



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: Falsa incompatibilidad entre lo particular y lo universal

Autor: Papandréou, Damaskinos

Forma sugerida de citar: Papandréou, D. (1994). Falsa incompatibilidad entre lo particular y lo universal. *Cuadernos Americanos*, 1(43), 123-135.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año VIII, núm. 43, (enero-febrero de 1994).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto dónde se indique lo contrario, éste artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material con propósitos comerciales.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

FALSA INCOMPATIBILIDAD ENTRE LO PARTICULAR Y LO UNIVERSAL

Por *Damaskinos PAPANDRÉOU*
METROPOLITA DE SUIZA

EN OCASIÓN de la anterior reunión de la Sociedad Europea de Cultura, que se celebró en Padua entre el 19 y el 21 de abril de 1991, sobre el tema "Razón de Estado y razón del hombre a fines del siglo XX", tuve que referirme a la pregunta: "¿Hacia la integración o hacia la disgregación?". En tal oportunidad dije, entre otras cosas:

El hombre del siglo XX es un ser trágico que, tras las dolorosas experiencias de dos guerras mundiales devastadoras, está llamado a reevaluar todos los elementos de sus opciones —particularmente las de los últimos siglos— y a redefinir sus perspectivas. Ante él se presenta un mundo de ideas y de valores que ha determinado su desarrollo espiritual y su evolución cultural a lo largo de su experiencia histórica. En la actualidad, esas ideas y esos valores son puestos en duda, o bien se ven disgregados en un remolino de desilusiones o de nuevas búsquedas. Los componentes de la civilización moderna han perdido su vínculo funcional con el conjunto orgánico, terminando por acentuar tan sólo la multiplicidad de la disgregación entre el "todo" y la "parte" de una civilización en busca de la renovación de su identidad y de su relación con el hombre.

La profunda crisis de identidad y de función de la civilización contemporánea, como por lo demás, de cualquier otra civilización, es una consecuencia de la fragmentación de las tendencias que definen su evolución histórica. La competencia interna entre los elementos de una civilización es una continua oposición dialéctica entre la "parte" y el "todo", puesto que el dinamismo periódico de la "parte" pretende sustituir al "todo" dentro de un proceso de neutralización de la función de los demás componentes de la identidad cultural. En cada civilización, la noción del "todo" se define por la plenitud de los elementos que la componen y que determinan la escala de sus valores. La noción de la "parte" está ligada a una opción selectiva o unilateral de elementos, la cual a su vez remodela selectivamente la escala de valores.

Es igualmente aceptado que los elementos necesarios para especificar la noción del "todo" en una civilización se revelan por intermedio de una jerarquización estimativa y funcional de tres entidades fundamentales de la historia espiritual de la humanidad: Dios, el hombre y el mundo. Cada civilización conservará la plenitud de sus perspectivas siempre y cuando no rechace una de estas tres dimensiones, y sobre todo cuando busque una forma de equilibrio armónico en su composición. Por el contrario, cuando una de estas tres dimensiones se ve marginada o rechazada como elemento orgánico del "todo" de una civilización, es entonces la plenitud de la identidad misma de la civilización la que resulta abolida, y es la escala de valores la que queda completamente trastrocada, con las consecuencias que son de prever en todos los pliegues de la vida espiritual del hombre.

I

EN la primera parte de mi disertación tratar  sobre el fenómeno "particular" del nacionalismo y de la intolerancia en Europa frente a la enseñanza "universal" de la Iglesia.

1. Sufrimos en la actualidad la trágica experiencia de los cambios políticos, sociales y espirituales que han sacudido a nuestra época, los cuales —aunque se desarrollan a un ritmo veloz en los países de la Europa Central y Oriental— también ejercen influencia en las gestaciones espirituales dentro de la comunidad internacional. Desde luego, el hombre de nuestra época —cogido de improviso por la inesperada evolución y la rapidez de estos cambios históricos— no est  listo ni preparado para evaluar las consecuencias directas o indirectas de ellos sobre su propia identidad espiritual y social. Meramente se conforma con observar los cambios en curso y, si bien percibe la influencia directa de éstos sobre su vida, se siente incapaz de interpretarlos o de evaluarlos.

