

## LA POLÉMICA POSTHEGELIANA SOBRE LAS RAÍCES CRISTIANAS DE EUROPA\*

JOSEP-IGNASI SARANYANA

En cierta ocasión, en que me encontraba en Colonia, y regresaba a casa desde la Universidad, acerté a pasar por una calle dedicada a Meister Ekkehart. En una esquina, sobre una pared blanquísima y recién restaurada, descubrí de repente una pintada negra, escrita con trazos grandes y enérgicos. Tanto me llamó la atención que me detuve, y me dispuse a tomar nota. Unos pocos viandantes se acercaron, me rodearon y, en silencio, meditaban también aquel grafito. El texto decía así: «In diesem System gibt es keine Lösung, denn das System selber ist das Problem!» (¡En este sistema no hay solución alguna, pues el sistema mismo es el problema!). Recuerdo que frenó junto a mí un autobús, y que los viajeros, también en silencio, leían conmigo el anónimo mensaje a través de los cristales del vehículo... Nadie dijo nada. Todo sucedió muy rápido. Y cuando yo me fui, ellos se dispersaron también.

Muy distinguidos colegas. Señoras y señores:

El tema de la lección que voy a desarrollar para Ustedes es la historia de un esfuerzo formidable, grande y magnánimo, llevado a cabo por la filosofía y la teología europeas, principalmente alemanas, durante los dos últimos siglos. Para ser más exactos, desde 1799, en que Friedrich Schleiermacher escribió su famoso libro *Reden über die Religion* (Conversaciones sobre la religión), hasta nuestros días. Pero es también el esfuerzo más baldío de todos los esfuerzos, porque, como decía aquel grafito colonense que les acabo de citar, el problema radica no tanto, como se ha pensado, en la ingeniosidad de las soluciones propuestas, sino, precisamente, en el siste-

---

\* Conferencia de clausura en el I Congreso «Cultura europea», organizado por el Centro de Documentación Europea de la Universidad de Navarra, leída el 29 de octubre de 1990.

ma mismo. Con todo, y a pesar de mi crítica, esta lección pretende ser, también, un homenaje a los grandes talentos que nos han precedido en la discusión de tales temas y, al mismo tiempo, un intento de aprender de la experiencia ajena, para no incidir de nuevo en los mismos errores de planteamiento. Pero, vayamos ya, sin más preámbulos, al estudio del problema, comenzando por volver nuestra mirada a los primeros pasos de la Iglesia en el mundo judeo-helenístico.

Por aquellos años, San Juan, último superviviente de los Apóstoles, testigo de los milagros de Jesús y de los misterios principales de su vida, escribía su Evangelio, su Apocalipsis y sus tres cartas. Corrían ya aires difíciles para la Iglesia. En efecto, superada la primera gran crisis, provocada por los judaizantes, de la que tantos testimonios nos han quedado en los escritos de San Pablo, la amenazaban ahora los embates de las sectas gnósticas. La batalla contra los gnosticismos duraría todavía tres largos siglos, hasta el Concilio Primero de Constantinopla, celebrado en el 381; pero San Juan, con una clarividencia y fortaleza impropias de su avanzadísima edad, y justamente alarmado por el peligro de las propuestas gnósticas, exclamaba con admirable energía: «¿Quién es el embustero, sino el que niega que Jesús es el Cristo? Ese es el anticristo, el que niega al Padre y al Hijo» (I Joan. 2, 22). Y en otro lugar: «Todo espíritu, que confiese que Jesucristo ha venido en carne, es de Dios» (id. 4, 2). Y concluía: «Nosotros hemos visto, y damos de ello testimonio, que el Padre envió a su Hijo por Salvador del mundo» (id. 4, 14). San Juan, pues, ya casi centenario, estaba empeñado en una batalla doctrinal impresionante: testimoniar que él mismo había tocado con sus propias manos al Verbo de Dios hecho carne. Que Cristo, en definitiva, era verdaderamente Dios y, sin dejar de serlo, era también verdadero hombre, de carne y hueso. Si no, la redención de la humanidad por muerte de Cruz habría sido pura apariencia y, en tal caso, nosotros no habríamos sido salvados realmente. Cristo no habría satisfecho, en definitiva, la justicia infinita de Dios, y las puertas de los «infiernos» no habrían sido abiertas para los justos que en ellos se hallaban. Además, si la carne de Cristo no hubiese sido verdadera carne, tampoco su resurrección habría sido real y, en definitiva, nuestra espera en la segunda venida de Cristo al fin de los tiempos sería pura invención y fantasía.

