos V soñó y guerreó, en una empresa en la que era difícil deslindar el ideal imperial del ideal cristiano, para dar paso a la Europa de los modernos Estados y de la diversidad de iglesias cristianas.

Los conflictos con los poderes políticos adquieren otro perfil porque se orientan a la total separación de la Iglesia y el Estado. El naciente Estado moderno se configura al margen de las directrices doctrinales de la Iglesia e incluso a veces con el decidido propósito de controlar a ésta, lo que consume la distancia de la Iglesia con la sociedad política de la modernidad.

Y, sin embargo, hay que seguir afirmando que todos estos cambios, que suponen un enfrentamiento casi irreconciliable de la Iglesia con la sociedad moderna, tienen algo que ver con aquella fuerza desacralizadora inherente a la tradición judeocristiana, de que hablamos más arriba. Por eso hemos calificado la relación entre cristianismo y modernidad como dialéctica: porque parece afirmación por una parte de lo que por otra se niega. Se afirma que lo religioso y lo profano son ámbitos diferenciados de la realidad con autonomía propia, pero se niega a que esta separación se consume porque supone el final de un régimen mantenido durante siglos.

Pero ¿no es el principio del libre examen, propugnado por la Reforma, algo que sintoniza (e incluso está en su origen) con la autonomía del sujeto individual, que propugna la modernidad? En un tiempo en que la Iglesia se siente amenazada internamente de disgregación y acosada externamente por una nueva mentalidad y los poderes que encuentran en ella su legitimación, es explicable que se produzcan reacciones como la de la Inquisición. Nunca podrá justificarse, ni por las consecuencias que se siguieron de su existencia ni, sobre todo, por los métodos expeditivos que empleó, pero no perdamos de vista el contexto histórico en que nació.

Por otra parte, la tarea de la evangelización no quedó olvidada, ahora con la pretensión de recristianizar una Europa cada vez más alejada de sus raíces. Sin embargo esta tarea evangelizadora se adapta de algún modo a la nueva mentalidad que se va difundiendo. Por eso en el siglo XVIII se acentúa la evangelización basada en la enseñanza y en la profundización de la vida cristiana. Los misioneros –ahora principalmente capuchinos y jesuitas, a los que después se unieron redentoristas y pasionistas– se dirigieron a las aldeas y

regiones más extremas. Su intención no era una conversión externa y obligada, sino una verdadera transformación y recristianización de las masas populares campesinas. El proyecto sobrepasaba la mera y simple instrucción: se buscaba una transformación interior de las personas, de modo que hombres y mujeres alcanzasen una verdadera "vida interior" y llegasen a ser cristianos instruidos y conscientes. Al mismo tiempo que los ilustrados pretendían educar al pueblo, los misioneros católicos y protestantes pretendían iniciarle en la vida interior. Surgía, además, la necesidad de acercar a Dios a los hombres, pero un Dios encarnado y humano: nacen así y se extienden las devociones al Corazón de Jesús, a la Pasión y a la Cruz del Señor.

Las relaciones de la Iglesia con la modernidad no han sido fáciles. Hay que reconocer que el mundo moderno se ha construido, en gran parte, con la oposición de la Iglesia. Desde el siglo XIX la religión ha ido perdiendo aquel papel central que ocupaba en la vida de las sociedades, y también en la vida de muchas personas. Ese proceso, por el que la religión pasa a la periferia cultural, social y antropológica, se ha explicado con el concepto genérico de secularización en su diferentes manifestaciones: separación de la Iglesia y el Estado, privatización de lo religioso, diferenciación de los distintos saberes.

Ese proceso de secularización, tan avanzado en Europa, sobre todo en la Europa occidental, no puede ser considerado como paradigmático para todos los continentes y culturas. Hoy son muchos los autores que consideran el caso europeo occidental, más que como un modelo de la evolución de la humanidad, como una excepción. Y aducen lo que está ocurriendo en otros países muy avanzados, como Estados Unidos. Ahondar en esta cuestión nos llevaría a abordar las diferentes teorías existentes sobre la religión en las sociedades modernas. No nos parece éste el momento ni el lugar.

En todo caso, para la Iglesia ha sido el gran reto de los dos últimos siglos. Por eso conviene no concluir este apartado sin una referencia al Concilio Vaticano II. Porque fue en él donde la Iglesia, de una forma solemne y oficial, afrontó el reto de esta nueva realidad, no como algo a combatir, sino viendo en ella el interlocutor al que tenía que dirigir su mensaje. El Concilio fue posible porque los cristianos habían propiciado muchos movimientos de acercamiento a esta nueva sociedad: en el fondo porque la modernidad no marcaba una frontera entre la Iglesia y la sociedad, sino que se había convertido en una componente irrenunciable de la personalidad del creyente mismo.

