

ÁNGEL CORDOVILLA PÉREZ *

**EUROPA Y EL CRISTIANISMO.
LA VISIÓN DE EUROPA
EN LA TEOLOGÍA DE K. RAHNER
Y H. URS VON BALTHASAR ****

Fecha de recepción: febrero 2005.

Fecha de aceptación y versión final: marzo 2005.

RESUMEN: Rahner y Balthasar, cada uno a su modo, han reflexionado sobre Europa y su relación con el cristianismo. El segundo nos ha dejado su idea de Europa a través de su labor editorial. El primero nos ha dejado una comprensión de Europa explícita, desarrollada a partir de una filosofía y una teología de la historia. Balthasar nos invita a una mirada en extensión sobre Europa; Rahner, a penetrar en profundidad en su realidad.

PALABRAS CLAVE: Karl Rahner, Europa, Balthasar, historia, cristianismo.

*The idea of Europe in the theology of K. Rahner
and H. Urs von Balthasar*

ABSTRACT: Rahner and Balthasar, have each reflected in different ways on Europe and especially on its relationship with Christianity. The former left us his idea of Euro-

* Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid; acordovilla@teo.upco.es

** Este artículo es una reelaboración de la conferencia que pronuncié en la Escuela de Teología, «Karl Rahner-Hans Urs von Balthasar», de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, patrocinada por el Colegio Libre de Eméritos. El tema general de estudio fue: *Dios, religión e iglesias en las Constituciones Europeas* (2-6 de agosto de 2004).

pe and the Christian Mission through his work as editor. The latter left us an explicit understanding about the reality of Europe developed from a philosophy and theology of history. Balthasar invites us to have a wide look over Europe; Rahner, to go into its reality in depth.

KEY WORDS: Karl Rahner, Europe, Balthasar, history, Christianity.

INTRODUCCIÓN: EUROPA COMO REALIDAD VIVIDA ANTES QUE PENSADA

Pensar Europa desde un punto de vista teológico es un deber del teólogo. Por amor y respeto a la historia de los hombres y por fidelidad a la providencia de Dios. Desde que Europa (en sentido moderno) surgiera como proyecto y realidad gracias a la genialidad y altruismo de sus fundadores (y de las naciones que ellos representaban), filósofos y teólogos han acompañado y alentado con su reflexión y mirada crítica el crecimiento y la consolidación de esta realidad¹. Entre esos teólogos se encuentran Hans Urs von Balthasar y Karl Rahner. Ambos han reflexionado sobre Europa y especialmente sobre su relación con el cristianismo, aunque lo han hecho de forma desigual. El primero nos ha dejado su idea de Europa y de la misión del cristianismo en él a través de su tarea de editor, por tanto, de una forma indirecta. Su idea central es que la reconstrucción intelectual y espiritual de este continente ha de realizarse con una gran amplitud de horizontes que recoja el vasto mundo que a lo largo de la historia ha ido confluyendo en Europa. Una mirada en *extensión*. El segundo nos ha dejado una reflexión explícita sobre la realidad de Europa desarrollada desde una filosofía y teología de la historia. Si el movimiento al que nos invita Balthasar es hacia la extensión, Rahner nos invita a la *hondura* en la mirada hacia la realidad de Europa.

Sin embargo, antes de afrontar su reflexión teórica sobre Europa y el cristianismo, creo que es necesario tener en cuenta que, por lo que a este tema se refiere, lo más interesante que nos han ofrecido ambos autores no está tanto en lo que han reflexionado en su teología de forma explíci-

¹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Europa y el cristianismo. Reciprocidad de su destino en los siglos XIX y XX», en: *Historia, hombres, Dios*, Madrid 2005, 85-116. A pesar de que el contexto ha cambiado, sigue siendo necesaria la lectura de R. GUARDINI, «Europa, tarea y realidad», *Obras I*, Madrid 1981, 13-27.

ta, sino en la manera en la que han vivido y realizado Europa mediante su labor eclesial y cultural. Para los dos teólogos, Europa es una *realidad vivida antes que una idea pensada*. Tanto el autor suizo como el alemán han acompañado la andadura de Europa a través del siglo xx, uno de los más dramáticos de su historia. Viven como niños la I Guerra Mundial. Reciben su vocación apostólica según la forma de Ignacio de Loyola y su formación teológica fundamental en el período de entre guerras, y comienzan su misión apostólica e intelectual al inicio de la II Guerra Mundial².

Ninguno de los dos tuvo una posición explícita y pública frente al régimen nazi, ni frente a la II Guerra Mundial. Aunque esto no significa que esta situación dramática que les tocó vivir no fuera significativa para su labor teológica³. Más bien sus intereses estuvieron centrados en la reconstrucción espiritual de Europa (en el sentido amplio del alemán *geistliche*) desde 1940 en adelante. Antes que naciera la unidad de Europa desde el punto de vista de la economía y la política, ya nuestros dos autores eran conscientes de que había que colocar las bases para esa reconstrucción espiritual como fundamento real de la unión económica y política. En un momento en que Europa estuvo amenazada por un nacionalismo radical, los dos jesuitas entendieron que tenían que ser fieles a Europa, abriendo sus fronteras a toda su amplia herencia cultural y espiritual. El trabajo concreto de Rahner y Balthasar se dirigió, por tanto, hacia el *fundamento* espiritual de esa Europa acrisolado a lo largo de los siglos, y hacia la diversidad y *amplitud* de horizontes que, fusionándose, la han ido configurando. En una palabra: una mirada a la hondura y hacia la anchura.

I. EUROPA SE CONSTRUYE CON LIBROS: LA TAREA DE H. URS VON BALTHASAR

El lema de la feria del libro en Madrid (2004) fue «Europa también se construye con libros». Esto mismo fue lo que intuyó von Balthasar cuan-

² Cf. K. H. NEUFELD, *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Freiburg 1994; E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Roma 1991.