Estas afirmaciones, tomadas de San Juan, resumen toda la substancia de la fe cristológica, y constituyen el segundo ciclo del Símbolo apostólico; son, pues, aquellas verdades de la Confesión de la fe que se refieren directamente al Verbo encarnado y que recapitulan, por lo mismo, lo específico cristiano frente al judaísmo y frente a las religiones místicas de la Antigüedad. Expresan, además, lo más fundamental sobre la redención del

hombre y del mundo. No obstante, están llenas de misterio y resultaban, ya entonces, escándalo para los judíos y locura para los griegos, como recordaba San Pablo en su epístola primera a los Corintios (1, 23). Pues bien, al cabo de los siglos, y en el apogeo de la razón ilustrada, dos pensadores alemanes van a intentar una explicación de esos misterios cristológicos que, ¡por fin! —dicen—, sea comprensible por la inteligencia humana. Tales filósofos, que van a originar un debate espectacular, que dura ya dos siglos, son Friedrich Schleiermacher y Georg Friedrich Wilhelm Hegel. En la discusión de sus puntos de vista, y de los desarrollos posteriores del Kulturprotestantismus, van a estar implicados, además, la idea de Europa y el papel del cristianismo en su actual configuración.

\* \* \*

La intuición primordial de Schleiermacher partía de la distinción entre teología y religión. La religión se basa —según sus hipótesis— sólo en la experiencia religiosa, y consiste exclusivamente en la contemplación (*Anschauung*) y en el sentimiento (*Gefühl*). Así, pues, los artículos de la fe y los dogmas, por no pertenecer directamente al sentimiento, quedan excluidos de la religión, aunque conservan todavía cierto carácter normativo. Además, el sentimiento lleva implícita una conciencia inmediata de Dios, que hace innecesaria la demostración de su existencia. Y, por último, la Iglesia sólo es el lugar del intercambio de las experiencias y de los puntos de vista de cada cual. Todo ello supuesto, la teología queda reducida a la reflexión sobre las experiencias religiosas individuales y sobre la experiencia de fe de la comunidad. Hasta aquí el primer Schleiermacher de 1799.

Algunos años más tarde, en 1821, Schleiermacher daba forma definitiva a sus tesis en su libro *Glaubenslehre* (La regla o confesión de la fe). El Símbolo y los dogmas ya no son norma obligatoria, sino sólo expresión de la conciencia religiosa de tiempos pasados. La experiencia religiosa actual sirve, precisamente, como criterio de discernimiento para determinar qué sea todavía válido para nosotros en la confesión de fe y en los dogmas de tiempos pasados, y qué deba ser rechazado por obsoleto.

Como es sabido, pocos libros han tenido, en la modernidad, una influencia tan decisiva como estas dos obras de Schleiermacher, publicadas en 1799 y 1821. David Friedrich Stauss, que había acudido a Berlín, en 1831, para seguir las lecciones de Hegel y de Schleiermacher, daría, años después, claro testimonio de su entusiasmo por este último, a quien pudo oír durante seis meses. Schleiermacher le facilitó, en efecto, la clave para integrar los grandes desarrollos de Hegel con los datos que, sobre Jesús, nos facilitan

los escritos neotestamentarios. Tanto la tesis de Strauss, según la cual el evangelio sólo sería el relato de las experiencias religiosas de la primera comunidad cristiana, como la famosa dictomía entre el Jesús histórico y el Cristo de nuestra fe, arrancan de la conjunción de algunos principios hegelianos —a los que haré alusión seguidamente— con los puntos de vista de Schleiermacher, que les acabo de exponer. De esta forma surgió la famosa «Leben-Jesu-Forschung» (la investigación sobre la vida de Jesús), de la cual es paradigmática, precisamente, la obra de Strauss, titulada: *Das Leben Jesu*, editada en 1835. Es fácil imaginar la importancia que tuvieron tales convulsiones teológicas para el protestantismo, que basa toda su fe en el criterio de la «sola Scriptura», y comprenderán así las perplejidades y ansiedades de los teólogos protestantes de la segunda mitad del siglo XIX.

