

|

La situación del
cristianismo
en Francia y en Europa

Jean-Claude Eslin

En Francia y en el imaginario francés, la Iglesia católica ha tenido y tiene todavía un papel fundamental que no depende de su importancia real o de su eventual declive como institución. Ha participado de todas las tribulaciones de la historia nacional, desde Clodoveo a Napoleón. Hasta hace cincuenta años ofrecía los elementos de su cultura ética básica a más de la mitad de los niños franceses. Bautizo, matrimonio y entierro religiosos ritmaban las etapas de la vida de los hombres, aun de los que habían roto intelectualmente con la Iglesia. La paradoja francesa descansaba en el contraste entre una sensibilidad y una infancia marcada por la Iglesia y un pensamiento “emancipado” que, desde hace dos siglos, se convirtió, en buena parte, en laico, racionalista y filosófico. Hasta los años sesenta coexistían dos culturas, dos fuerzas: la laica y la católica. Se enfrentaban como rivales en una interacción positiva.

La Iglesia católica sufrió en Francia tres desconstrucciones que le han quitado poco a poco gran parte de su influencia y de sus ambiciones. Los tres embates fueron la revolución de 1789, que desestabilizó sus bases institucionales e intelectuales; la separación del Estado en 1905; y, aún más grave, la crisis interna y externa de su actual relación con la cultura a partir de los años 1964-1968.

Francia es un caso particular. En buena parte sigue siendo un país de cultura católica que no ha conocido ni la reforma protestante —que conduce al pluralismo intelectual—, ni una secularización que se lleve bien con la trascen-

Traducción del francés: Jean Meyer.

dencia. En el siglo pasado, el liberal de formación protestante Edgar Quinet, señalaba que esa situación “sin reforma” ubicaba al catolicismo francés y a toda Francia en una posición de fragilidad frente a los rasgos principales de la cultura moderna. A diferencia de lo que pasaba en Estados Unidos, en Francia fueron entendidos, aceptados y propugnados dentro de un espíritu de hostilidad a la religión cristiana. La cultura francesa opuso esos rasgos al catolicismo.

En ciertos países de Europa la religión cristiana se encuentra cada vez más mezclada con la cultura, sin conocer mayores conflictos. Es el caso de los países protestantes, que fueron más de “reforma” que de “revolución”: Gran Bretaña, Alemania, los tres países escandinavos. Sin embargo, la situación religiosa es hoy día la misma en todos los países de Europa Occidental salvo, quizá, la de Italia. En todas partes, con todo y apariencia decorosa, el cristianismo va de retirada, especialmente en el campo cultural. Insistiré sobre las dificultades del cristianismo en Francia y en Europa, frente a la cultura, privilegiando la confesión católica para evitar una descripción demasiado dispersa.¹

I. EL CONTEXTO DE LA CULTURA LIBERAL

Desde 1960 la cultura liberal, entendida como parte del mito de la “modernidad” que implica imperativos morales y sociológicos de ruptura, hace sentir sus efectos en casi toda Europa. Sin embargo, este mismo mito no provoca ruptura comparable ni en los Estados Unidos ni en otras regiones de América.

La cultura liberal descansa sobre la primacía del individuo, de las decisiones individuales que son indiscutibles. Realizarse es una meta que no admite contradicción. La cultura del individuo abarca a los jóvenes, ¡enorme continente!, y también, lo que es nuevo, a las mujeres. La libertad en las costumbres es un reclamo, especialmente en el caso de los *gays prides* que chocan siempre con la Iglesia católica. En general las instituciones religiosas aparecen como sospechosas y sirven como caja de resonancia de esas exigencias. La Iglesia aparece además como inútil, tanto para el desarrollo individual como para la socie-

¹ Para una descripción sociológica detallada, el lector interesado leerá con provecho *Les identités religieuses en Europe*, de Grace Davie y Daniele Hervieu-Léger (Paris, la Découverte, 1996).

dad. En el mejor de los casos es una institución marginal. La nueva exigencia de egodesarrollo podría admitir que la institución acompañe los deseos del individuo para, por ejemplo, ritualizarlos en el caso del matrimonio, pero de ninguna manera tolera que ordene u oriente a un individuo.