Cuando ya nos situamos a cuarenta años de la finalización del Concilio Vaticano II y se habla con frecuencia de la postmodernidad como superación

de la modernidad, hay que seguir preguntándose si la Iglesia ha sido capaz de responder adecuadamente a este cambio epocal. La realidad actual es ambigua a este respecto: hay síntomas de cansancio en este esfuerzo de encontrar nuevas presencias, pero perdura la dialéctica entre los llamados cristianos de la presencia y cristianos de la mediación (aquéllos más inclinados a una presencia más fuerte y significativa de la Iglesia en la sociedad; éstos más dispuestos a seguir la estrategia del “fermento en la masa”).

En conclusión, ¿no sería demasiado simplista enfocar las relaciones entre Iglesia y modernidad sólo en términos de una confrontación total e irreconciliable? Son muchos los elementos históricos que hemos recogido y que invitan a interpretar esas relaciones desde una mayor complejidad.

2.3. Cristianismo y laicidad en Europa

Pero volvamos ahora a Europa y al contexto que ha motivado estas reflexiones: la Constitución europea. Todas las consideraciones que preceden dejan en evidencia lo que nunca podríamos olvidar: que la modernidad nació y se ha desarrollado en Europa, y es factor esencial de su identidad. Y en estos tiempos de globalización y de continuos intercambios, de mercantilización creciente, procesos todos que tienden a estandarizar la vida de los pueblos, no está de más que ahondemos en nuestra conciencia de europeos y la reavivemos, con cierto orgullo, pero sin caer en la ingenuidad o la prepotencia.

Es fácil admitir que Europa se define, no por acumulación de países que se van adhiriendo porque cumplen unas condiciones geográficas o políticas, sino por el desarrollo de una dinámica que tiene profundas raíces históricas y que constituye la cultura y el patrimonio europeo.

En la definición de la identidad europea la cuestión histórica no es, por consiguiente, desdeñable. Ahora bien, al analizar la historia de Europa ¿es posible que la entendamos excluyendo el cristianismo? Parece que no, porque su presencia ha sido trascendental desde los orígenes mismos de esa realidad que se llama Europa y que, por esa misma razón, no es sólo un espacio geográfico (aunque muchas veces nos planteemos la necesidad de fijarle fronteras), sino un entorno cultural. Pero también es cierto que, en un determinado momento histórico, surge la modernidad, esa una nueva dinámica que en gran parte se identifica por oposición al mundo consolidado bajo la inspiración cristiana.

¿Cómo articular estos dos elementos? Volvemos a lo que decíamos más arriba cuando identificábamos tres posturas ante la relación del cristianismo

con Europa. Sería inútil pretender que la Europa de hoy se explicase sólo desde el patrimonio que le aportó el cristianismo, como a veces uno cree entrever en determinadas manifestaciones. Pero tampoco es exacto ver en la modernidad la negación de todo ese patrimonio anterior, como si se hubiese producido una quiebra total en el proceso de desarrollo histórico de Europa. Ignacio Sotelo, en su deseo de comprender esta compleja realidad histórica, expresaba sus conclusiones en estas líneas, que nos resultan muy clarividentes por su equilibrio:

En el hacerse de Europa, tan importante y decisivo como la cristianización, ha sido la secularización posterior. Su diversidad cultural proviene, tanto de las subsiguientes rupturas del cristianismo, como de las diferentes formas de secularización. De ambos procesos imbricados entre sí proviene Europa. Con ello queda al menos descrito el programa que habría que desarrollar para captar los elementos que constituyen Europa: poner de manifiesto el aporte de la cristiandad, que lleva en su seno la secularización que a la postre la define.

Si llegamos a una comprensión equilibrada de lo que es Europa y de la contribución del cristianismo, no exclusiva pero sí importante, a la conformación de su cultura y de sus instituciones, tendremos una base para la convivencia en sociedades cada vez más plurales, pero donde no todo es diversidad. Cuanto mayor es el pluralismo, más necesario resulta ahondar en nuestra identidad común y en nuestras raíces como condición para vivir juntos.