Pero también para nuestro tema, que versa sobre las raíces cristianas de Europa, tuvo este debate su significación. En efecto, ¿qué quedaría de los orígenes cristianos de Europa, si Strauss estuviese en lo cierto? No quedaría nada, ni siquiera la misma noción de «origen cristiano», puesto que lo «cristiano», entendido pura y llanamente —como pretendían Schleiermacher y Strauss— a modo de un corpus doctrinal, un código de vida y un ceremonial litúrgico, sería de suyo también problemático. Cada época histórica habría tenido su propia concepción de lo cristiano, a tenor de sus particulares experiencias religiosas, corrigiendo a las generaciones precedentes. Por consiguiente, ya no podría hablarse propiamente de «raíces» cristianas de Europa —de estar Strauss en lo cierto—, sino más bien de un vaporoso y vago espíritu religioso o, a lo sumo, de tendencias religiosas europeas, conectadas muy remotamente con ciertas intuiciones religiosas judeo-helenísticas, e inspiradas en el ideal religioso de un tal Jesús de Nazaret...

Así, pues, la situación a que había llegado la teología protestante, tanto la reformada como la luterana, parecía dramática, y exigía una pronta respuesta por parte de los teólogos; tal réplica llegaría unos cincuenta años más tarde, de la mano del historicismo alemán.

Pero, antes de pasar a estos episodios finales del siglo XIX, merece la pena —como les había prometido— que nos detengamos a considerar los puntos de vista de Hegel. Volvamos, por tanto, a los años de las guerras napoleónicas.

\* \* \*

Para Hegel, el culmen y la plenitud del espíritu absoluto lo constituye el saber absoluto o filosofía. El arte y la religión son, para él, las formas

inferiores de autoconciencia en el desarrollo del pensamiento hacia el saber absoluto. Sólo en el saber absoluto, que es la filosofía, se verifica la perfecta identidad entre el pensamiento y la realidad.

Tal tesis, desarrollada en su introducción a las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Lecciones sobre la Historia de la Filosofía), implica la afirmación de que, en cuanto contenido de verdad, es lo mismo la religión que la filosofía; pero que, en cuanto a los modos de aprehensión de la verdad, la filosofía y la religión se distinguen. La religión se reviste, para expresar la verdad, de formas imaginativas y fantásticas o míticas, y no llega, por ello, a aferrar perfectamente lo absoluto. En cambio, la filosofía aprehende directamente el pensamiento mismo, bajo la forma de concepto o idea. Así, aunque lo propio de ambas es la «verdad absoluta», difieren, no obstante, en la forma de alcanzarla. El arte o estética, que constituye el tercer nivel de comprensión veritativo, no aprehende lo absoluto, como lo hace la religión, sino sólo lo concreto, si bien bajo formas igualmente imaginativas.

Un ejemplo clásico de Hegel es su explicación de la Encarnación del Verbo de Dios: desde el punto de vista *filosófico* —dice—, la verdad expresada por la Encarnación es que el espíritu finito constituye un momento esencial del Espíritu infinito; desde el punto de vista *religioso*, y contemplada desde la óptica cristiana —añadirá Hegel—, esta misma verdad filosófica toma la forma concreta de una «encarnación» donde el espíritu infinito se expresa en el espíritu finito, que es el hombre.

Llevando la doctrina hegeliana hasta sus últimas consecuencias, Strauss concluirá, pocos años después de la muerte de Hegel, que «a la filosofía, y sólo a ella, pertenece conciliar el mundo de la representación religiosa con el mundo verdadero, mostrando que el pensamiento de Dios es la existencia de Dios, y que la revelación espontánea de la idea divina se reconoce en el curso regular de la vida natural e histórica». En otros términos, y según Strauss: las formas míticas o representativas, propias del espíritu religioso del hombre, expresan imaginativamente, en cada momento, el devenir concreto de la Idea. La Idea, después de pasar por distintas concreciones históricas, regresa a la absoluta infinitud, aunque enriquecida por las sucesivas expresiones finitas que ha ido tomando a lo largo del decurso histórico.

\* \* \*

En tal contexto dialéctico, ¿los primeros pasos del cristianismo tuvieron algún relieve particular; o, por el contrario, constituyeron puras y simples expresiones finitas de la representación religiosa del mundo occidental?

En otros términos: ¿cabe afirmar que los instantes iniciales de la andadura cristiana —por ejemplo, la misma vida de Jesús con sus discípulos, o los esfuerzos especulativos prenicenos— supusieron una expresión particular del espíritu absoluto, o sólo uno de tantos momentos de esa expresión, a lo largo del decurso temporal?

Esta pregunta exige volver la mirada a la historia. Hegel, en efecto, analiza los primeros siglos de vida cristiana, y se detiene en el quehacer intelectual de los Padres de la Iglesia, sobre todo en aquéllos que llevaron a cabo su tarea desde finales del siglo II hasta mediados del siglo IV. Tales pensadores, según Hegel, desarrollaron «una doctrina cristiana basada en conceptos, con lo cual se remontaron por encima de las primeras manifestaciones del cristianismo en el mundo, en las que aquellos conceptos no existían aún».