³ A veces las obras que parecen que no tienen nada que ver con la situación histórica en la que se vive, son las que sostienen y alimentan a los que especialmente las tienen que padecer. El filósofo jesuita E. CORETH comenta lo que significó para su vida la lectura de la obra de Rahner *Höres de Wortes* mientras estaba en el frente ruso durante la II Guerra Mundial. *Philosophischen Grundlagen der Theologie Karl Rahners: Stimmen der Zeit* 212 (1994) 525-536.

do en 1940 asume la dirección de la *Europäische Reihe* de la *Sammlung Klosterberg* de la editorial *Benno Schwabe* en Basilea⁴. Una colección con una clara proyección europeísta y cuyo objetivo consistía en «recoger las piedras miliare para una Europa espiritual, en una disposición cristiana absolutamente abierta, que desde Sófocles y Platón hasta Goethe, Novalis y Nerval, Claudel y Buber, Huizinga y Carl J. Burckhardt busque reunir mucho de lo que hay de afirmación en el sentido último»⁵. Balthasar aparece como constructor de una Europa espiritual en los años oscuros de la II Guerra Mundial. A la barbarie nazista responde con la gran tradición humanista de Europa y la participación en su reconstrucción espiritual. Para realizar este proyecto va a elaborar y a editar una serie de antología de textos de autores tan diversos como Sófocles, Platón, Ireneo, Agustín, Brentano, Novalis, Goethe, Nietzsche, Schumann, Puschkin, Huizinga, Pestalozzi, Strinberg, Bergengrün, Nerval, Claudel, Buber, Burckhardt, entre otros. Esta apertura de horizontes desde la que inicia este proyecto espiritual europeo puede verse claramente corroborado por el hecho, hoy conocido, de la estrecha colaboración y el impulso que recibió de Konrad Farner, un marxista convencido miembro del partido comunista suizo.

En este mismo sentido de reconstrucción espiritual de Europa se expresa Balthasar en el prólogo que escribe al libro *Vier Predigten über das Abendland* del filósofo E. Przywara escrito en 1948, tres años después de la catástrofe, del colapso o de la debacle (*Zusammenbruch*) que significó la II Guerra Mundial. Según el autor suizo, como para el autor del libro anteriormente citado, la situación de posguerra no debe conducir a los cristianos al desanimo, a la desconfianza y a la vuelta sobre ellos mismos, como si su testimonio cristiano pudiera reducirse a conservar su propia vida como si se tratara de un paquete que hay que atar para que no se descomponga. Todo lo contrario. Este es un momento en que el testimonio cristiano tiene que convertirse en una atrevida e inteligente planificación espiritual de un cristianismo del futuro que se dirija, no tanto

⁴ En la colección *Klosterberg Sammlung* (1942-1952) publicada en la editorial *Benno Schwabe* y que comprende 51 volúmenes. Cf. M. LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger. Fünf Studien zu seinen Sammlungen (1942-1967)*, Würzburg 2002, 11-58.

⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Zu seinem Werk*, Einsiedeln 2000, 43. En esta misma colección, y como signo eminente de esa máxima apertura solicitada, Balthasar (bajo el pseudónimo Hans Wermer) publicó una antología de textos de Nietzsche en tres volúmenes.

a las parroquias y a las propios fronteras nacionales, sino a Europa y al mundo⁶:

«En un tiempo como este, el testimonio cristiano no puede reducirse a atar y encordelar el paquete de la vida, sino que más bien se refiere a un consciente y atrevido proyecto espiritual de una cristiandad del futuro, de una cristiandad que no sólo se oriente a las parroquias y al propio país, sino que tiene que dirigirse a Europa y al mundo»⁷.

En un momento de crisis radical para la conciencia europea como fue la posguerra, Balthasar apuesta más que por la participación activa y directa en política o en la praxis social que busca transformar la sociedad de forma inmediata, por un proyecto intelectual y espiritual de largo alcance, que ensanche su perspectiva y se alimente de lo mejor y más amplio que existe en la historia que le ha precedido. Junto a esto afirma con igual claridad que este proyecto no se dirige a un círculo cerrado y privado, sino a Europa y el mundo. Un proyecto que implica una mirada a la tradición espiritual de Europa, no para repetir o mirar al pasado, sino para poder mirar al futuro con seguridad y esperanza.

II. EUROPA, DON DE DIOS Y REALIDAD HISTÓRICA: LA REFLEXIÓN DE K. RAHNER

Rahner ha sido más explícito a la hora de reflexionar sobre Europa. El autor alemán nos ha dejado dos artículos en los que nos muestra su pecu-

⁶ Este programa de un cristianismo abierto al mundo lo desarrollará en su libro *Schleifung der Bastionen*, Einsiedeln 1952, completado después con su otro libro programático *Solo el amor es digno de fe*. El primero ofrece el movimiento de salida (diástole), el segundo el movimiento de retorno al centro (sístole). Dos movimientos inseparables.

⁷ H. U. VON BALTHASAR, «Geleitwort», en: E. PRZYWARA, *Vier Predigten über das Abendland*, Einsiedeln 1948, 8. Hay que notar que el libro lleva como subtítulo las palabras del Apocalipsis 21,5: «Mira, todo lo hago nuevo», inspiradas a su vez en Is 43,19. En tiempos de hundimiento y de catástrofe, aparece en todo su esplendor la palabra del Señor que proclama la novedad de todas las cosas. Przywara profundizará estas cuatro meditaciones sobre Europa con el libro *Logos. Abendland. Reich. Commercium*, Dusseldorf 1963. Cuatro estudios unificados en torno a la categoría de *Commercium*, entendida en sentido patrístico litúrgico.

liar lectura de la relación entre Europa y el cristianismo. La primera es la voz *Abendland* (Occidente) escrita en 1957 para la segunda edición del *Lexikon für Theologie und Kirche*⁸. La segunda lleva el título «Die Frage nach der Zukunft Europas», escrita en 1983, en un volumen colectivo coeditado con el Card. König titulado *Europa. Horizont der Hoffnung*⁹.

1. SOBRE LA TEOLOGÍA DE «OCCIDENTE»

La primera aportación, *Sobre la teología de «Occidente»*, es una reflexión breve y profunda sobre el sentido de Europa y Occidente desde el punto de vista de la teología y de la historia concreta del cristianismo. En realidad se trata de articular la relación entre Occidente y Europa desde un punto de vista teológico. Con el término *Abendland*, la tierra donde se pone el sol, se nombró originalmente Europa, en oposición a *Morgenland*, término que se utilizó para nombrar a los países del Oriente próximo. Hoy esta expresión tiene un significado más cultural que geográfico, señalando el espacio regido y dominado por eso que llamamos (sin saber muy bien qué significa) cultura occidental. El primero en utilizar esta expresión aplicándola a Occidente fue Caspar Hedios en 1529, probablemente influenciado por la traducción de la Biblia que hizo Lutero de Mt 2,1¹⁰.