Los valores que enumeraba el papa en Ecclesia in Europa (dignidad trascendente de la persona humana, valor de la razón y de la libertad, democracia, Estado de Derecho, distinción entre política y religión) tienen que ver con la tradición cristiana, pero han sido reformulados y traducidos en exigencias concretas y en instituciones gracias al pensamiento moderno. Estos valores, además, se han difundido fuera del continente europeo y han pasado a inspirar la Declaración Universal de los Derechos Humanos y la mayoría de las Constituciones políticas de los Estados actuales. Reconocer esto puede ser un motivo de orgullo para Europa, con tal de que reconozcamos al mismo tiempo: que también hemos difundido por el mundo determinados contravalores (materialismo, economicismo, pragmatismo, consumismo destructor de equilibrios ecológicos y culturales) que no están contribuyendo a un desarrollo equitativo y pacífico de todos los pueblos. Europa tiene una responsabilidad especial en la promoción y realización de aquellos valores, por su origen y por su contribución, y una especial responsabilidad en contrarrestar los efectos negativos de los contravalores mencionados.

2.4. Iglesia y autocrítica

En esta mirada al pasado de Europa que hemos venido realizando, con la intención de valorar en su justa medida la aportación del cristianismo, no puede eludirse una actitud de sana autocrítica. Porque la Iglesia tiene que mirar también con ojos críticos a su propia historia. Es un deber de honestidad, si no se quiere caer en cierto triunfalismo, del que no están exentas muchas declaraciones surgidas en ámbitos eclesiales; y es también una disposición para aceptar la propia realidad y descubrir por dónde podemos progresar.

Lo que está en juego en esta autocrítica es la coherencia con su propia misión. Los cristianos están llamados a anunciar el mensaje de Jesús, con las palabras, pero sobre todo con la vida, y a inspirar con los valores del Evangelio todas las realidades de la sociedad (y, por ende, la propia cultura). Pero esto no pueden hacerlo desde un poder coactivo, sino desde una propuesta respetuosa con las reglas del juego de una sociedad plural. Mantenerse en ese equilibrio, entre la ausencia (o una presencia totalmente desvaída e insignificante) y la “omnipresencia” (escudándose en la posesión privilegiada de la única verdad), ha sido y es una tarea cargada de dificultades.

El pasado hay que juzgarlo sobre todo desde esta segunda actitud de “omnipresencia”. Pero este juicio no puede proyectar nuestra situación y nuestros criterios de hoy sobre épocas donde dominaba una mentalidad diferente. Quizás la crítica principal estriba en el retraso con que la Iglesia reconoció una realidad nueva que exigía respuestas nuevas. Ese retraso explica tanto la puesta en marcha de los tribunales de la Inquisición como la dura reacción antimodernista. Y explica la resistencia a las libertades modernas, que tuvo como consecuencia un cierto menosprecio de la madurez que caracteriza al hombre moderno, el que exige que se le respete en su autonomía, aunque se pueda equivocar.

En esta realidad de luces y sombras que es la Iglesia, un aspecto especialmente lamentable está constituido por la división en diferentes confesiones cristianas. Aludimos aquí a él porque también se gestó y se desarrolló en gran parte en suelo europeo, así como por sus consecuencias. Estas sucesivas rupturas no fueron sólo cuestiones intraeclesiales, sino que contribuyeron gravemente a la desestabilización geopolítica y cultural de nuestro continente. Basta recordar las guerras de religión, que azotaron durante siglos a muchos pueblos de Europa. Y hoy, aunque las relaciones entre las iglesias han entrado en una fase de convivencia respetuosa y de franca colaboración, no puede darse por zanjado el problema y aceptar la situación como definitivamente irreversible.

2.5. El cristianismo y la futura construcción de Europa

Hasta ahora nos hemos referido más bien al pasado. Toca ya que miremos hacia delante y nos preguntemos cuál puede ser la aportación del cristianismo al futuro de nuestro continente. Lo haremos enumerando las líneas que nos parecen más significativas.

1ª Dejarse interpelar por la realidad.– Hay que empezar reconociendo que la Iglesia ha perdido gran parte de la relevancia que tuvo en el pasado. ¿Sólo por efecto del empuje de la modernidad? ¿O también por falta de capacidad para pronunciar una palabra que conecte con la sociedad europea actual y con las inquietudes e interrogantes de su gente? Estamos hablando de una autoridad moral, que no se presupone, sino que se conquista. Hay que confesar con humildad que la Iglesia del siglo XXI no está sobrada de ella.

2ª Toma de conciencia del pluralismo cultural y social.– En esta sociedad plural coexisten diferentes ideologías y concepciones de la persona humana y de la sociedad, diferentes sistemas éticos. El cristianismo representa uno de ellos: su visión de la vida, que hoy inspira a muchos ciudadanos de la Unión Europea, pero que no es compartida por otros muchos, ofrece un ideal humano esencialmente abierto a Dios e inspirado por los valores del Evangelio de Jesús.