En efecto, los susodichos cambios —aun cuando sobrevengan en un área geográfica determinada o conciernan a pueblos concretos— podrían ser evaluados según criterios más generales tomados de la historia de la humanidad. Ellos determinan —indirecta pero claramente—, por un lado el hecho de que, en el mundo de las ideas, el concepto de "parte" no puede sustituir al de "conjunto" y, por el otro, el hecho de que todo lo que es "contemporal" no puede sobrevivir independiente o desconectado de la continuidad auténtica de lo "transtemporal" que sella la conciencia de los pueblos. Lo que se desploma es lo "parcial" que tuvo la pretensión de

ocupar el lugar del "conjunto" y, como "contemporal", de sustituir al sentido de lo "transtemporal" en las sucesivas estructuras de la civilización humana. Lo "parcial contemporal" se ha eclipsado bajo la presión del "conjunto transtemporal". En el curso de los cambios históricos, de la reprimida memoria transtemporal de los pueblos, han surgido sin embargo otros "parciales" reprimidos que reclaman desempeñar el papel del "conjunto", como por ejemplo los nacionalismos contemporáneos.

En efecto, los nacionalismos puros o combinados con particularidades confesionales amenazan fragmentar no sólo la cohesión social de cada pueblo, sino también la coexistencia pacífica de los pueblos de una región más extensa. En el fondo, la degradación del sentimiento nacional de los pueblos bajo la presión de los principios de un idealismo internacionalista absurdo y unilateral constituía una opresión del "conjunto" transtemporal de la conciencia nacional de los pueblos que, tras el derrumbe del internacionalismo ideológico, se manifestó bajo las más exageradas formas de nacionalismo y funciona como la mayor amenaza para la coexistencia pacífica de los pueblos. En la historia de la humanidad, el nacionalismo siempre ha constituido la peor forma de expresión de la conciencia nacional, pues absolutiza prioritariamente sus elementos enfermizos.

Aun cuando tenga sus raíces en la conciencia nacional, el nacionalismo siempre se separa de la universalidad y de la riqueza de su contenido y reactiva experiencias históricas traumatizantes para purificar su patología histórica. Lo que constituye el motivo del nacionalismo —de todo nacionalismo—, no es desde luego el amor racional por su nación, sino un reprimido odio, particularmente hacia los pueblos vecinos que han afianzado su identidad nacional a través de un proceso de confrontaciones y hasta de conflictos. En este sentido, toda forma de nacionalismo es un fenómeno mórbido, especialmente cuando está ligado a un fanatismo confesional o religioso tal como sucede hoy —e incluso de manera especialmente virulenta— con los pueblos no sólo de la Europa del Este sino también de la Europa Occidental.

2. La Iglesia ortodoxa se encuentra a la cabeza de las manifestaciones mórbidas de las diversas formas de nacionalismo, sobre todo a causa del superficial entusiasmo provocado por el derrumbe del internacionalismo ideológico autoritario. Por otra parte, la Iglesia ortodoxa siempre demostró una particular sensibilidad para servir

espiritualmente a los destinos históricos de la nación dondequiera que la llamara su misión, mientras que nunca tropezó con dificultades insalvables para adaptar sus estructuras administrativas al proceso histórico de construcción de la relación nación-Estado. Desde luego, esta relación no es necesariamente una relación de identidad en el marco de un Estado puramente nacional; por el contrario, la experiencia histórica nos enseña que toda nación tiene tendencia a construir una forma concreta de expresión estatal, la cual varía según sean las concepciones de cada época referentes al Estado. Pero de hecho, la relación nación-Estado sólo raramente resulta en una identidad perfecta, dado que por lo general el Estado es una realidad o bien más amplia o bien más estrecha que la nación.

La actitud positiva de la ortodoxia con respecto a la nación se deriva del indiscutible vínculo de la misión de la Iglesia con su servicio en las diversas naciones que constituyen el género humano. En este espíritu, la distinción de las naciones se inscribe en el plano de la divina "economía" para la salvación del mundo, desde la creación hasta los hechos postreros, cuando todas distinciones del género humano hayan sido superadas. Durante la creación, Dios, "hizo de uno solo todo el linaje humano, que habita sobre toda la faz de la tierra; Él fijó los tiempos precisos y los confines de su morada para que busquen a Dios" (Hch 17, 26 ss). Las naciones participan de la salvación en Cristo porque "son coherederos y miembros de un mismo cuerpo y juntamente partícipes de la promesa en Cristo Jesús por medio del Evangelio" (Ef 3, 6). Esto se ve confirmado por el mandamiento explícito del Señor a los Apóstoles: "haced discípulos de todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo lo que os he mandado" (Mt 28, 19-20), puesto que "la Buena Nueva del Reino se predicará en el mundo entero" (Mt 24, 14, cf. Mc 13, 10), dado que "se predicará en su nombre la penitencia y la remisión de los pecados a todas las naciones" (Lc 24, 47).

Esta proclamación, concerniente a la necesidad de incorporar a las naciones dentro de la nueva realidad en Cristo, constituye un elemento fundamental de la perspectiva ecuménica del Evangelio de la salvación, tanto como del comienzo del proceso de superación de la nación en la nueva realidad de la Iglesia. Con el conjunto de la obra de la divina economía en Cristo y con la perspectiva ecuménica de la prédica apostólica, se forma progresivamente el cuerpo histórico de la Iglesia, en el cual los fieles se unen a la divina Cabeza de la Iglesia para constituir una nueva "raza elegida, la comunidad sacerdotal del rey, la nación santa, el pueblo que Dios se ha

ganado''. (I Pe 2, 9). La superación de la nación en el cuerpo de la Iglesia es desde luego percibida en una perspectiva escatológica, pero que es vivida como un sabor anticipado de los bienes futuros en el marco de la experiencia espiritual del cuerpo eclesial. Es ésta la perspectiva proclamada por el apóstol Pablo al subrayar: "Cuanto habéis sido bautizados en Cristo, habéis revestido a Cristo, ya no existe judío ni griego, ya no existe siervo ni libre, ya no existe varón ni mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Ga 3. 27-28). Por consiguiente, en la historia de la divina economía tanto la afirmación de la nación como su superación operan como dos etapas distintas que, bajo la conducción del Espíritu Santo, son vividas como dos cosas combinadas dentro del marco de la experiencia litúrgica de la Iglesia, según la crónica de Pentecostés: "Cuando descendió para confundir las lenguas, el Altísimo separó las naciones; cuando distribuyó las lenguas de fuego llamó a todos a la unidad".

3. La tradición bíblica referente a la afirmación pastoral y a la superación escatológica de la distinción de las naciones determinó con particular énfasis la misión histórica de la Iglesia ortodoxa. Efectivamente, en el transcurso de su misión la Iglesia siempre dio muestras de un notable respeto por la identidad nacional de los pueblos y por todos los elementos de su legado espiritual que fueron incorporados a la riqueza de la nueva experiencia espiritual para poner en valor la incorporación de la nación en la perspectiva de la cristiandad. En el transcurso de la historia de la Iglesia la confrontación dialéctica entre afirmación y superación de la nación ha dejado sus marcas sobre la variedad de tendencias espirituales de las naciones cristianas que se han alimentado en las mismas fuentes de la fe, y revela la variedad de carismas de las diversas naciones. La manifestación local del misterio de la Iglesia se encarnaba en una nación concreta que estaba asimilada al cuerpo único de Cristo: la Iglesia una, santa, católica y apostólica expandida por todo el mundo; y vivía el carácter ecuménico de la experiencia en su dimensión local, con toda la riqueza de los elementos del legado espiritual nacional. Este acoplamiento de los límites locales de las naciones y de la manifestación local de la Iglesia una, santa, católica y apostólica, vinculó sólidamente la diaconía pastoral de la Iglesia local con la evolución cultural e histórica de las naciones, de tal modo que la fe cristiana pudo sellar indeleblemente la identidad espiritual de los pueblos.

Desde luego, la fragmentaci3n nacional y la unidad en Cristo del género humano son vividas en la historia de la Iglesia desde la perspectiva de su superaci3n escatol3gica, una perspectiva que no siempre se encuentra en la superficie de la toma de conciencia que una naci3n realiza de sí misma. La naci3n tiene tendencia a servirse de la fe para intensificar y enriquecer la particularidad de su patrimonio espiritual, en tanto que la Iglesia recalca constantemente la relaci3n de ese patrimonio con el carácter ecuménico de la experiencia de la fe. Bajo esta perspectiva, la naci3n se ha vuelto un elemento de diferenciaci3n de los pueblos cristianos, mientras que su identidad eclesial ha operado siempre como fundamento para poner de relieve la unidad de estos pueblos en el cuerpo de la Iglesia  nica, basada en el bautismo común y edificada sobre la experiencia común de la fe.

La perspectiva ecuménica de la Iglesia no perjudic3 a las naciones en su específico patrimonio espiritual; por el contrario, las enriqueci3 y les abri3 nuevos horizontes en cuanto a su comuni3n con los otros pueblos. El parentesco espiritual emanado de la identidad de fe, ha sido indudablemente el motivo más dinámico tanto del desarrollo de las relaciones internacionales como de la sustancial contribuci3n de los cristianos a la evoluci3n de la civilizaci3n europea y mundial. En efecto, la conciencia de sí misma de una naci3n, encarnada en el cuerpo eclesiástico local con su evidente sensibilidad ecuménica, rebasa la exclusividad de las fronteras del territorio nacional y se convierte en una conciencia más amplia de la relaci3n orgánica entre la naci3n y el género humano. De este modo, la Iglesia asume a la naci3n en su manifestaci3n local para integrarla al cuerpo eclesiástico; por su parte, la naci3n toma mayor conciencia de su identidad específica con la unidad del género humano.

4. La enseñanza cristiana sobre la importancia de la naci3n en el marco de la misi3n de la Iglesia combina manifiestamente el servicio pastoral hacia la naci3n con la perspectiva escatol3gica de su superaci3n, sin desnaturalizar el mensaje salvador de la fe cristiana. En este contexto, manifestar o sostener fen3menos nacionalistas implica una grave confusi3n, tanto de la relaci3n hist3rica Iglesia-Estado como del sentido profundo de la fe. El nacionalismo es la expresi3n m3rbida de la conciencia de sí misma de una naci3n, y cuando es estimulado por la Iglesia local desfigura el sentido mismo del Evangelio sobre la unidad y la salvaci3n en Cristo de la humanidad.

Fiel y permanentemente, la Iglesia ortodoxa ha contribuido a poner de relieve a las naciones dentro de la nueva realidad en Cristo, sin por ello sacrificar el mensaje evangélico a los extravíos dictados por las circunstancias en que se encuentran las naciones particulares. La eclesiología ortodoxa considera a la Iglesia local como revelación auténtica de la Iglesia una, santa, católica y apostólica, adaptando sus estructuras orgánicas al carácter local de las naciones. Sin embargo, ella entiende este carácter local común como una manifestación de la naturaleza ecuménica de su misión, y no agota el mensaje evangélico en aspiraciones nacionales o nacionalistas. El pensamiento occidental moderno ha promovido, por una parte, la idea de separar a las naciones de la fuente común de la fe y, por la otra, la necesidad de poner de relieve su particularidad nacional frente a las demás naciones cristianas mediante el rodeo de desarrollar una autoridad estatal hipertrofiada.

Los pueblos ortodoxos no han salido indemnes de las ideas anticlericales y antirreligiosas utilizadas por la autoridad estatal absolutista —aparecida por primera vez sobre suelo europeo— para desconectar la conciencia nacional de los pueblos de la influencia espiritual de la Iglesia. El Estado laico asimiló arbitrariamente la conciencia nacional de sí mismo y la voluntad estricta de la autoridad estatal, alimentando la primera de las visiones nacionalistas para separarla de las perspectivas ecuménicas de la tradición cristiana. En este marco, se comprende por qué la autoridad estatal impuso arbitrariamente la idea de la separación Estado-Iglesia y por qué reivindicó oficialmente el principio de la autocefalia eclesiástica para los Estados nacionales que se creaban poco a poco. El replicue nacional de la autoridad estatal sobre sí misma dio libre curso a toda forma de nacionalismo o de etnocentrismo, que de este modo tomaron la delantera en los Estados ortodoxos sembrando confusión en las relaciones de las Iglesias locales con el Patriarcado ecuménico y en los sanos criterios que determinan el correcto funcionamiento de la institución canónica de la autocefalia eclesiástica.

La asociación bastarda del estatismo absolutista con el extravío ideológico del pensamiento occidental, intentó sacrificar la conciencia tanto religiosa como nacional de los pueblos a la visión quimérica de un internacionalismo ideológico ateo. Sin embargo, el hundimiento de esta asociación sacó a la superficie los excesos reprimidos y mórbidos que amenazan el auténtico contenido de la conciencia nacional de los pueblos y su coexistencia pacífica. La Iglesia posee la fuerza espiritual y la memoria transhistórica capaces de

purificar la conciencia nacional de las ocasionales irrupciones de nacionalismo, y de neutralizar el odio de los diversos nacionalismos, evocando la experiencia espiritual común de los pueblos en el cuerpo histórico de Cristo.

Es esta conciencia innata en la tradición ortodoxa la que, de manera profética, fue proclamada por la III Conferencia Panortodoxa Preconciliar (1986) en su documento sobre "La contribución de la Iglesia a la realización de la paz, de la justicia, de la libertad, de la fraternidad y del amor entre los pueblos, y a la supresión de las discriminaciones raciales y otras":

El Señor, Rey de la paz (*cf.* Hch 7, 2-3), desaprueba la violencia y la injusticia (*cf.* Sal 10, 5), condena el comportamiento inhumano hacia el prójimo (*cf.* Mc 25, 41-46 y St 2, 15-16). En Su reino, que comienza aquí abajo y tiene un carácter eminentemente espiritual, no hay lugar ni para los odios entre las naciones, ni para la enemistad y la intolerancia de género alguno (*Cf.* Esd 11, 6 y Rm 12, 10)... En conformidad con su fe, la Iglesia ortodoxa rechaza las discriminaciones raciales bajo todas sus formas, pues ellas presuponen una desigual consideración de las razas humanas y una escala de derechos. Sin embargo, aunque declara la urgente necesidad de abolir completamente las discriminaciones raciales, así como de ofrecer posibilidades de desarrollo integral a todos los habitantes de la tierra, ella no se limita a sostener únicamente la abolición de las discriminaciones basadas en el color de la piel y localizadas únicamente en ciertas regiones de nuestro planeta, sino que del mismo modo extiende su apoyo a la lucha contra las discriminaciones en detrimento de las diferentes minorías... Una minoría, ya sea religiosa, lingüística o étnica, debe ser respetada por lo que ella es. La libertad del hombre está ligada a la libertad de la comunidad a la cual él pertenece. En este aspecto, el pluralismo debería pautar la vida de todos los países. La unidad de una nación, de un país o de un Estado, debería ser comprendida como el derecho a la diferencia de las comunidades humanas... La ortodoxia confiesa que cada ser humano—independientemente de su color, de su religión, de su raza, de su nacionalidad y de su lengua— es portador de la imagen de Dios, que él es nuestro hermano o hermana, miembro con iguales derechos de la familia humana.

II

1. si queremos contribuir como cristianos a hacer compatibles lo particular y lo universal, debemos volver a aprender todos juntos a superar el absolutismo y el exclusivismo respecto de nuestras tradiciones particulares. Con frecuencia identificamos, por ejemplo, la fe apostólica y su expresión con teologías particulares que, por el contrario, deben ser concebidas como legítimos acercamientos

al misterio insondable de la Revelación divina, recibida y vivida en Oriente de distinta manera que en Occidente. Estas diferencias en la teología fueron consideradas en un primer momento como conciliables dentro de una misma fe, tanto más por cuanto un sentido agudo de la trascendencia del misterio y del carácter principalmente apofático que debe asumir su expresión humana, dejaba el campo libre a un legítimo pluralismo dentro de la misma fe tradicional. Un movimiento opuesto se creó luego en ambos lados, más aún en Occidente que en Oriente. Éste condujo a identificar la fe y su expresión con teologías particulares y a introducir en el dominio, donde el acuerdo es necesariamente exigido, muchos aspectos del pensamiento cristiano que, con anterioridad, habían estado considerados como tentativas legítimas de los teólogos para abordar y expresar el misterio.

Es esta actitud la que nos permitirá descubrir hermanos y hermanas fuera de nuestros propios límites confesionales, e incluso reconocer Iglesias fuera de nuestras propias fronteras eclesiales, siendo estas últimas frecuentemente identificadas con referencia a la salvación en la Iglesia una, santa, católica y apostólica.

2. Debemos superar nuestros dualismos y nuestras polarizaciones que particularmente dejaron huella en la historia de Europa. A propósito de esto, el Cardenal Ratzinger señala con toda razón:

El ideal por excelencia de la época moderna parece ser sin motivo alguno esta razón que se ha vuelto totalmente autónoma, que ya no conoce otra cosa como no sea a ella misma, quedándose de este modo ciega, y que por la destrucción de sus fundamentos se ha tornado inhumana y hostil a la creación. Aunque esta forma de autonomía de la razón constituye, es verdad, un producto del espíritu europeo, igualmente hay que considerarla como post-europea y hasta anti-europea, como una destrucción interior de algo que no es solamente esencial para Europa, sino que es también una condición previa de toda sociedad humana.. (*Église, Oecuménisme et Politique*, p. 305).

Esta distinción ha sido la consecuencia de las ideas de los nuevos sistemas jurídicos europeos,

que se creían universalmente aplicables porque, como derechos surgidos en la época de la Ilustración, estaban separados de su fundamento cristiano y pretendían constituir un puro derecho de la razón. Pero precisamente ... estos sistemas jurídicos deben ser considerados como opuestos a Dios y a la fe. Bajo la perspectiva de la unidad del elemento étnico y del elemento religioso, ellos

dan la impresión de constituir un ataque contra estos dos elementos a la vez, una alienación no sólo de su especificidad, sino también de su esencia misma (*ibid.*, pp. 294-295).

3. Juntos debemos volver a pensar el vínculo entre lo universal y lo particular para permanecer fieles a nuestras raíces y, al mismo tiempo, estar disponibles para las nuevas realidades. "Oriente y Occidente no podrán volverse a encontrar a menos de que se acuerden de su primitivo parentesco en el pasado que les es común. El primer paso a dar debe ser la toma de conciencia de que, a pesar de todas sus particularidades, Oriente y Occidente pertenecen orgánicamente a la única cristiandad".

La fidelidad a las raíces también nos permitirá conciliar el concepto de Iglesia local con el de Iglesia universal. Superar, por una parte, la eclesiología "universal" que concibe a las Iglesias locales como Iglesias parciales, sometidas de hecho y de derecho a la Iglesia "universal". Superar, por la otra, la noción de unidad concebida como una adición formal y pasiva, como una confederación de Iglesias particulares. Superar, finalmente, el aislamiento autosuficiente de la Iglesia local que, por el contrario, está llamada a vivir en comunión con las otras Iglesias, en una diversidad de carismas debida a su diferente pertenencia socio-cultural.

Pienso que estas perspectivas nos permitirán conciliar una comunión con primacía, debiendo esta última inscribirse más enérgicamente dentro del marco ampliado de una eclesiología del pueblo de Dios y renovarse tanto bajo el aspecto de una articulación de Iglesias locales en torno a un primado como de la promoción de la comunión universal.

4. Nuestra verdad absoluta y diacrónica es Cristo, la fuente que renueva nuestra acción, "el mismo ayer, hoy y para toda la eternidad" (Hb 13, 8). Todo desvío en la compresión de la humanidad y de la divinidad del Hijo en la misma persona del Dios-hombre, tendrá consecuencias para el hombre, en la Iglesia, para la compresión de la salvación. Prácticamente, esto se produce cuando se aísla una u otra verdad parcial de la profesión de fe y ya sólo se quiere tomar aquélla en consideración. Un ejemplo de una verdad parcial como ésta sería que el hombre, agobiado de miserias y de sufrimientos, se aferra exclusivamente a la naturaleza humana de Jesús de Nazaret sufriente, mientras que la naturaleza inefable de Dios "se le escapa" (*cf.* Lc 24, 31b). Lo mismo ocurre si se

considera la divinidad de Cristo en sí, de tal manera que determine nuestra existencia humana y nuestras relaciones con el mundo. Lo que interesa no debe ser sobrevaluado ni planteado de un modo absoluto, pues de hacerlo se llegaría a este falso dilema: naturaleza humana o divina, humanismo o teocracia, cruz o resurrección.

No se puede oponer una de estas verdades a la otra, no se puede buscar una después de la otra y, de este modo, separarlas. Una está contenida en la otra. Asimismo, la comprensión de la Iglesia debe partir de Cristo. Ella es su "cuerpo". La divina humanidad de Cristo determina la forma de la Iglesia, su existencia, su estructura (*Christus totus in capite et in corpore*). Si no se toma como punto de partida la unidad indivisible de la divinidad y de la humanidad de Cristo, la Iglesia es entonces considerada únicamente como una organización o una institución sociológica o humana, o incluso como una sociedad despreocupada de los problemas de este mundo, esto en función de las verdades parciales que se ha escogido y que, conscientemente o no, se presentan como absolutos.

5. En consecuencia, nuestras separaciones constituyen una situación anormal, una herida sangrienta en el cuerpo de Cristo que debe ser curada si es que queremos edificar una "Casa Común Europea", que no puede ser concebida sin los pueblos de la Europa del Este, legatarios de la misma herencia espiritual y religiosa, y los cuales siempre han aportado su contribución creativa a la formación de la identidad cultural de Europa.

La visión de la casa común nos recuerda que todos los pueblos europeos tienen fundamentos comunes en su historia, en su patrimonio cultural, en sus valores. Ella también nos recuerda que el término "Europa" no hace sino designar tan sólo una parte del continente. En una casa común, hay responsabilidades comunes. No es aceptable que ciertas partes se hallen deterioradas mientras que otras son suntuosas. En una casa común reina un espíritu de cooperación y no de confrontación. La visión de una casa europea común implica poner en tela de juicio todas las separaciones, barreras y zanjas que imposibilitan la comunicación. Debemos aprender a vivir con un gran número de personas en un continente pequeño. El espacio es limitado y los recursos son escasos. Es necesario contar con un "reglamento de casa" elemental, para que la vida en común sea posible. Un reglamento tal, incluiría: el principio de igualdad para todos los que viven en ella, sean fuertes o débiles; el reconocimiento de valores tales como la libertad, la justicia, la tolerancia, la solidaridad y la participación; una actitud positiva hacia los adherentes a religiones, a culturas y a concepciones del mundo diferentes; puertas abiertas, ventanas abiertas, es

decir, contactos personales, intercambios de ideas; el diálogo en lugar de la violencia en la solución de conflictos.

La casa europea debería ser una "casa abierta", un lugar de refugio y de protección, un centro de auxilio y de hospitalidad donde los huéspedes no sufrirían discriminación, sino que fuesen tratados como miembros de la familia. En esta casa, nadie debería tener miedo de decir la verdad. Quienes vivan en ella, deberían consagrarse a luchar contra las desigualdades entre ricos y pobres en Europa, contra la separación entre el Norte y el Sur europeos, contra el tratamiento discriminatorio a los extranjeros, contra la injusticia del desempleo masivo, contra la indiferencia para con los jóvenes y el abandono al que se condena a los ancianos. El "pan cotidiano" debería ser equitativamente compartido entre todos (Declaración común de la Conferencia de las Iglesias Europeas y del Consejo de Conferencias Episcopales Europeas, Basilea, 1989).

6. Que la humanidad tenga lo bastante de pan para vivir dependerá de que un número suficiente de hombres comprenda que no sólo de pan vive el hombre. Sería falso oponer aquí lo "vertical" a lo "horizontal". Todas las dimensiones de la fe forman un todo. No hay una separación rígida entre la historia de la salvación y la historia del mundo. Ni qué decir tiene que, en este aspecto, la Iglesia no es el médico inmunizado a la cabecera de la sociedad. Vivimos en la sociedad y, con ella, podemos estar enfermos, luchar o desesperar.

Sin embargo, no es fácil mantener el equilibrio entre estas dos tendencias diferentes: entre la horizontal y la vertical, entre la humanidad de Dios y la adopción del hombre en Dios. Nuestra generación ha alcanzado a conocer a esos "buenos cristianos" cuyo ideal era huir del mundo, aun cuando a veces estuvieran instalados muy cómodamente en él.

Ahora, sufrimos la tentación opuesta. Por querer dedicarse por completo al servicio del prójimo, muchos cristianos pierden de vista la trascendencia de Dios para ya sólo ver su inmanencia en los hombres o esta única humanidad común.

Esta tendencia se ve a menudo acompañada de una orientación teológica unilateral. Por el bien del hombre y del mundo, deberíamos permanecer teológicamente más cerca del Símbolo de Nicea-Constantinopla, que considera juntos a Dios y al hombre, sin por ello confundirlos. Desde luego, esto no es en el sentido de una restauración de formas muertas ni de tradiciones estáticas, sino en el sentido de una comprensión progresiva de la verdad viviente de la Iglesia; en el sentido de una teología que no puede ser separada

ni de la vida ni de la alabanza de Dios, y que no se considera únicamente responsable ante la razón humana. Se trata de una teología que logra expresar en la vida concreta el encuentro de la horizontal y de la vertical. Esto es, en efecto, lo que forja la originalidad del cristianismo en comparación con las otras religiones. Se trata de una teología que sabe expresar en el presente lo que aprenderemos en los días postreros: que todo constituye un conjunto armonioso porque toda la creación se encuentra en la mano de Dios.

De este modo, cuando abordamos esferas más profundamente "teológicas", en el sentido de que el servicio del hombre no puede ser separado del servicio de Dios, el amor que sentimos por Dios nos conducirá a nuestros hermanos y hermanas y este amor, a su vez, nos conducirá a Dios. Entonces, la proclamación de nuestra solidaridad con el mundo se convertirá en una necesidad interior evidente. El advenimiento de Cristo, que hemos recibido "verticalmente", tendrá consecuencias "horizontales" en los dominios ético, social y político.

Incluso el hombre actual, secularizado, encontrará su orientación siempre y cuando se instruya acerca del misterio que representa la encarnación de Dios para salvar al hombre y, de igual modo, siempre que pueda encontrar el paradójico equilibrio entre el elemento divino y el elemento humano, entre la trascendencia y la immanencia.

Traducción de Jorge Padín Videla