Para ilustrar tal dialéctica entre realidad y verdad, es decir, entre lo que se nos aparece como real y concreto, por medio de representaciones, y lo verdadero, comprendido por medio de una adecuada conceptualización, Hegel acude al famoso pasaje del evangelio de San Juan, donde Jesús enseña que «os conviene que me vaya. Porque si no me fuere, el Abogado no vendrá a vosotros; pero si me fuere, os lo enviaré» (16, 7). Tal Abogado es el Espíritu de verdad, «el que os enseñará todas estas cosas y os traerá a la memoria todo lo que os he dicho» (14, 26). Por consiguiente, y siempre según Hegel, era preciso que pasase algún tiempo, hasta que se llegase a comprender, conceptualizándola, la idea que subyacía bajo las formas representativas más antiguas. Tales ideas, dice: «no podían existir naturalmente en el texto [se refiere al texto evangélico], no podían aparecer en la primera manifestación del cristianismo; la grandeza de la idea sólo pudo presentarse más tarde, cuando ya el espíritu hubo desarrollado la idea». La misión de desentrañar tales conceptos estaba reservada a los Padres de la Iglesia, que supieron interpretar filosóficamente lo que sólo imaginativamente se hallaba expresado por la letra del texto escriturístico. Aquellos teólogos superaron la letra para alcanzar su verdadero sentido, según el aforismo paulino: «la letra mata, pero el espíritu vivifica» (II Cor. 3, 6); y su tarea fue absolutamente providencial y no sólo eso, sino necesaria, según las leyes del despliegue y repliegue del espíritu absoluto.

Por todo ello, y puesto que el cristianismo ha sido capaz de hacernos entender —según Hegel— la «inmanencia de la trascendencia», el cristianismo ha realizado el valor de absolutez y de ultimidad. Ya no interesa, ahora, su concreta realización histórica, sino sólo el contenido de su revelación. Y este contenido consiste solamente en mostrarnos la unidad de lo divino y de lo humano, de lo infinito y de lo finito, y en nada más... En

consecuencia, el cristianismo debe ser predicado y extendido, ya que es la más perfecta explicación de la dialéctica del espíritu absoluto. El cristianismo es, en definitiva, la clave gnóstica para la total y completa comprensión del flujo y reflujo del espíritu.

He aquí una extraña apologética sobre la necesidad del cristianismo, y sobre su significado histórico y su papel educador de la humanidad... Una apologética del cristianismo que, a fuer de conceptualizarlo, lo vacía de todo contenido concreto, transformándolo en el más formal de los sistemas. Una afirmación de la vida cristiana que hurta la entrañable figura de Jesús, o las vivencias de la primera comunidad palestinese, diluyéndolas en el inexorable proceso dialéctico. Pero, vayamos ya a los corolarios que se desprenden de la filosofía hegeliana.

*Dos consecuencias fundamentales* podríamos extraer de las tesis hegelianas, refiriéndonos a la cuestión de las raíces cristianas de Europa. La primera de ellas podría formularse así:

a) Las formas históricas concretas de lo cristiano no son verdaderas, si bien son reales. Por consiguiente, carece de sentido preguntarse por tales raíces cristianas de Europa, pues constituyen, a lo sumo, momentos —ya superados— de la expresión concreta del espíritu absoluto.

La segunda conclusión podría sonar del siguiente modo:

b) La expresión filosófica de la doctrina cristiana es un momento necesario del despliegue del espíritu absoluto, para que éste no sólo sea en-sí, sino también para-sí. Sin la filosofía, en definitiva, no sería posible superar la etapa religiosa o representativa.

\* \* \*

Fácilmente se comprenderá que, después de los análisis de Schleiermacher y Hegel, con el complemento de la crítica de Strauss, la situación del protestantismo centroeuropeo era muy delicada. Para Schleiermacher, la fe religiosa de la primera comunidad cristiana o, hablando análogamente, la fe de las primeras generaciones cristianas europeas, expresa sólo el sentimiento de su vivencia religiosa. Las siguientes generaciones cristianas deben discernir en aquellas experiencias de fe lo todavía válido de lo ya caduco, a sabiendas de que, a su vez, las futuras generaciones podrán modificar tales discernimientos. Incluso el presente, con su carga de experiencia y sentimiento, deberá someterse al dictamen futuro. Con los primeros, es decir, con los antiguos, no nos une ni la misma regla de fe, ni la misma liturgia, ni la misma norma ética; sólo el hecho de que tanto ellos como nosotros