3ª Las diversas confesiones cristianas.– La división ya secular de la única Iglesia no puede asumirse resignadamente. Ponerse al servicio de la construcción europea, que constituye un complejo proceso de avance hacia la unidad respetando la diversidad y aprovechándola, en cuanto sea posible, en bien del proyecto mismo, es una oportunidad también para las iglesias divididas. Las iglesias cristianas no deberían sentirse ajenas a este proceso europeo, que es, de algún modo, el suyo propio. Colaborar en el proceso de construcción europea debe significar para las iglesias cristianas, a la vez, sentirse cuestionadas en su propia realidad de divisiones y divergencias.

4ª La presencia creciente del Islam.– En este universo europeo plural, donde se dan cita movimientos religiosos y otros que no lo son, está adquiriendo una relevancia creciente el Islam. La cantidad, cada vez mayor entre nosotros, de inmigrantes procedentes de países del Magreb o de Oriente Próximo, invita a plantear si, desde Europa, no se puede contribuir a un acercamiento entre dos realidades tan distantes entre sí hoy como son

Occidente y el mundo islámico. La problemática, pero más que probable, incorporación, en un plazo no muy dilatado, de Turquía es un estímulo más para no desentenderse de esta tarea, nada fácil por otra parte. Si el cristianismo ha sido tan decisivo en la formación de la cultura occidental, ¿no se podría esperar de él una contribución igualmente decisiva en este acercamiento al mundo islámico?

5ª El compromiso cristiano.— Para el cristiano, hacer presente el mensaje del Evangelio en la sociedad y procurar que los valores de éste inspiren las costumbres y las instituciones es un deber que deriva de su misma condición creyente. Y la sociedad moderna le permite cumplir con esta tarea, con tal de que no pretenda imponer sus criterios a todos usando el poder coactivo del Estado (como podía ocurrir en el régimen de cristianidad). Esta doble perspectiva, que armoniza un deber como creyente y un derecho como ciudadano, ha de orientar todas sus formas de presencia social.

6ª Cristianismo y cultura.— Este pluralismo de cosmovisiones, que caracteriza a nuestras sociedades, exige que la evangelización (o la nueva evangelización) se entienda, no desde la pretensión de instaurar una cultura cristiana, sino desde la colaboración para construir una cultura donde lo cristiano esté presente en la medida en que los creyentes sean capaces de hacerlo valer ante los demás grupos sociales. Y esta presencia no puede entenderse, al menos en todos los casos, como alternativa a otras ideologías, porque muchas veces estará en armonía con ellas.

7ª Contribución a construir y mantener una ética civil.— La sociedad moderna no es sólo pluralismo y diversidad. Las distintas cosmovisiones son capaces de converger en ciertos valores compartidos, que constituyen ese humus ético común. Esos valores (tolerancia, libertad religiosa, solidaridad) también enriquecen a la Iglesia, aunque no siempre hayan sido propuestos desde el cristianismo, y deben ser asumidos por ella, aunque lo haga de una forma crítica. Esta ética civil, que es de carácter laico y se orienta a mantener unas bases de justicia para la convivencia social, debe articularse con la propuesta de la ética cristiana, como ética de máximos (o ética de la felicidad), que ofrece una visión del ideal de ser humano al que todos podemos aspirar, basado naturalmente en el Evangelio y en la persona de Jesús.

8ª De la colaboración a la denuncia profética.— Pero si la Iglesia está llamada a colaborar en la conformación de esta ética civil común y a hacerse

presente en todos los debates que este proceso genera, no debe renunciar tampoco a elevar su voz profética más allá de esa ética compartida y denunciar decididamente las contradicciones en que tantas veces se ve inmerso nuestro mundo. Ahora bien, esta tarea de denuncia profética comporta un compromiso mayor de sinceridad para la Iglesia misma, que se expone con ello a dejar en evidencia sus puntos débiles y sus propias inconsecuencias.

No queremos concluir este apartado sin recordar una importante contribución de lo cristiano a la construcción, no ya de Europa, sino de la Unión Europea. Los llamados “padres de Europa” fueron, muchos de los más decisivos, cristianos fervientes y actuaron movidos por sus convicciones religiosas. Pensemos en Robert Schuman, Alcide De Gasperi o Konrad Adenauer, por citar sólo los más conocidos.