La mujer, piedra angular de la cultura tradicional, se encuentra así en la primera fila de la nueva antropología de la total realización individual. No se trata sólo de conseguir igualdad o paridad, se trata de afirmar la primacía de las decisiones individuales de la mujer, lo que desequilibra a los hombres... y a la cultura. En la antigua cultura francesa, el consentimiento amoroso femenino, la posibilidad de acceder a una solicitud amorosa, era visto como una feliz manifestación de la cultura del amor, que era mucho más que un matiz en relación con el contrato legal.² Por lo mismo, la Iglesia católica ha dejado de atraer a las mujeres jóvenes que no se sienten realmente reconocidas por ella. La Iglesia católica no parece capaz de acompañar su movimiento de emancipación.

En Francia, país de cultura católica, ésta toma la nueva forma de la pluralidad, que desde mucho tiempo antes era reconocida en los países protestantes. Según Michel Walzer, la nueva cultura liberal es un arte de la separación cuya aceptación provoca rápidamente una metamorfosis del paisaje cultural y religioso, de la economía y de la política. Hoy en día se acepta la pluralidad de opciones y decisiones en materia religiosa y la libre empresa económica ha invadido de manera asombrosa la religión en forma de libre empresa religiosa. Francia, estructurada y animada durante siglos por el dualismo y la rivalidad entre esas dos culturas, el laicismo heredado de la Revolución y el catolicismo, se ha vuelto repentinamente pluralista. Esa mutación radical parece milagrosa cuando, de hecho, responde a un cambio de paradigma.

La nueva cultura es crítica. La escuela secundaria y preparatoria, escribe Emmanuel Todd en *L'invention de l'Europe* (París, Seuil, 1990), prolonga el proceso de formación intelectual más allá de la pubertad, hasta la adolescencia, edad crítica de autodefinition y de rebelión de los individuos. Esa escuela, por el hecho mismo de que trabaja con individuos en rebelión “mata (dice E.

² Claude Aviv en *Le Consentement Amoureux* (París, Hachette, 1998) demuestra que esa forma ya no se entiende.

Todd) la sumisión a la cultura escrita”. Europa, entre 1960 y 1990, ha sido totalmente remodelada por el desarrollo masivo de la educación media-superior. Ideológicamente eso acabó con la sumisión religiosa, o casi religiosa, a las fórmulas sagradas tradicionales. Acabó con la magia primaria de las doctrinas simplificadoras sin, según E. Todd, dar a los jóvenes los medios para construir algo en su lugar. Esa educación da los suficientes elementos para criticar, pero no ofrece lo necesario para reconstruir. Si seguimos a Todd podemos entender cómo es que millones de jóvenes europeos tienen la fuerza necesaria para rechazar la cultura cristiana por simplificadora, sin tener la fuerza para entenderla o recuperarla como doctrina capaz de hablarle a la inteligencia. Sencillamente se vuelven ajenos a una cultura cristiana que ignoran. En Francia el impacto es tanto más fuerte que hasta hace muy poco la escuela no mencionaba la existencia de las religiones, ni como parte de la herencia cultural.

Daniele Hervieu-Léger escribe en *Le Monde* (17 y 18 de agosto de 1997):

Recordemos que gran parte de los jóvenes no han sido confrontados al problema de aceptar o rechazar una identidad religiosa transmitida por la familia. Sus padres han sido socializados en tradiciones religiosas constituidas, de las cuales se habían alejado, de modo que sus hijos pertenecen a la primera generación formada fuera de toda religión, sin contacto con institución religiosa alguna [...] Se trata de extrañeza mucho más que de hostilidad [...]

Esa nueva cultura ha dejado de ser dominada por la autoridad de las culturas tradicionales, se presenta potencialmente como una *demanda de sentidos abierta*. Europa conoce un asombroso renacimiento de búsquedas de sabiduría práctica (budismo, zen), filosófica (estoicismo) y espiritual. La verdad no aparece ya como transmisión, lo que se da en las sociedades tradicionales, sino como itinerario personal. La antigua cultura ofrecía respuestas. En el mejor de los casos la nueva búsqueda descansa sobre la interrogación e interpretación personal. Por lo mismo, desde hace treinta años, la filosofía crece frente a la sociología y a otras ciencias humanas dominantes. En una dimensión menos positiva, la nueva cultura se presenta como un conformismo modelado por los medios masivos de comunicación. En tal caso, el conformismo suele ser inten-

so. Y resulta que en Francia los medios masivos ignoran o quieren ignorar al cristianismo.

Hoy muchos otros elementos conforman nuestra cultura: la imagen, los sentidos, la música, el cine. Los cuatro puntos cardinales del liberalismo que acabo de mencionar no son sino los principios razonables de la nueva cultura. Luego vienen las pasiones, las heridas, los hoyos negros. Por eso se vale hablar de la derrota del sentido y del fracaso de la búsqueda del sentido. Quizá sin que nos demos cuenta hoy son otras corrientes, más locas o más nihilistas, las que cargan con Europa. El concierto ensordecedor de los medios bien puede disimular una desesperanza, un escepticismo generalizado. Sería atrevido decir que el racionalismo da el tono a una cultura, más loca tal vez de lo que se podría pensar. Siendo liberal la cultura, ¿quién se atreverá a decidir si ella es loca o racional cuando *a priori* autoriza todos los experimentos?

La violencia urbana, la no integración de los jóvenes musulmanes, las agresiones en la calle, el asesinato de jóvenes por otros jóvenes, son hechos nuevos en Francia. La educación democrática es una educación masiva que tiene muchos defectos y, de alguna manera, deja a la juventud sin rumbo para orientarse. Se admite que la paternidad ya no puede hacerlo. Pero las nuevas generaciones son también más atrevidas, positivas, generosas, sensibles a los derechos del hombre, menos prejuiciosas. Las iglesias no las alcanzan, sino de manera episódica, como en las Jornadas Mundiales de la Juventud.

Francia se torna un país multicultural y multireligioso. El islam es la segunda religión en Francia, con cuatro millones de fieles. Cuando se habla de “política y religión” nadie piensa en Iglesia (católica) y Estado, sino en el islam. El catolicismo se ha vuelto una religión no política que acepta la neutralidad del Estado y de la sociedad y se vuelve poco visible, como el protestantismo. Al contrario, el islam es visible y, a veces, militante, como se ve y se siente en ciertos barrios de las grandes ciudades. En ciertos colegios su influencia religiosa, por el conducto de la camaradería, es más fuerte que la del catolicismo.

El retrato contrastado que nos ofrece la cultura señala más una metamorfosis que una desaparición de la religiosidad. Incluye una simiente religiosa bajo la forma de espiritualidades y sabidurías libres, diferentes del cristianismo. La globalización cultural, para bien y para mal, se hace sentir poderosamente so-

bre la cultura cristiana, católica y protestante en toda la Europa. Así, en cosa de veinte años, España se ha laicizado de una manera prodigiosa. ¿Será exagerado decir que el cristianismo ha perdido su lugar constituyente en la civilización europea hasta ocupar un lugar marginal? Nadie negará que ha dejado de encontrarse al centro —así se ha contestado— de los debates de esa cultura. Es un elemento, entre tantos, de una civilización plural. A veces el cristianismo es rechazado como enemigo de dicha cultura; en otras ocasiones se toma con indiferencia, se borra como cultura local en un mundo múltiple.

La cuestión entonces, para mí, no es saber si mucha gente es cristiana o se dirige hacia el cristianismo en sus diversas confesiones. El problema es saber si las condiciones intelectuales, estéticas, políticas y mediáticas de la cultura permiten que los rebrotes religiosos, aquí y en todas partes, se realizan de manera que lleven a orientar, actuar, interactuar con la cultura, o si esas condiciones acorralan a los religiosos en una situación de *ghetto*. La pregunta sobre la influencia religiosa en el seno de la sociedad democrática es legítima: una cultura liberal que, por definición, se dice “formal”, que pretende ser un “método”, debe, para vivir, nutrirse de preguntas que la rebasan.

II. “ENTRE DOS TIEMPOS”, LAS DIFICULTADES PRESENTES DEL CRISTIANISMO

Se puede decir que en los últimos cuarenta años asistimos en Francia al ocaso de lo que los sociólogos llaman la “civilización parroquial”, caracterizada “por un modo total de control del espacio, una relación totalizadora con el tiempo (los ritos) y un tipo de autoridad, la del cura” (Daniele Hervieu-Léger). El cristianismo se encuentra en una situación crucial pues debe adaptarse a otro estado de civilización marcado por el individualismo, el espíritu crítico, la pluralidad, la libre búsqueda religiosa. Para lograrlo necesitaría de una buena salud interna y, antes que nada, de un cambio en su personal y en su “oferta al mercado”.

La generación que tiene cuarenta años está ausente del templo, los jóvenes aún más. La Iglesia perdió a las mujeres, las clásicas transmisoras de la fe. Pero lo decisivo es que las iglesias no han encontrado nuevos canales culturales para hacerse escuchar por la población. Uno tiene la tentación de pensar que la Iglesia católica difícilmente podría responder —con su estructura visible y ju-

rídicamente medieval, apenas modernizada por un catolicismo que sólo sabe testificar— a las necesidades y preguntas de una sociedad pluralista, de una juventud en búsqueda de sentido. Hoy ese catolicismo parece más bien replegarse sobre “lo que queda”. A lo mejor no tiene otra alternativa y debe reagrupar sus fuerzas para volver a marchar mañana.

Intento ahora rebasar esta presentación demasiado general. Detrás del caparazón aparentemente inamovible del catolicismo conviven tres grupos que no comparten una cultura común: los tradicionales, los conciliares (de la línea media del concilio Vaticano II), y los humanistas. La división es político-religiosa y se da a la hora de formular un juicio sobre la modernidad. Se puede decir que el catolicismo está trabajado por un “efecto” protestante, dada la dimensión de la diferencia que separa las culturas de cada uno de los tres grupos.

Los “humanistas”, muy secularizados, piensan que la modernidad debe ser ampliamente acogida, que no existe razón alguna para rechazar de nuevo los valores del tiempo presente. Se encuentran, sin más, en la estela del cristianismo. Los “tradicionales”, muy visibles, “atestan” —para hablar como los sociólogos— y estiman que en muchos puntos la fe debe resistir las tendencias modernas que atacan, debilitan y disuelven a la Iglesia. No se deben introducir dichos valores en un “santuario” que sigue siendo jerárquico y papal. Tienen tendencia a pensar el problema políticamente y en eso se parecen a los partidarios de Charles Maurras, esos militantes de *L’action française*, tan influyentes en el medio católico francés hasta su condena en 1926, por el papa Pío IX: el catolicismo les sirve para confirmar sus convicciones políticas de orden. Los “conciliares” creen en el posible y legítimo compromiso entre el catolicismo y el espíritu del tiempo. Esas tres posturas, convertidas en tres culturas diferentes, revientan al catolicismo, concebido hasta ahora como una gran estructura capaz de abrigar expresiones muy diferentes.

Jean Marie Donegani, sociólogo y politólogo del catolicismo, precisa la naturaleza de lo que señala como tres “modelos de identidad” católica: los “institucionales” agrupan “tradicionales” y “conciliares”, ligados por la práctica y la institución eclesial; luego los que reconocen la fe únicamente en la solidaridad con los pobres; y finalmente los que pretenden afirmar su libertad individual bajo el signo del Evangelio, retomando por su cuenta las herencias individua-

les: son dos variantes de mis “humanistas”. En su artículo “Identites et expressions religieuses” (*Les cahiers français*, 291, París, 1999, p. 37) escribe:

Entre los católicos más integrados se notan ya tres culturas que todo oponen: los modos de vida, los valores escogidos, los modos de expresión religiosa, puesto que la referencia al culto no se afirma sino en una de esas culturas [...] El catolicismo no es ya un bloque unificado, sino un archipiélago cultural marcado por la extrema diversidad, una herencia abierta de valores y significados en la cual uno puede escoger libremente para armar su propia visión del mundo sin sanción ni obligación alguna.

Tomando en cuenta esa diversidad, ¿qué podemos decir de la interacción entre el catolicismo y el protestantismo respecto de los cuatro principios liberales anteriormente señalados?

El cristianismo concibe al hombre en comunidad, con sus responsabilidades (la familia, para empezar). Lo que vuelve casi incompatible al cristianismo con la primacía de las decisiones individuales del ego. La estructura religiosa actual no permite la expresión personal; la misa perdió el prestigio del latín y de la pompa, pero no es tampoco el lugar de la expresión personal. No hay una cultura litúrgica valiosa entre los católicos, todavía no, mientras que ella existe entre los protestantes con sus himnos del siglo XVI. Las religiosidades emocionales y carismáticas, si bien llaman a la espontaneidad y a la expresión corporal, llevan al conformismo de grupo. La Iglesia católica admitió la libertad religiosa y por lo mismo podría, con las otras iglesias, suscitar y acompañar la libertad personal, la cual es insaciable en su afán de desarrollo. Las iglesias lo hacen parcialmente, pero es cierto que nuestra concepción de la libertad “moderna” es difícilmente compatible con la libertad a la manera cristiana, la cual supone una sinergia entre Dios y el hombre.

Por otro lado, la dificultad que tiene el catolicismo con la idea de pluralidad —lo que no facilita su influencia— no puede resolverse fácilmente. Entre las confesiones cristianas, el catolicismo es la más centralizada y vertical. Para simplificar podríamos decir que el catolicismo del primer milenio era todavía bastante plural, pero el del segundo milenio es centralizado. Cada crisis mayor —el cisma de 1054, la Reforma protestante, la Revolución francesa—, ha provo-

cado el crecimiento del papel del papa y de Roma, el declive de las libertades de las iglesias locales y diocesanas, mientras los obispos se reducen a un papel de funcionarios y ya no de agentes autónomos dotados de palabra y acción. Con todo y los numerosos sínodos diocesanos presentes, el obispo no puede ni decir ni hacer lo que quiera, no puede instalar responsables ni comunidades autónomas. Visto así, en Europa el catolicismo parece imposible de reformar. Ni los intentos conciliares de los años sesenta pudieron contra la estructura instalada en el siglo XI por Gregorio VII y fortalecida por la Contrarreforma y el siglo XIX. Las relaciones estructurales, jerárquicas entre el papa, los obispos y sacerdotes, los hombres y las mujeres, son consideradas como intocables. El contraste entre la estructura tradicional y la rapidez para evolucionar en el libre mercado religioso hace pensar que los dos mundos se han vuelto incompatibles después de haber caminado durante siglos en sentidos radicalmente opuestos.

El desarrollo de un espíritu crítico no favorece la adhesión a la fe, especialmente entre los jóvenes. A los diez años los niños ya tienen en mente el asunto “mito e historia”: ¿los relatos fundadores serán mito o historia? Por más que conteste uno, “no son ni lo uno ni lo otro, sino un mensaje religioso teológico”, no es obvio para el espíritu moderno admitir que Dios “habla” o “promete”. Es necesaria toda una preparación filosófica para poderlo admitir. La sola idea de promesa divina es difícil. En el medio bíblico judío y en su prolongación cristiana era algo plausible, pero el contexto presente no favorece la idea de la promesa cumplida. Una promesa necesita de signos, de una relación entre palabra y acción, en el discurso cristiano se batalla penosamente para lograr hoy ese equilibrio frágil. Nuestros contemporáneos prefieren una idea más vaga y más impersonal de Dios, más “ordinaria”, dice Grace Davie, sin creencia ni compromiso. Ciertamente es más difícil creer, admitir la confesión de fe, hoy que ayer.