«sentimos» y «experimentamos» lo religioso, como una invariante del espíritu humano, aunque carente de contenido objetivo. La investigación histórica sobre el pasado conserva, con todo, alguna utilidad: nos informa sobre el sentimiento religioso de otras épocas y nos enseña que nosotros, como antes los antiguos, también somos espíritus-religiosos. Respecto a las Sagradas Escrituras —y esto es importante para todos los cristianos, pero particularmente dramático para los protestantes— la investigación histórica se limita a testimoniar que los evangelios son sólo meras reliquias o monumentos literarios de cómo la comunidad primitiva reflexionó sobre su propio sentimiento religioso..., y nada más. La dicotomía Jesús-histórico vs Jesús-de-la-fe encuentra, pues, su fundamentación doctrinal en los presupuestos schleiermacherianos.

Tampoco, según Hegel, podemos tomarnos en serio el tema de nuestras raíces cristianas, puesto que el pasado sólo expresa lo que fue la manifestación del infinito en el finito, del absoluto en lo concreto, de lo verdadero en lo real. Y, aunque el Espíritu se enriquezca con el decurso histórico, lo único importante, en definitiva, es el Espíritu en-sí y para-sí; lo concreto histórico no puede, pues, tomarse en serio ni ser presentado con valor normativo para el futuro. En última instancia, las formas religiosas expresadas tímida y veladamente en las Sagradas Escrituras exigen, para su adecuada comprensión, la colaboración de la filosofía. Ésta es la única ciencia que puede ofrecer un saber absoluto y verdadero, capaz de extraer todo cuanto de profundo se halla velado bajo las imágenes bíblicas, mostrándonos, en definitiva, que lo propio del cristianismo es —sólo y exclusivamente— descubrirnos que la divinidad se ha unido a la humanidad.

\* \* \*

Lógicamente, la reacción no podía hacerse esperar, y llegó de la mano de Adolf von Harnack, un historicista alemán adscrito al Kulturprotestantismus. Harnack publicó, en el último tercio del siglo XIX, dos obras importantes, que marcaron fuertemente el estilo del protestantismo liberal, y que tuvieron, a la postre, una importante influencia en algunos sectores católicos. La primera de esas obras, editada en torno a 1886, se titulaba: *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Tratado de historia de los dogmas), y constaba de tres volúmenes. La segunda, un poco posterior, pues era el resultado de unas lecciones dictadas en la Universidad de Berlín, en el curso 1899-1900, se titulaba: *Das Wesen des Christentums* (La esencia del cristianismo).

La conocida tesis de Harnack, expresada a las primeras páginas de su *Lehrbuch*, suena así: «El Dogma es, en su concepción y en su desarrollo,

un fruto del espíritu griego sobre el suelo del Evangelio» (Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf Boden des Evangeliums). Esta tesis, absolutamente central en toda la especulación de Harnack, estaba inspirada, en última instancia, en su maestro, el teólogo evangélico Albert Ritschl, para quien el cristianismo habría sufrido una progresiva des-judaización. Harnack modificó tal tesis para señalar que el cristianismo más bien habría sufrido una progresiva helenización, que una des-judaización. Aunque parezca lo mismo, su sentido es muy otro. El momento decisivo de la helenización —que, por supuesto, era interpretada negativamente por Harnack— habría tenido lugar entre los años 130 y 150, cuando habría la Iglesia formulado su Símbolo apostólico (contra las sectas gnósticas), habría canonizado su Nuevo Testamento (contra los marcionitas) y habría establecido el principio de la sucesión apostólica (contra el montanismo). El primitivo Evangelio habría sido, pues, alterado por la formulación de los dogmas. Por consiguiente, y sería la conclusión de Harnack, era preciso des-helenizar el cristianismo —esta sería su propuesta contra Hegel— y recuperar, además, los elementos semíticos fundamentales de la fe cristiana —esta sería su propuesta contra Schleiermacher—. Urgía, en definitiva, un estudio positivo, serio y crítico, de la vida de la Iglesia primitiva, a fin de encontrar los elementos fundamentales del cristianismo, y así purificarlo de aditamentos y gangas inútiles. En todo caso, los prejuicios antimetafísicos de Harnack eran evidentes, y no merecen ahora mayor atención.