Permítasenos citar a este respecto los principios básicos en que se apoyaron aquellos hombres, y que quedaron recogidos en la propuesta que el 9 de mayo de 1950 dirigió el ministro francés de Asuntos Exteriores, Robert Schuman, a la República Federal de Alemania y a las otras naciones europeas interesadas. Son los siguientes:

- La paz en Europa depende de la capacidad de sobreponerse a los conflictos heredados de muchos siglos y de encontrar nuevas formas de cooperación tras esta reconciliación.
- El camino hacia la paz no será posible más que mediante una cooperación que no podrá forzarse, sino que depende de la participación voluntaria de cada uno de los que se comprometen en él.
- La unidad europea no se logrará en un solo día, sino que será el resultado de un largo proceso histórico.
- La unidad europea se construirá no en abstracto, sino mediante un número limitado de medidas concretas caracterizadas a la vez por la solidaridad en la acción y por la participación continua en la responsabilidad⁷.

¿No están los valores implícitos en estas líneas, y la lectura que se hace en ellas de la historia de Europa, en perfecta sintonía con lo mejor de la tradición cristiana? Sirva ello de estímulo para una más generosa contribución de la Iglesia a la construcción de la Unión Europea, superadas viejas reticencias por una y otra parte.

⁷ Tomado del documento de reflexión publicado por la COMECE, en diciembre 2002, “Abramos nuestros corazones. La responsabilidad de los católicos y el proyecto de la Unión Europea”.

3. Conclusión

La mención u omisión de la herencia cristiana en la Constitución europea no nos parece una cuestión fundamental, aunque no deje de tener cierta importancia, como hemos subrayado.

El debate abierto en torno a la conveniencia de hacerlo debe servir no sólo para clarificar nuestra identidad y nuestras raíces históricas, sino para revisar el papel de lo religioso en el futuro de la Unión Europea con un espíritu siempre positivo de cooperación. Este proyecto cooperativo nos pone al servicio de una Europa más humana y más comprometida con una humanidad que avanza también por la senda de un mayor “humanismo integral y solidario”.

Buenas palabras para acabar serán éstas que pronunció Michael Camdessus, ex Director del Fondo Monetario Internacional y Presidente de las Semanas Sociales de Francia, en la XXXIX Semana Social celebrada en Tarragona (octubre de 2003), y que resumen bien lo que quiere ser el mensaje central de las páginas que preceden:

Hay que ir más allá y reconocer que estos desafíos europeos nos enfrentan a una realidad muy familiar para nuestras conciencias cristianas. Todo gran avance en las cosas humanas tiene que acompañarse por avances espirituales. (...) Para nosotros cristianos, pasan también por una llamada a convertirnos en la dirección que el Espíritu irá sugiriendo para que esta Europa, rechazando toda forma de regresión babeliana, se deje impregnar de un Espíritu de Pentecostés. Para que, fiel a las palabras dadas, sea capaz de abrir sus políticas al compartir y a la solidaridad, dimensiones éstas fundamentales de una ética de la fraternidad; para que después de tantos debates sobre su identidad, se la reconozca como cristiana más allá de declaraciones sobre sus raíces, como se reconoció al Resucitado “en su manera de partir del pan” (Lc 24,35) con todos los hombres. ¡Partir el Pan! El pan nuestro de cada día para todos los hombres. Entonces, y sólo entonces, Europa será lo que pretende ser: “un espacio privilegiado para la esperanza humana”.

Hemos debatido un tema delicado, que deriva con frecuencia en discusiones efectistas, simplistas o interesadas y no siempre es tratado con justicia y serenidad. Para nosotros el núcleo del debate ha de ser situado no sólo más allá de la Constitución, sino trascendiendo también la contraposición entre las raíces cristianas de Europa y la modernidad como característica esencial de Europa. Ambas son dimensiones constitutivas, y no sin estrecha relación.

Lo que nos importa es el futuro y la responsabilidad eclesial de actuar, no sólo a nivel personal, sino también corporativamente, aun aceptando la diversidad. Para este servicio, los cristianos no pretendemos suplantar o controlar las instituciones de la sociedad civil; deseamos sólo comunicar a los europeos aquellas “exigencias concretas de la fe cristiana para una transformación

justa y, por consiguiente, necesaria de la sociedad” y traducir este mensaje en prácticas sociales y políticas. Porque, como dijo Pablo VI en 1971,

hoy más que nunca, la Palabra de Dios no podrá ser proclamada ni escuchada si no va acompañada del testimonio de la potencia del Espíritu Santo, operante en la acción de los cristianos al servicio de sus hermanos, en los puntos donde se juegan éstos su existencia y su porvenir⁸.

⁸ PABLO VI, *Octogesima adveniens* 51 (1971), citando los documentos conciliares *Lumen gentium* 31 (1965) y *Apostolicam Actuositatem* 5 (1965).