Para Rahner Occidente y Europa de hecho han coincidido y en este sentido son términos intercambiables. Sin embargo, no son estrictamente equivalentes. Europa es esa región geográfica configurada históricamente por diversas culturas, que en su encuentro con el cristianismo ha hecho surgir una nueva manera de comprender el mundo y de relacionarse con él (civilización y cultura occidental) y, a su vez, ha sido un vehículo providencial para la universalización del cristianismo. Sin embargo, al final de este artículo deja abierta la posibilidad de que ambos conceptos puedan irse separando en el futuro:

«Esta Europa puede ser más o menos occidental, es decir, conservar o traicionar su misión mundana y cristiana (una cultura occidental para el mundo) y su tarea cristiana para su salvación y la salvación del mundo (...). Aquello que en esta perspectiva puede permanecer

⁸ «Zur Theologie des Abendlandes», *Lexikon für Theologie und Kirche* 1, en: *Enzyklopädische Theologie, Sämtliche Werke* 17/1, Freiburg-Zurich-Wien 2002, 87-90.

⁹ He seguido la edición publicada en los *Schriften zur Theologie* 16, Freiburg 1984, 63-90.

¹⁰ O. KÖHLER, *Occidente: Sacramentum Mundi* 4, 948-957; aquí 950.

sobre Occidente para el Occidente es Europa, aquello por lo que todavía puede significar algo más, si quiere, que una mera unión económica o una tierra de nadie entre los reales bloques de poder de la historia planetaria unificada»¹¹.

2. EUROPA COMO CORPORALIDAD DE LA GRACIA Y CONCRECIÓN DEL CRISTIANISMO

El artículo tiene tres partes. La primera es el punto de partida teológico; en segundo lugar realiza una enumeración de las estructuras esenciales de ese *espacio vital* (*Daseinsraum*) del cristianismo que es la cultura europea, desde la esencia del cristianismo y desde su figura histórico concreta; y, por último, una definición conceptual de Occidente.

El *punto de partida teológico* es una afirmación evidente, pero que olvidamos con frecuencia: ser cristiano es una llamada libre y gratuita de Dios y no una realidad que dependa de la acción humana, como si pudiera ser sin más producida por el hombre. En este sentido el cristianismo no depende de ninguna cultura ni de la historia de ningún pueblo¹². Sin embargo, y afirmado simultáneamente, tenemos que decir que el cristianismo tiene una verdadera corporalidad (*Leiblichkeit*) y una concreción histórica (*Greifbarkeit*) que va más allá de la corporalidad y concreción ofrecida por la Iglesia. La misma Iglesia tiene que contar para su propia concreción y realización histórica con unos presupuestos históricos y un mundo circundante que o bien son dados a ella por medio de la providencia de Dios, o creados por ella misma. Esta *corporalidad de la gracia y concreción histórica del cristianismo* es lo que para Rahner significa esencialmente Europa. Europa es una cultura comprendida como dimensión histórica y concreta del cristianismo, una dimensión histórica que puede ser entendida tanto como presupuesto o condición de posibilidad del cristianismo (en este sentido Europa es condición de posibilidad del cristianismo), como, a su vez, fruto de él (en este sentido el cristianismo es matriz y raíz de Europa). Junto a la corporalidad de la gracia dada en la Iglesia y en los sacramentos¹³, habría que colocar a

¹¹ K. RAHNER, *Zur Theologie des Abendlandes*: Sämtliche Werke 17/1, 90.

¹² En este sentido son célebres las palabras de Pío XII al obispo de Augsburgo, 27 de junio de 1955.

¹³ K. RAHNER, *Leiblichkeit der Gnade*. Sämtliche Werke 18, Freiburg-Zurich-Wien 2002.

Europa como espacio vital del cristianismo en esta triple función: *a)* como cultura precedente, que actuando como presupuesto y condición de posibilidad querida por Dios, hace posible el cristianismo como realidad histórica; *b)* como ámbito que al acoger esa realidad nueva que surge en su seno queda radicalmente trastocada; *c)* como espacio vital que se convertirá en un instrumento y mediación providencial para la universalización del cristianismo en el mundo.

Esta relación entre cristianismo y Europa como punto de partida para elaborar una teología de Occidente, hay que entenderla a la luz y como prolongación de la comprensión de Rahner sobre la relación entre naturaleza y gracia, mundo e iglesia, estado e iglesia, razón y fe. Para el autor de Friburgo, según se comprenda la relación dialéctica entre estos cuatro pares de conceptos, así se entenderá también la relación entre el cristianismo y Europa. Una relación que se da en la diferencia y en la que ambas realidades se presuponen mutuamente, siendo una para la otra su propia condición de posibilidad. La problemática del concepto *Abendland* tiene que ser reconducida a la problemática más general de la relación entre naturaleza y gracia. En Rahner esta relación puede comprenderse de la siguiente manera. El punto de partida es la voluntad de Dios de comunicarse a sí mismo. Para realizar este deseo, ejecuta un proyecto, que implica la creación de un mundo o naturaleza como destinatario futuro de esa comunicación. Pero Dios lo realiza de tal manera que piensa en su comunicación no desde fuera de esa creación, sino que la piensa desde dentro de ella misma, siendo así no sólo la destinataria de esa comunicación, sino la gramática (condición de posibilidad) por la cual Dios mismo se va a decir y a dar a la criatura. En este sentido Dios se crea su propia condición de posibilidad, para después comunicarse. Pero esa gramática o condición de posibilidad no impone o reduce a Dios su capacidad, forma y el contenido de su comunicación, sino a la inversa. Es la creación como gramática la que está diseñada y realizada de tal manera que su ser más íntimo y su naturaleza consistan en ser cauce y expresión de su palabra y su revelación¹⁴.

De forma *análoga* (semejanza en la mayor desemejanza) hay que comprender la relación entre cristianismo y Occidente. Incluso profundizando en esta relación desde una teología de la historia, Rahner entiende Occi-

¹⁴ Cf. A. CORDOVILLA PÉREZ, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid 2004, 35-228.

dente (ese espacio vital ofrecido al cristianismo y creado a la vez por él mismo) como una realidad *necesaria (dei)* inscrita en la voluntad salvífica y universal de Dios sobre el mundo. Una necesidad que sitúa a Occidente como una realidad querida de antemano por Dios para realizar su proyecto de salvación, pero una realidad siempre amenazada en sus formas y realización concretas por la caída en el pecado. Es decir, una realidad también necesariamente ambigua.