\* \* \*

La solución ofrecida por Harnack, consistente en centrar toda la investigación en la «experiencia de la primera comunidad cristiana», tomada como norma de la vida posterior de la Iglesia, y en des-helenizar el cristianismo con vistas a recuperar su primitiva pureza religiosa, supuestamente contaminada por la filosofía griega, tuvo, como ya lo hemos dicho, un impacto espectacular, tanto en ámbitos protestantes como católicos, y sus secuelas son todavía hoy perceptibles. Provocó una avalancha de estudios histórico-positivos sobre la vida de los primeros cristianos, sobre los orígenes del Símbolo, sobre los primeros pasos de la liturgia, sobre la administración sacramental en las primeras décadas, etc. Los estudios están ahí y, en la medida en que hayan sido elaborados con objetividad y sin prejuicios, han contribuido a un conocimiento más rico y detallado de las primeras generaciones cristianas. Con todo, la cuestión fundamental planteada por Harnack no había sido resuelta, porque —como señalaba al comienzo de mi disertación— la solución a la pregunta harnackiana no puede venir

de un análisis, más o menos detallado, de la vida sacramental, litúrgica y dogmática de la primitiva Iglesia; sino que depende, sobre todo, de la ecle-siología que profese el investigador, y de la idea que éste se haga del papel desempeñado por la filosofía griega en la configuración de la Iglesia primitiva y de la cristiandad europea.

En otros términos: Harnack ha llevado el debate, al criticar a Schleiermacher y Hegel, por unos derrotados que parecen —a primera vista— mucho más respetuosos con los orígenes del cristianismo, que las vías analíticas preferidas por el idealismo alemán y por la primera generación romántica. Parece, pues, haberse tomado mucho más en serio la experiencia de la primera comunidad, a cuya vida ha concedido un valor normativo y perenne que ciertamente tiene y que había sido preterido por Hegel y por Schleiermacher. Pero, ha devaluado las aportaciones de la filosofía griega en la configuración de la Iglesia y en la configuración de Europa. Dicho en pocas palabras: si reprochábamos a Hegel y a Schleiermacher el haber primado excesivamente el devenir, en detrimento de lo permanente; criticamos a Harnack, en cambio, su exagerado fixismo y su descalificación del decurso histórico.

Ésta es, precisamente, la paradoja harnackiana: descalificar la historia en nombre de una reivindicación de la Historia... Pero hay, además, un dilema de fondo en los planteamientos de Harnack, una disyunción entre lo substancial —es decir, lo permanente— y lo accidental —o sea, el cambio histórico—. La moderna historiografía conoce bien este problema, que estudia bajo el concepto genérico de aculturación o inculturación.

\* \* \*

Parece innegable que la salvación viene de Oriente: «ex Oriente lux», como dice el aforismo clásico. El evangelio de San Juan lo recuerda, cuando trae la conversación de Jesús con la samaritana: «la salud viene de los judíos» (4, 4). Con todo, la Sagrada Escritura nos ofrece algunos momentos en que se constata la importancia del mundo helénico, es decir, la providencial posición de lo occidental en la evangelización del mundo.

El primero de ellos, sobre el que ha llamado la atención recientemente Joseph Ratzinger<sup>1</sup>, nos lo trasmite también San Juan (12, 21) y dice así: «Había algunos griegos entre los que habían subido a adorar en la fies-

---

1. Cfr. J. RATZINGER, *L'Europe: un héritage qui engage la responsabilité des chrétiens*, en VV.AA., *L'héritage chrétien de l'Europe*, Katerini 1989, pp. 19-20.

ta. Éstos, pues, se acercaron a Felipe, el de Betsaida de Galilea, y le rogaron, diciendo: 'Señor, queremos ver a Jesús'. Felipe fue y se lo dijo a Andrés; Andrés y Felipe vinieron y se lo dijeron a Jesús. Jesús les contestó diciendo: 'Es llegada la hora en que el Hijo del hombre será glorificado'».

Es evidente que las palabras de Jesús tienen un tenor literal indiscutible, que se conoce por los versículos siguientes, donde Cristo habla del grano de trigo que debe morir para dar fruto. Así, pues, Jesús se estaba refiriendo directamente a su muerte en la Cruz, a la cual seguiría su glorificación. Ahora bien; no puede negarse que la ilación de ideas pone en relación directa la presencia de los griegos con la hora de su glorificación. Puede pensarse, pues, que Jesús estaría aludiendo, aunque sólo implícitamente, a la expansión de la Iglesia después de su muerte en el Calvario. Pero, cabe todavía una tercera interpretación. Jesús habría hablado de su glorificación en relación directa con la llegada de los griegos piadosos. En este caso, el texto se leería así: «Ahora ha llegado mi glorificación, porque los griegos se han acercado a mí». El encuentro con los griegos habría sido —si estamos en lo cierto— uno de esos momentos fundamentales en la vida de Cristo, inscrito, por consiguiente, en el núcleo más íntimo del iter configurativo de la Iglesia fundada por Jesús y en el decreto salvífico de Dios.