Aquí la perspectiva cultural deja de ser suficiente. El declive del cristianismo en Europa no se puede atribuir sólo a la civilización moderna. ¿No será más bien interno el debilitamiento mencionado, ya que exige creer en cosas asombrosas o imposibles? La Iglesia católica —*a fortiori* las otras— no es más la Iglesia de Paul Claudel, quien hace cincuenta años tenía una respuesta firme y convencida para cada pregunta, un sí o un no rotundo, en medio de la duda del

siglo. Desde el concilio Vaticano II la Iglesia católica conciliar escucha las razones de sus adversarios con sensibilidad y eso mismo la desestabiliza. Eso habla bien de ella. Muchos sacerdotes tienen una actitud abierta de verdad, pero la gente no los visita más. Es una paradoja, pero una Iglesia más evangélica, más acogedora, atrae menos. Desgracia eterna de las instituciones que se reforman. Quizás eso se debe al hecho de que hoy en día no es más la Iglesia del escándalo, sino la de la confesión de fe, la que, con todo y las justificaciones racionales elaboradas, parece poco creíble o ha perdido el apoyo de una credibilidad cultural.

Bueno, me dirán, qué pesimista, ¿qué dice usted del amor y de la caridad? ¿No le dan precisamente ellos la victoria al cristianismo? ¿A poco no son la base del edificio? Vean el entusiasmo levantado por figuras como la Madre Teresa, L'ábbe Pierre, Pierre Ceyrac en la India y otros menos conocidos. ¿No sigue el cristianismo engendrando día tras día grupos de fraternidad? En el siglo XIX la Iglesia se renovó. Teresa de Lisieux, muerta en 1897, dio un impulso permanente a la espiritualidad del siglo XX por su audacia y loca confianza en el Dios amor. Sabios filósofos y teólogos buscan inspiración en sus escritos, después de que lo hizo la muchedumbre de gente sencilla. Es cierto, pero ¿qué tal si el amor cristiano debe ensancharse, fundarse de nuevo para tomar en cuenta el papel de la libertad? ¿Si el amor de la caridad predicado por el cristianismo es —como lo decía Pierre Teilhard de Chardin— demasiado estrecho en sus formas históricas para animar la vida, ya no de una minoría sino de una civilización? Octavio Paz subrayaba en la *Llama doble* que el amor supone la noción de persona y él veía esa noción en declive. Entonces ¿hay que reconstruir la noción de persona?

El espíritu oscila entre el pesimismo frente a lo que se borra y el optimismo frente a lo que surge. El catolicismo necesitaría, más que un concilio, una verdadera revolución mental, una mutación espiritual e intelectual que insista sobre la inalienable responsabilidad espiritual del individuo religioso, que debe asumirse “como un protestante”, para lograr recuperar la herencia en un contexto nuevo. No parece próxima esa revolución mental por la sencilla razón de que el espíritu del tiempo lleva al abandono de la religión o al conservadurismo religioso. Sin embargo, quien pretenda reconstruir la noción de persona

tendrá que plantearse primero y sin rodeo la pregunta: “¿qué significa ser católico?” Ni Jacques Maritain, filósofo y teólogo laico, ni Emmanuel Mounier, el fundador de la revista *Esprit* y promotor del personalismo en los años cincuenta, han podido realizar esa tarea que le toca a la generación presente. Institucionalmente, la actitud abierta o desconfiada de las iglesias ortodoxas y protestantes frente a su hermana romana dependerá de la seriedad con la que se intentara ese cuestionamiento católico, evitado desde hace mil años y ahora inevitable. Si hoy no se da, el camino quedará cerrado para el cristianismo.

III. EL CRISTIANISMO COMO EXPERIENCIA ESPIRITUAL

¿Cómo esbozar el retrato de ese catolicismo renovado que se dibuja desde hace veinte años, y que según una intuición de Montesquieu será un catolicismo que se hará protestante antes de volverse de nuevo católico?

Es probable que el cristianismo esté en la víspera de redefinirse como un *itinerario* en el sentido de Simon Weil, como una “trascendencia en movimiento”. Así empezó: como la vía. Hoy regresa a sus principios, lo que implica una disposición y una redistribución radicalmente nueva de sus elementos constitutivos. Los elementos no cambian, la disposición sí. Hay un símbolo que fascina a los medios de comunicación: los bautizos de adultos en la noche de Pascua, de hombres y mujeres venidos de una tierra extranjera, a través de largos itinerarios de por lo menos diez años, hasta un cristianismo vivido como experiencia espiritual.

IV. INTERROGACIÓN SOBRE LOS FUNDAMENTOS

Los monumentos de la cultura y de la teología no impresionan más; las grandes ideologías del siglo se esfumaron; los fundamentos religiosos quedaron al descubierto. El pensamiento religioso está obligado a examinarlos. Hace cincuenta años que lo hace. Hay pocas obras terminadas, pero muchas emprendidas. Ahí están las Escrituras bíblicas, algo cubiertas por el dogma en el catolicismo, ahora leídas por los creyentes. Aprenden a leerlas, tomando en cuenta el “género literario”, católicos y protestantes juntos. Las lecturas judía y cristiana se

estimulan mutuamente. Esa nueva prioridad en el pensamiento católico permite relativizar preguntas que había tomado, en el transcurso de la historia, dimensiones desmedidas: la predestinación, el pesimismo agustiniano, la evaluación negativa de la sexualidad. Se prefiere la exégesis a la teología porque trabaja directamente sobre el material primitivo de la tradición que da lugar, después, a todas la interpretaciones.

V. SENTIDO Y FILOSOFÍA

El cristianismo vive un desafío para proporcionar un esfuerzo filosófico, es decir útil para todos, que acciona la condición humana. Francia ha tenido grandes filósofos cristianos como Maurice Blondel, Gabriel Marcel o Jacques Maritain. Han sido desplazados en los años sesenta por el marxismo, el psicoanálisis, el nietzschionismo de Michel Foucault y Gilles Deleuze. Es cierto que varios filósofos actuales se interesan por el cristianismo: Jacques Derrida, Luc Ferry, André Comte-Sponville, estos dos últimos son autores de un libro para el gran público, *La Sagesse des Modernes*, cuyo solo título es un programa. Pero, ¿un filósofo pensando como cristiano es capaz de plantear las preguntas de la condición humana?, ¿capaz de aclararlas y de llegar a un público amplio? Es el punto esencial. Ya ha surgido alguien y, últimamente, se hace escuchar: Paul Ricoeur, uno de los compañeros de la revista *Esprit* y de confesión protestante. Perteneció a la tradición de la filosofía hermenéutica (Hans-George Gadamer) que prolonga y ensancha la fenomenología; funda una ética de la acción sobre la regla de oro (“no hagas al otro lo que no quieres que te hagan”), sondea lo inexplorado de la cultura, el mal, la memoria, el olvido, y concibe el relato como algo capaz de curar nuestras heridas y nuestros males. Además abre muchos caminos entre la hermenéutica filosófica y la bíblica, renovando la lectura de las Escrituras con una labor literaria considerable, revirtiendo nuestro movimiento espontáneo frente el texto religioso: “Pensamos demasiado en una voluntad que se somete y demasiado poco en una imaginación que se abre. El Éxodo y la Resurrección se abren a nuestra imaginación”, escribe en *Du Texte a l’action* (París, Seuil, 1986, pp. 130-133).

VI. EL DIÁLOGO ENTRE LAS RELIGIONES

Desde hace unos veinte años el diálogo religioso ha tomado una dimensión muy novedosa. Se modifica el concepto mismo de verdad religiosa cuando creyentes de diversas religiones aceptan confrontar su experiencia. No es excepcional ver a un cristiano, incluso tradicional, ayudado en su vida religiosa por el contacto prolongado con el budismo, que le enseña, sin sincretismo, algo que el cristianismo desarrolló menos. Como por ejemplo el papel del cuerpo en la oración o el trabajo sobre sí mismo. El horizonte se abre y monjes o pastores protestantes son los pioneros de esos contactos. El encuentro de Asís en 1986 estimuló diálogos tan nuevos como audaces, así como el diálogo interreligioso de monjes, como monjes, es decir gambusinos de Dios, con todos los que lo desean, cualquiera que sean su estado y su religión. El diálogo así concebido intenta transformarse en experiencia religiosa.

VII. LA RELACIÓN CON EL JUDAÍSMO

La mayor modificación religiosa ocurrida en Europa desde la segunda guerra mundial afecta a la relación entre cristianismo y judaísmo. Es inútil volver sobre los efectos del antisemitismo en Francia y Alemania a principios del siglo XX; en Francia sigue siendo la primera obsesión de la cultura. La Catástrofe (Shoah) descarriló al pensamiento cristiano. Es prácticamente nuevo el camino que se abre con la conciencia de que el judaísmo es la raíz del cristianismo. Tan temprano como en 1945 empezaron su labor profunda varias formas de amistad entre judíos y cristianos pero apenas hace unos veinte años se ha instalado una verdadera familiaridad entre los antiguos adversarios. El conocimiento mutuo y una acción común se desarrollan. Puede aparecer como un poco asimétrica. Es cierto, en teoría, que el judaísmo no tiene por qué interesarse en el cristianismo, pero de hecho los judíos no temen interesarse en Jesús y en Pablo. El libro de Gérard Israel *La question chrétienne: une pensée juive du christianisme* (París, Payot, 1999) manifiesta la prueba de dicho interés por el cristianismo en su conjunto. El cristianismo, derivado del judaísmo, descansa sobre el “primer testamento”. En esa nueva relación “lo más importante —escribe

el filósofo judío Emmanuel Levinas—, es que los mensajes del Antiguo Testamento se toman cada día más en serio en el seno del cristianismo”. La práctica y el pensamiento cristiano honran de nuevo al Antiguo Testamento, observan la lectura judía en las Escrituras, toman en cuenta el pensar judío. La noción de *cumplimiento* en Cristo tiene forzosamente que ser pensada de nuevo por los cristianos, tan pronto como dejen de estimar que el judaísmo “caducó”, cuando reconozcan su legitimidad. Puede que sea esa la pregunta central planteada a la teología cristiana.

VIII. ¿CUÁLES SON LAS FORMAS DE ESAS EXPERIENCIAS ESPIRITUALES?

Son frágiles, porque las parroquias no han sido concebidas para tal tarea. La red de 36 mil parroquias que dibujaba el paisaje en la Francia rural de pueblos y rancherías con el campanario en el centro de cada comunidad, se está desmantelando por la falta de sacerdotes y de parroquianos. Según el arzobispo George Gilson el agrupamiento acelerado de las viejas parroquias

supone la creación de nuevas comunidades atractivas y diversas, la reunión de los cristianos más activos para compartir la palabra de Dios, responder al llamado de la caridad y de la misión evangélica. Mi propuesta es crear focos de cincuenta a cien adultos que se reúnen cinco domingos al año, durante cinco horas. No para seleccionar una súper élite sino para abrir una vía que lleve a una parte ahora minoritaria de la población a nutrirse espiritualmente y a intercambiar libremente, como las primeras comunidades cristianas (*Le Monde*, 11 de enero del 2000).

En unos años pasamos del principio del cristianismo como autoridad al principio del cristianismo como libertad de apertura a los mundos exteriores. Tal revolución, al demoler usos y costumbres seculares necesita, para realizarse, lo que los historiadores llaman la larga duración. Exige una calidad excepcional de fe, esperanza, amor, virtudes teologales que se afianzan en la cultura sólo si se vuelven cultivo de virtudes, es decir, fuerzas plenamente humanas. Creo que una revolución o una reforma religiosa tiene que ser apoyada por una revolución intelectual, por un cambio en el modo de pensar. Por lo tanto el cristianismo depende de la existencia de movimientos intelectuales que lo rebasan. 