Por esta razón, en la segunda parte del artículo, Rahner enumera las que serían las estructuras fundamentales del espacio vital del cristianismo y de la Iglesia contempladas desde dos puntos de vistas diferentes: desde la esencia del cristianismo y desde su figura histórica concreta.

Desde la *esencia del cristianismo* Rahner señala las siguientes características:

- a) Una cultura que está *abierta a lo nuevo e inesperado*, a lo que sucede como fruto de una historia libre. Una cultura histórica, verdaderamente histórica, que conserva los propios orígenes desde la anámnesis que hace presente el pasado recreándolo. Una cultura que no está instalada en la autosuficiencia complaciente del presente, sino que fiel al principio de tradición recibe el pasado para que sea asumido y aceptado en una apertura radical al futuro, siempre imprevisible. La memoria sobre el origen y las raíces no es sólo una mirada arqueológica sobre un pasado ya irreplicable, sino la capacidad del ser humano para abrirse al futuro, y especialmente al futuro absoluto, la capacidad para lo eterno¹⁵.
- b) Un espacio vital que ofrece un lugar para el *individuo y su decisión libre*, porque el individuo como sujeto tiene que decidirse en una fe única e insustituible. Un espacio vital en el que no debe darse ni un individualismo radical ni una absolutización de la sociedad, del estado o de los pueblos.
- c) Un espacio vital en el que gracias a la *diástasis y relación entre Iglesia y mundo*, entre religión y cultura, es posible una religión constituida esencialmente desde arriba por la acción libre de Dios (teológica) y orientada hacia el Reino de Dios que está siempre más allá de ella (escatológica).

¹⁵ Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1998, 371-373.

- d) Un espacio vital determinado por el *logos* (en oposición al puro mito), pero de un *logos* que en última instancia es la Palabra encarnada, que tiene que ver no sólo con la razón sino con el corazón y el amor. Europa no es sólo el ámbito donde se ha vivido la cultura de la inteligencia y de la razón, sino la cultura del corazón y de la misericordia. La cultura del humanismo del Encarnado¹⁶.
- e) Un espacio vital que por ser históricamente limitado se supera y se sobrepasa a sí mismo *hacia el mundo*, ya que el cristianismo quiere ser una religión de todos los pueblos y de todos los tiempos.

Por otro lado, desde su *figura histórico concreta*, Rahner señala que este espacio vital del cristianismo como presupuesto y a la vez creación del propio cristianismo está *mezclado* con aquello que se opone a lo cristiano, bien de una manera abierta o bien por una infidelidad vivida en el silencio. Por esta razón este espacio vital estará siempre amenazado por la *ambigüedad* y la *tentación* de la caída en el pecado. Aún así, este espacio vital puede ser considerado como un «es necesario» histórico salvífico (*dei*), es decir, una realidad que está inscrita en el plan salvífico de Dios, dado por su providencia a la historia de los hombres, y a la vez, se encuentra radicalmente amenazada por el pecado y marcada por una inherente ambigüedad. Aunque no podemos olvidar que esa posible negación sobre su propio ser y existencia de ese espacio vital, está realizado dentro de la afirmación y del «sí» definitivo de Dios al mundo.

Por último, Rahner nos ofrece una definición conceptual del concepto Occidente esbozada en tres puntos. *a)* Desde el punto de vista teológico, es el espacio cultural e histórico del cristianismo que Dios ha creado como condición de posibilidad orientado hacia él (como plenitud del tiempo) o que el propio cristianismo ha creado como su propia corporalidad histórica. *b)* Este Occidente está determinado por cada momento histórico y los sucesivos encuentros con diferentes culturas, a la vez que se diferencia de otras creaciones culturales. *c)* Occidente es, por un lado, una dimensión permanente y, por otro, una dimensión que tiene que superarse en el espacio vital de la Iglesia mundial, ya que, en cierta medida, tiende a identificarse con el creciente desarrollo de este espacio vital en la humanidad en general.

¹⁶ Cf. J. RATZINGER, *Christlicher Glaube und Europa*, München 1992.

3. EUROPA, HORIZONTES DE ESPERANZA

La *segunda* reflexión de Rahner, *La cuestión por el futuro de Europa*, forma parte de un libro que lleva por título *Europa. Horizontes de esperanza*¹⁷. El libro quiere expresar el convencimiento de que Europa, aun cuando no va a tener el mismo rol en el mundo que tuvo durante los siglos pasados, tendrá un gran significado y una específica e importante misión para sí misma y para el resto de la gran familia humana¹⁸.

El artículo de Rahner es el que abre la serie de participaciones. Su artículo es el marco formal en el cual se sitúan las otras diez intervenciones¹⁹. El mismo título de su artículo nos pone claramente en la perspectiva en la que Rahner se plantea la realidad de Europa: como *pregunta* y como pregunta por su *futuro*. Ya he comentado que está escrito en 1983, pero veinte años después esta cuestión no ha perdido actualidad. Es una pregunta que todavía no ha sido respondida. Tenemos un mercado común, unas instituciones europeas, una constitución que tiene que ratificarse por cada uno de los países miembros, pero en el fondo nos seguimos preguntando si Europa seguirá y permanecerá en el futuro siendo Europa²⁰. Es decir, *qué* es aquello de Occidente que permanecerá para Occidente y, desde él, para el resto del mundo.

4. RAHNER ANTE UN EUROESCEPTICISMO RADICAL

En primer lugar, Rahner afronta la pregunta sobre Europa desde las dificultades que pudiera plantear un euroescepticismo radical. Un escepticismo que afecta no sólo a la posibilidad de que Europa tenga un futuro, sino sobre todo a su misma realidad, a su misma posibilidad de ser. ¿Europa es una realidad sobre la que podemos hablar, pensar y pregun-

¹⁷ K. RAHNER, «Die Frage nach der Zukunft Europas», en F. KÖNIG - K. RAHNER, *Europa. Horizont der Hoffnung*, Wien-Köln 1983, 11-34; publicado después en *Schriften zur Theologie* 16, 63-90, con títulos orientadores.

¹⁸ Íd., «Vorwort», en: F. KÖNIG - K. RAHNER, *Europa. Horizont der Hoffnung*, 7.

¹⁹ Los autores colaboradores en el volumen son: F. König, J. Ratzinger, L. Kolakowsky, Th. Schneider, H. Bürkle, H. Maier, R. Weizsäcker, H. G. Gadamer.

²⁰ En una viñeta del Roto de *El País* del 1 de junio de 2004, está pintado un billete de 50 euros que exclama: «¡Por el momento, Europa soy yo!» Desgraciadamente esta es la impresión generalizada que todavía hoy existe sobre Europa y su nuevo proyecto.

tarnos? O por el contrario, ¿es un espejismo que en última instancia se nos difumina delante de los ojos, ya sea en la suma de destinos particulares, o en la identificación con la historia de la humanidad?

«El hombre escéptico se preguntará si el término Europa no trata de definir un objeto que a una consideración atenta se disuelve delante de los ojos. Ya sea en el destino particular de los individuos o en el conjunto de causas y efectos que es idéntico o se va lentamente identificando con toda la historia de la humanidad»²¹.

Si esto es así, da la impresión de que la pregunta por Europa es una cuestión oscura en sí misma, con anterioridad a todas las experiencias escépticas particulares de nuestros días y que, por tanto, no tiene sentido ni siquiera plantearse.

Rahner va a contestar a estas cuestiones desde una filosofía y teología de la historia, tratando de argumentar, en primer lugar, que Europa es una realidad, y, en segundo lugar, que es una realidad que tiene futuro. Pero para entender bien sus argumentos tenemos que mencionar brevemente su antropología y teoría del conocimiento. Para Rahner, siempre que el ser humano se hace una pregunta, tenemos que tener en cuenta que ese sujeto no sólo se hace una pregunta sobre algo particular, sino que en esa cuestión particular se está preguntando el hombre entero (implicado enteramente) y su pregunta, en última instancia, es una pregunta por la totalidad de la realidad. Y como toda pregunta es pregunta del hombre entero y por la totalidad, las preguntas también presuponen de antemano una comprensión de la realidad como totalidad. Para Rahner las preguntas son realizadas e incluso respondidas en ese marco o precomprensión. Esto nos interesa porque para Rahner la pregunta por la realidad de Europa es una pregunta que le corresponde no a la economía, a la sociología, a la geografía o a la politología sino a una antropología metafísica y a una antropología de la fe²². Preguntarse por Europa no es una pregunta que el ser humano se hace dentro de un sistema de coordenadas, sino que es una pregunta al sistema de coordenadas como tal. La pregunta por Europa es la pregunta por la totalidad de la realidad. Por nuestra comprensión de la realidad como un todo. Y la respuesta no depende sólo de una teoría abstracta y racional, sino que en ella están implicadas la libre decisión del sujeto (libertad), sus creencias más profundas (confesión de

²¹ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* 16, 64.

²² Cf. Íd., *Schriften zur Theologie* 16, 65-66.

la fe) y las realizaciones concretas que ese sujeto ha realizado y realiza en la historia (praxis). Las clarividencias y certezas últimas no se alcanzan exclusivamente en el conocimiento que aportan las ciencias abstractas y exactas, sino en el conocimiento que implica e integra las decisiones existenciales. Por tanto, la pregunta por la visión o comprensión de Europa no puede contestarse con una mirada histórica y arqueológica hacia el pasado, por muy glorioso que sea, sino que nuestra respuesta está condicionada por lo que queremos que sea o siga siendo, por la comprensión última que tengamos de la realidad y las realizaciones concretas que en ella y por ella hacemos.

5. EUROPA COMO REALIDAD

Frente al escepticismo radical que niega en el fondo la existencia de Europa como realidad consistente y real, Rahner afirma que Europa es una *realidad* y, por lo tanto, es legítimo preguntarse por su presente y por su futuro. Pero, ¿qué es lo que Rahner quiere decir cuando habla de Europa como una *realidad*?

Análogamente a como la metafísica y la teología afirma de un individuo que posee un valor absoluto y un significado permanente en su esencia y en la historia de su libertad y que presentará de una manera definitivamente válida a sí mismo y el resultado de su propia historia ante Dios, lo mismo podemos pensar de las *individualidades colectivas*²³. Si Europa es verdaderamente una realidad, significa que en cuanto unidad o individualidad colectiva posee también una validez definitiva en la historia y ante Dios.

Esta reflexión está fundada en dos argumentos. El primero es el de una *ontología existencial* del ser humano. El hombre está constituido por dos dimensiones fundamentales irreductibles: la individualidad y la singularidad, por un lado, y la dimensión social y la relación, por otro. Y ambas en una radical unidad sin disolver la diferencia. Diferencia y unidad que Rahner funda en el misterio trinitario. La historia de la antropología es la sucesión de las diferentes acentuaciones de uno de esos dos polos que constituyen al ser humano. Pues bien, si el ser humano y la historia de su libertad tienen un peso y valor absoluto, esta dignidad y sig-

²³ Benigno Pendás ha utilizado la expresión «sujeto global» para referirse a Europa, en la «Tercera» de *ABC* (20 de julio de 2004).

nificación permanente deben ser válidas también para su dimensión social y las realidades colectivas de ella derivadas.

El segundo es la *teología de la historia* esbozada en la Sagrada Escritura. Según Rahner en «la historia de la fe israelita la cuestión del significado eterno y único del individuo permanece en un segundo plano respecto al significado e importancia del pueblo ante Dios»²⁴. Incluso en el NT, que en cierta medida podemos decir que esta relación veterotestamentaria se invierte, no podemos renunciar a la perspectiva colectiva de la salvación en cuyo centro aparece el individuo. La teología veterotestamentaria permanece válida al reconocer que son los «pueblos» el sujeto de la historia de la salvación. Es imposible, por tanto, reducir la historia de la salvación dirigida a los pueblos a la historia de los individuos aislados. Incluso la plenitud escatológica se nombra en el NT y en la teología con expresiones que se refieren directamente a experiencias comunitarias y sociales tales como Reino de Dios y comunión de los santos²⁵. Las entidades colectivas de la historia entran y permanecen en cuanto tales en el resultado definitivo de la historia. Ésta no sólo consiste en un orden jerárquico de seres individuales, sino en una verdadera individualidad colectiva que está más allá del individualismo radical y el craso colectivismo.

6. EUROPA COMO REALIDAD HISTÓRICA: DON DE DIOS Y LIBERTAD HUMANA

¿Pertenece Europa, por tanto, a esas entidades colectivas de las cuales es posible reconocer un significado eterno y un valor permanente? Aclara Rahner que una respuesta positiva no significaría que Europa como realidad y entidad histórica, y no sólo geográfica, tuviera que permanecer siempre, y como entidad histórica digna de mención. La tesis de una relevancia eterna de Europa ante Dios y ante el resultado definitivo de la historia no implica automáticamente la convicción de que Europa sea destinada a ser *históricamente* importante como entidad histórica colectiva. Incluso si desapareciera puede seguir siendo una entidad histórica relevante para la historia y delante de Dios. Esa validez, para

²⁴ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* 16, 70.

²⁵ Este radical carácter social del cristianismo lo ha puesto de relieve de forma magistral H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma* (Paris 1937), Madrid 1988.

Rahner, no se encuentra en la forma concreta de Europa, sino en el *contenido* de su historia (aunque lógicamente forma y contenido no son fácilmente separables).

¿Dónde fundamenta Rahner este significado eterno de la historia de Europa? Para esto Rahner contempla dos posibilidades: *a)* en la relevancia y especificidad de su historia profana en sí misma y para toda la humanidad, y *b)* en su contribución propia a la historia de la fe y a la historia de la salvación. Nuestro autor se va a fijar más en esta segunda perspectiva. No porque excluya la significatividad de la historia profana, sino porque en la segunda posibilidad se manifiesta mejor la tesis que Rahner quiere defender.

7. EUROPA, DON DE DIOS

Aquí es donde nos encontramos nuevamente con la tesis de fondo de Rahner. Para él Europa «es una entidad histórico-salvífica en la unidad y a pesar de la diversidad de los pueblos, una entidad que presenta indudablemente una *analogía* con la naturaleza característica que la teología cristiana reconoce al pueblo de Israel»²⁶.

Hay que notar que Rahner no identifica a Israel y Europa, sino que subraya claramente que entre ambas realidades existe una analogía. Una analogía que entiende siguiendo el Concilio Lateranense IV y a uno de sus maestros E. Przywara²⁷, como semejanza en la mayor desemejanza, ya que el significado de Israel en la Alianza de Dios con la humanidad y en la historia de la salvación es único e irrepetible. El punto de partida de toda la teología de Rahner es la voluntad salvífica de Dios que es universal y eficaz. Esta origina el movimiento de comunicación de Dios mismo a la historia. Y esa comunicación se hace de tal manera que Dios, a través de su Hijo y el Espíritu, se convierte en la entelequia más profunda del mundo, para guiar a este desde dentro de él mismo a esta comunicación. Pero junto a esta voluntad salvífica universal y ese movimiento inmanente de la historia hacia Dios, Dios realiza esa comunicación en la historia concreta, preparándola a través de Israel, primero y de Europa después. Si Israel es la expresión de la particularidad, peculiaridad y unicidad de la historia de la salvación (la salvación viene de

²⁶ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* 16, 73.

²⁷ Cf. DH 806; E. PRZYWARA, *Analogia entis*, en: *Schriften* III, Einsiedeln 1932.

los judíos), Europa es la expresión de que en esa singularidad y sin renunciar a ella, la autocomunicación de Dios al mundo tiene una vocación universal y quiere llegar a todos los pueblos. Europa es la expresión de la universalidad de la autocomunicación de Dios. Sin embargo, ¿significaría esto que Europa debe desaparecer para ser de una forma más radical expresión de esa universalidad? No, porque la salvación siempre tiene una historia. Tiene una concreción, una expresividad y una corporalidad que necesariamente siempre la acompaña. A través de esa corporalidad histórica, eclesial y verbal que es Europa, otros pueblos han venido a la fe, de forma análoga como la salvación nos llegó a todos a través de Israel.

«Sin embargo, si a pesar de la voluntad salvífica universal de Dios que abraza el tiempo y el espacio entero, voluntad con la que Dios se hace a sí mismo en su autocomunicación la entelequia más íntima de todo el mundo y su fin último, existe una real historia de la salvación, entonces Europa ha tenido de hecho una función similar a la desarrollada por Israel en la historia de la salvación. La salvación del mundo y de toda su historia después de Jesús —partiendo de Israel— proviene de Europa»²⁸.

Esta función de Europa querida por Dios y realizada en la historia tiene ya una validez y significación permanentes. El misterioso texto de la carta a los Romanos 9-11, donde Pablo, desde una teología de la historia, habla del carácter irrevocable de los dones y de las promesas de Dios, así como del significado permanente de Israel en la historia de la salvación, es un nuevo punto de apoyo para Rahner para mantener su tesis sobre la voluntad salvífica de Dios sobre Europa y el sentido positivo que Europa ha tenido y tiene para la totalidad de la historia desde el punto de vista de la historia de la salvación y de la historia en general²⁹. Esta significatividad de Europa en la historia de la salvación incluye una relevancia y sentido en la historia de la humanidad y dentro de la historia profana. Entre sus contribuciones Rahner señala: *a)* el proceso de unificación que Europa ha realizado respecto a las historias particulares dispersas y separadas de los otros pueblos. Una unificación que ha acentuado el sentido de interdependencia y solidaridad: cada uno depende de todos y a la inversa; *b)* el progreso técnico racional, y *c)* los altos valores huma-

²⁸ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* 16, 74.

²⁹ Íd., 77.

nos para la sociedad y cultura humana: derechos universales, democracia, emancipación de la mujer; amor al prójimo, etc.

8. EUROPA, FRUTO DE LA HISTORIA DE LA LIBERTAD HUMANA

La significación y el valor permanente de Europa en la historia y ante Dios no sólo son fruto de la voluntad salvífica de Dios sobre Europa y sobre el mundo, sino también el resultado de una *historia de libertad*. Es el resultado de una historia de libertad de hombres concretos que la han hecho posible a pesar de la variedad de necesidades y constricciones. La historia concreta desarrollada en presente-pasado-futuro es una unidad indisoluble de necesidad y libertad. Sin embargo, la libertad no es sólo la ejecución formal de la razón, como si la praxis fuera la conclusión lógica de la teoría o lo pensado con anterioridad. La libertad y la acción humanas llevan en sí mismas el momento de la creatividad y el surgimiento de lo nuevo e imprevisible. Europa es el fruto de la historia de la libertad.

En este mismo sentido se ha pronunciado últimamente el jesuita francés Ed. Herr siguiendo al historiador Braudel, cuando comenta: «Se podría decir que la lucha por la libertad y las libertades es lo que caracteriza la herencia de Europa»³⁰. Prolongando las perspectivas teológicas tanto de Rahner como de Balthasar podemos decir que ahora Europa se encuentra en su momento más crítico, dentro de esa historia de la libertad, pues ya no se trata de una lucha o búsqueda de la *libertad de o respecto a* algún tipo de enajenación o esclavitud externa a la dignidad humana, sino de la libertad o liberación de no caer en la prometeica tentación de vivir en una libertad vacía, fundada sobre su propia finitud. Europa está ante la llamada de lo que la teología clásica llamó *libertas maior*, es decir, la libertad entendida como capacidad humana para la realización plena de la vida del hombre fundada en su ultimidad en la libertad infinita³¹.

³⁰ ED. HERR, *Essai sur l'héritage de l'Europe. Une lecture théologique*: Nouvelle Revue Théologique 126 (2004) 218-235. La propuesta de este autor me parece muy sugerente. Utilizando el dogma de Calcedonia comenta que Europa está ante dos tareas: a) en primer lugar unir aquello que en última instancia la historia ha roto: la libertad humana y la libertad divina, y b) distinguir aquello que tiende a confundir con bastante facilidad: lo humano y lo religioso; lo religioso y lo político.

³¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 2: El hombre en Dios*, Madrid 1992.

III. ¿OCASO O FUTURO DE EUROPA?

¿Europa debe asumir el don y la exigencia de seguir permaneciendo como tal en la historia de la humanidad o, por el contrario, debe asumir dignamente su ocaso y desaparecer? ¿Estamos ante el necesario ocaso de Europa (O. Spengler) o ante la posibilidad de un nuevo futuro para ella (Tonybee)?

Para Rahner esta pregunta no puede contestarse mediante conjeturas. El futuro es incierto. Pero esta incertidumbre no puede ser un argumento para el pesimismo y la derrota, sino la posibilidad «para decidirse libremente en un sentido que no es reconocido como imposible ya como punto de partida, de decidirse a vivir con la voluntad de no renunciar a Europa como tal en el futuro, sino de salvaguardar su especificidad en el futuro del mundo»³².

No obstante el cristiano, gracias a su teología de la historia, sabe con certeza que una parte de Europa permanecerá en su especificidad histórica, en cuanto que el cristianismo no desaparecerá de la historia y no podrá desaparecer. De la misma manera que ese cristianismo no puede renegar de su propio origen histórico (Israel), tampoco puede renunciar a su propia mediación histórica, otorgada providencialmente por Dios a la Iglesia y al mundo, a la vez que creada por él. Esa historia y tradición con la que cuenta tiene que ser asumida y realizada siempre de nuevo, y, en este sentido, el cristianismo no se identifica con Europa. El cristianismo del futuro, en realidad ya del presente, nos está ofreciendo otras formas diferentes de configuración de la fe y de expresividad la gracia, pero en la medida en que el cristianismo no es una filosofía ni una teoría sino una realidad que tiene y conserva una historia concreta, le pertenece ya como irrenunciable ese providencial *origen* judío y esa providencial *mediación* europea.

1. RETOS: ACEPTACIÓN DE SÍ MISMA Y MINORÍAS CREADORAS (J. RATZINGER)

Para ese futuro de Europa hay dos cosas esenciales que el Card. Ratzinger y la exhortación apostólica *Ecclesia in Europa* han puesto última-

³² K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* 16, 86.

mente de relieve³³. En primer lugar Europa tiene que aceptarse a sí misma. «Europa necesita un salto cualitativo en la toma de conciencia de su herencia espiritual... Europa que estás comenzando el tercer milenio, vuelve a encontrarte. Sé tu misma. Descubre tus orígenes. Aviva tus raíces»³⁴.

Europa tiene que aceptarse a sí misma, de forma crítica y humilde, matiza Ratzinger, en su historia y en su verdadera realidad. Y esto no a pesar de la conciencia creciente de multiculturalidad y respeto de la diversidad de otros pueblos y culturas, sino precisamente por esta nueva situación. Y ese aceptarse a sí misma se concreta en respetar y defender los pilares sobre los que ésta se asienta: *a)* la dignidad absoluta de la persona; *b)* el matrimonio y la familia como fundamento del tejido social y estructura esencial donde crece, madura y se educa al individuo, y *c)* respeto y apertura hacia el Misterio santo experimentado por los hombres como una realidad sagrada y que los cristianos llamamos Dios³⁵.

En segundo lugar, la importancia de los cristianos en este futuro de Europa. Ratzinger, siguiendo la expresión de Toynbee, se refiere a ellos como *minorías creativas*. Y en este sentido me gustaría conectar con una idea expresada por Rahner haciendo referencia a S. Benito, como patrono de Europa. Él constata que S. Benito es patrono de Europa porque fue capaz de asumir el ocaso de la cultura romana y marcharse a la soledad de Subiaco, donde desde la experiencia radical de Dios y de la fe, fue capaz de generar un culto a Dios, un cultivo de la tierra y una cultura nueva³⁶. ¿Deberíamos volver a formas institucionales inspiradas en S. Benito, que son la expresión visible de una fe radical capaz de generar una nueva forma de vida en relación con Dios (liturgia), en relación con los demás (fraternidad), en relación con la tierra (cultivo) y en relación con el mundo (cultura) y que fueron decisivas para la historia del cristianismo en Europa y para la historia de Europa misma?³⁷. Quizá

³³ Entre sus artículos más significativos sobre Europa: «Europa: una herencia que obliga a los cristianos», *Iglesia, Ecumenismo y política*, Madrid 1987, 243-258 (con esta conferencia participó junto con Rahner en el libro *Europa. Horizont der Hoffnung*); Íd., *Christlicher Glaube und Europa*, München 1992, 7-18 (homilía pronunciada en 1980 en Cracovia ante los obispos polacos: «Wahre Friede und Wahre Kultur»); *Europa, política y religión*: *Communio* 2 (2001) 238-253.

³⁴ JUAN PABLO II, *Ecclesia in Europa*, 120.

³⁵ J. RATZINGER, *Europa, política y religión*: *Communio* 2 (2001) 249-253.

³⁶ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, 16, 85.

³⁷ En una perspectiva semejante, aunque con otra perspectiva se pronunció A. MACYNTYRE, *Tras la virtud*, Barcelona 1984, 322, párrafo con el que concluye su

esta forma de vida no podamos ni debamos repetirla en sus formas históricas concretas. Sin embargo, ahí está el ejemplo y el desafío para los actuales cristianos europeos de una fe que siendo vivida en toda su radicalidad («no anteponer nada al amor de Dios»)³⁸, sin que esa radicalidad fuera sinónimo de fundamentalismo, fanatismo o sectarismo, se convirtiera en semilla y germen capaz de generar y crear un mundo nuevo. La fe y la gracia tienen una corporalidad, no sólo eclesial, sino mundana e histórica. Bien sea entendida como una realidad dada por Dios como madurez y plenitud del tiempo para que se alumbrase una nueva presencia de Dios en el mundo o creada por la presencia eficaz y misteriosa en el corazón de los creyentes que constituyen la Iglesia en ese momento y para el mundo.

Actualmente se está insistiendo mucho en que el lugar fundamental de la experiencia religiosa y el nuevo ámbito donde se plantea la cuestión de la salvación es la pregunta por el sentido. Se ha producido un desplazamiento de la pregunta por la salvación a la pregunta por el sentido de la vida y de la historia³⁹. Nada que objetar a este desplazamiento, asumido en cierta medida por la carta encíclica *Fides et ratio*⁴⁰. Pero tenemos que estar atentos a que de esta forma la fe no sea comprendida exclusivamente como un horizonte hermenéutico que da luz y sentido a la vida del hombre, sin poner suficientemente de relieve que la fe posee una

libro: «Lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las edades oscuras que ya caen entre nosotros. Y si la tradición de las virtudes fue capaz de sobrevivir a los horrores de las edades oscuras pasadas, no estamos enteramente faltos de esperanza. Sin embargo, en nuestra época los bárbaros no esperan al otro lado de las fronteras, sino que están gobernándonos hace algún tiempo. Y nuestra falta de conciencia de ello constituye parte de nuestra difícil situación. No estamos esperando a Godot, sino a otro, sin duda muy diferente, a San Benito».

³⁸ S. BENITO, *Regla* 4, 21; 72, 11. La expresión ya se haya en S. Cipriano: «No anteponer absolutamente nada a Cristo, porque él tampoco nos antepuso nada a nosotros», *De oratione dominica* 15. Cf. GARCÍA M. COLUMBAS, *Comentario a la regla de S. Benito*, en *La regla de S. Benito*, Madrid 2000, 489-500; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz de la esperanza*, Salamanca 1995, 349-363.

³⁹ Cf. E. CORETH, *Gott im philosophischen Denken*, Stuttgart 2001, 257-267; A. GESCHÉ, *Dios para pensar VII: El sentido*, Salamanca 2004; A. CORDOVILLA, *Experiencia humana y Palabra de salvación: Sinite*. Revista hispanoamericana de pedagogía religiosa 46 (2005).

⁴⁰ Números 1-7.

potencia salvífica y creadora que hace todas las cosas nuevas, es inicio de una nueva creación⁴¹. Anteriormente he hecho referencia al libro de E. Przywara, *Vier Predigten über das Abendland*⁴², escrito en 1948. El subtítulo del libro es el texto de Apocalipsis 21,5: «Mira, todo lo hago nuevo», inspiradas a su vez en Is 43,19. E. Przywara se atrevió, en tiempos de un total derrumbamiento, a anunciar la capacidad que la fe tiene de hacer nuevas todas las cosas. Nosotros, como cristianos europeos, no podemos ser menos en esta encrucijada en la que vivimos.

CONCLUSIONES

1. Rahner define Europa como una *realidad* entendida desde una perspectiva teológica, en concreto desde una filosofía y teología de la historia. Esta relación entre Europa y el cristianismo le ofrece a Rahner la posibilidad de contemplarla con un optimismo que a nosotros hoy nos puede parecer exagerado. Sin embargo, hay que subrayar que este no está motivado por un eurocentrismo o confianza excesiva en las grandezas de Europa, sino en una radical perspectiva teológica.

2. Cuando Rahner dice que Europa es una realidad quiere decir que ésta tiene una validez y significación definitivas ante Dios y en la historia. Europa puede ser comprendida como una individualidad colectiva o un sujeto global.

3. Esta significación y validez permanente de Europa puede contemplarse bien en su historia profana o dentro de la historia de la salvación. Aunque ambas, en definitiva, no se pueden distinguir adecuadamente (materialmente idénticas, formalmente diversas).

4. La significación de Europa es analizada en analogía con la importancia y el sentido que Israel tiene en la historia de la salvación: Europa es la mediación histórica y concreta para la salvación del mundo después de Cristo. Ella es la corporeización de la gracia y la concreción del cristianismo.

5. Europa es el don de Dios dado al cristianismo para que su salvación alcance a todos los pueblos de la tierra (condición de posibilidad del cristianismo) a la vez que es el fruto del ejercicio y de la historia de liber-

⁴¹ Cf. Rm 4,13-25; 2Cor 5,17-21.

⁴² Cf. anteriormente nota 7.

tad de los hombres que de forma sucesiva han ido integrando diferentes culturas fecundadas por el cristianismo (fruto del cristianismo).

6. ¿Europa tiene futuro?

- a) Esta pregunta no tiene una respuesta exacta. La incertidumbre es la condición de posibilidad del ejercicio de libertad. Ante ella no podemos responder con el miedo, sino con la decisión libre.
- b) Tomar la decisión libre de que Europa permanezca *como* Europa.
- c) Tener la certeza de que permanecerá al menos como una parte del cristianismo: realidad histórica y siempre nueva.
- d) Permanecerá en los valores que han cuajado y hecho historia en ella: dignidad personal, democracia, movimientos de liberación, etc.
- e) En tiempos de crisis profundas no encerrarnos sobre nosotros mismos, sino que somos llamados a ensanchar nuestro horizonte tanto desde un punto de vista espacial y geográfico, como en un sentido espiritual e intelectual, y a planificar con lucidez y apertura un proyecto espiritual sobre Europa y el mundo estando abiertos a todo («probarlo todo y conservar lo bueno»).

7. En momentos de crisis de identidad, nuestro movimiento ha de ser hacia la hondura (perspectiva teológica de Rahner) y hacia la anchura (el proyecto de la reconstrucción espiritual de Europa de Balthasar).