La exégesis que acabo de ofrecerles no parece demasiado descabellada, sobre todo si tenemos en cuenta la famosa visión de San Pablo, traída por los Actos de los Apóstoles (16, 9-10): «Por la noche tuvo Pablo una visión. Un varón macedonio —es decir, griego— se le puso delante y, rogándole, decía 'Pasa a Macedonia y ayúdanos'». Se sabe, además, que esta visión nocturna ocurrió después de que el Espíritu prohibiese a San Pablo seguir evangelizando Asia. Asimismo, el relieve concedido por San Lucas al discurso pronunciado por San Pablo en el Areópago ateniense (Act. 17, 22-31), con la cita incluida del poeta Arato, no debe pasarse por alto.

De todo ello, Ratzinger deduce, siguiendo en esto a Wilhelm Kamlah, que «el cristianismo es, pues, la síntesis obrada en Jesucristo entre la fe de Israel y el espíritu griego». Conviene, no obstante, entender bien los términos de Ratzinger: no se refiere a la Revelación, ni a la Iglesia, ni siquiera a la Cristiandad, sino al cristianismo, es decir: al injerto o enraizamiento concreto de la fe profesada por Israel, y después llevada a plenitud por Cristo, en nuestro hábitat histórico, obrado en Cristo-Jesús por medio de la Iglesia. Ratzinger concluye, finalmente, que sobre «tal síntesis [de Israel con el Hélade] se ha fundado Europa».

\* \* \*

La interpretación que les acabo de ofrecer, referida a los primeros pasos del cristianismo en Europa, implica tomarse muy en serio, no sólo los orígenes de la Iglesia, sino también su decurso histórico. Supone, además, creer firmemente que no existe contradicción entre Cristo y el Espíritu. Y exige aceptar, por último, con todas sus consecuencias, que Dios dirige la Historia, *suaviter et fortiter*. De todo ello podríamos deducir una serie de tesis, que me atrevo a formular ahora brevemente, a sabiedas, sin embargo, de que algunas de ellas exigirían todavía largas justificaciones:

1ª tesis: La relevante misión de las primeras generaciones cristianas en la configuración de la Iglesia, parece fuera de toda discusión. La vida de los primeros cristianos, expresiva de las tradiciones no escritas recibidas de Cristo, se inscribe en los planes divinos sobre el establecimiento de la Iglesia en Europa y su posterior desenvolvimiento.

2ª tesis: La intervención de las primeras comunidades cristianas y su espíritu de iniciativa estaban previstos en el decreto fundacional de la Iglesia. Hubo, en definitiva, algunas modificaciones accidentales en la vida de la Iglesia, con ocasión del tránsito de Jerusalén a Atenas, que no pueden, en ningún caso, ser rechazadas, pretextando recuperar una imagen de Iglesia más genuina y auténtica.

3ª tesis: No es lícito, tampoco, separar a Cristo de su Espíritu. El Espíritu Santo acompañó a Cristo durante toda su vida terrestre, desde la Encarnación hasta la Pasión y después, con una presencia que era mucho más que la pura inhabitación en el alma inmaculada de Jesús. Y, puesto que es Cristo mismo quien envía el Espíritu a su Iglesia en Pentecostés, es preciso decir que Cristo y el Espíritu siguen juntos e inseparables a lo largo de la historia, hasta el eschaton. La Iglesia, Cuerpo de Cristo, reconoce, en el Espíritu, a su alma. No cabe sólo el alma, ni sólo el cuerpo, contra lo que pretendía Hegel. El Espíritu significa mayor comprensión de los misterios y exigencia de profundización, no sólo carismática y contemplativa, sino también teológica y racionante.

4ª tesis: El encuentro de la Iglesia con el mundo helénico forma parte, por tanto, del plan providencial de Dios, como lo son, asimismo, los esfuerzos especulativos de las primeras generaciones cristianas por penetrar en los misterios revelados, tomando la filosofía helénica como herramienta.

5ª tesis: Europa se constituye y configura como fruto de la labor evangelizadora de la Iglesia, en el universo greco-latino-germánico. Sus raíces son, pues, multiformes.

\* \* \*

Llego ya al término de mi disertación. Decía, al comienzo de ella, que San Juan había experimentado, en los últimos años de su vida, el desasosiego de ver la Iglesia amenazada por los primeros brotes gnósticos. Lleno de fortaleza, impropia de su avanzada edad, testimoniaba que él había visto y oído a Jesús, y que había tocado su carne, y que Jesús era el Logos.

Al cabo de veinte siglos, los cristianos seguimos creyendo que aquel hombre llamado Jesús de Nazaret es hipostáticamente el Verbo de Dios encarnado. Creemos, además, que Cristo ya no dejará nunca de ser el Hombre-Dios, y que ahora vive, Él mismo, y no sólo su recuerdo, a la derecha de Dios Padre. Confesamos, por tanto, que Jesús, el Hijo de María, no fue, sino que «es»: «Christus heri et hodie, ipse et in saecula» (Hebr. 13, 8). Todo ello implica —en polémica con Schleiermacher y Hegel— que la experiencia de la primera comunidad tiene carácter normativo para nuestra fe; y supone, además, que la presencia de lo Infinito en la historia es la plenitud de ella, de modo que constituye algo irrevocable.

Pero sostenemos también, contra Harnack, que la misma vida de la Iglesia importa un despliegue en el tiempo, de forma que hay en ella un verdadero progreso, aunque sólo accidental. Su «helenización» o, lo que es lo mismo, su europeización ha sido un acontecimiento de tanta trascendencia para la vida de los cristianos que no puede tomarse a la ligera, sino, por el contrario, ha de considerarse como algo expresamente querido por la providencia divina. Europa estaba allí, en el itinerario de la Iglesia, para configurarla y ser configurada: contribuyó con su cultura y resultó —tal como ahora la conocemos— de ese encuentro. Negar tal evidencia histórica, como se ha pretendido desde el posthegelianismo, sería recomenzar las intrincadas discusiones que acabo de exponerles, y de las cuales no se ha seguido ninguna luz. Porque, como diríamos parangonando a aquel grafito anónimo de Colonia que citaba al comienzo de mi lección: el problema no está en las soluciones propuestas, sino en el mismo sistema que las inspira.

En efecto: aunque Schleiermacher, Hegel, Strauss y Harnack sean, ciertamente, representantes egregios del espíritu europeo, y hayan reflexionado tanto y tan brillantemente sobre los orígenes de Europa, sus puntos de vista no hacen justicia —en mi opinión— a nuestra historia continental. Una conceptualización excesiva, quizá una formalización exagerada, incluso cierto despegue de la realidad cotidiana y de las fuentes del pasado, les han conducido a una interpretación de Europa que la traiciona, distorsionando, al mismo tiempo, lo que es la entraña misma del cristianismo: la aceptación de los *actus et passus Christi* y del testimonio de la primera comunidad. Es evidente que si la vida «histórica» de Jesús careciese en absolu-

to de significación, se desmoronaría el núcleo mismo de la fe cristiana. San Pablo lo expresó con todo dramatismo: «Quod si Christo non surrexit, vana est fides nostra; *adhuc enim estis in peccatis vestris*» (I Cor. 15, 17). La aplicación de los méritos de Cristo quedaría en precario...

En tal contexto, parece lógica la reacción de Werner Jaeger, a la posture luterano piadoso. Unas palabras suyas, pronunciadas en América y publicadas en *Humanism and Theology* (1943), resumen bien su hastío: «Me parece inútil preguntar si la fe de los pescadores de Galilea no debería haber conservado la forma original y simple que tuvo en el Sermón de la Montaña y haber resistido todo contacto con el espíritu griego. En aquella forma no podría haber penetrado y conquistado el mundo civilizado».

Está claro que Jaeger no niega la verdadera fuerza del cristianismo, que consiste en los misterios de la fe, que se nos aplican por la gracia, ni pospone las venerables tradiciones de la Iglesia. Pero intuye que la inteligencia humana no se contenta con el sólo anuncio, escueto y desnudo, sino que exige una reflexión en el interior de la fe. Y afirma que esto no habría sido posible sin la contribución de la teología filosófica griega; la cual, precisamente, es la aportación propia de Europa al cristianismo y lo que la configura y especifica desde su primera hora. Una razón especulativa, en definitiva, que se armoniza con la razón histórica, por una parte, y con la fidelidad a los comunes orígenes palestinos, por otra.

Hegel, acentuó el *logos*; Harnack, el devenir histórico; Schleiermacher, la experiencia. Los tres por separado perdieron de vista las raíces cristianas de Europa, al hipertrofiar algunos de sus aspectos particulares. Se cumplió así a la letra, una vez más, el aforismo aristotélico: «Parvus error in principio, magnus est in fine»...

Josep-Ignasi Saranyana  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA