

LA CRISTIANDAD

POR EL

DR. HENRIQUE BARRILARO RUAS.

1. Lo que ha sido la Cristiandad.

A nosotros, cristianos de hoy, la Cristiandad se nos presenta en su realidad histórica, o bien como la forma ideal de la vivencia colectiva de las verdades cristianas, o, al revés, como la capa residual de los intentos de materialización de la Fe, de la Esperanza y del Amor.

El drama de la Iglesia de nuestros Días tiene su expresión quizás más fuerte en esta oposición de juicios. Porque, al juzgar la Cristiandad, casi todos nos situamos de espaldas a un pasado superado y nos fijamos en un porvenir al que transferimos espontáneamente todo lo que empezábamos atribuyendo a un tiempo mítico.

Quisiera expresar aquí lo que para mí ha sido la Cristiandad.

La Cristiandad ha sido, ante todo, una conciencia vivida en común —y como *bien común*— por la casi totalidad de los cristianos que entre los siglos once y quince habitaban Europa. Albergada por esa conciencia se extendía, en sucesivas capas, la multiforme realidad de una vida. Como en todas las épocas, esa vida era vivida por el hombre personal en sus ámbitos y en sus ritmos más o menos colectivos. También como en todas las épocas, la existencia colectiva de los hombres se dividía en formas accidentales (esporádicas) de asociación y formas estables de comunidad. Como siempre, también el hombre pecaba y enloquecía de placer y de dolor. Lo que sí había de específico en esa situación histórica era la sujeción del menor al mayor, del peor al mejor, del fenómeno al ser. Lo que hacía la existencia misma de la Cristiandad era la traducción en *praxis* de la teoría del humanismo cristiano.

Lo que aquí llamaré humanismo cristiano no es una afirmación de superioridad o anterioridad del humano sobre el divino, como ahora vemos defendido hasta en círculos cristianos; no es nada parecido a una divinización del hombre por sus propias fuerzas, o un *nacimiento* de Dios a partir del Hombre. El cristianismo nos brinda una visión del hombre, pero esa visión no quiere sustituir el hombre de la naturaleza por el hombre de la sobrenaturaleza. La luz propia de la fe cristiana nos permite ver la esencia y la existencia del hombre desarrolladas en una historia real, que no puede menos de situarse en tres planos: el plano religioso, en el que lo humano y lo divino se acercan y tienden a unirse; el plano económico, definido por la relación hombre-mundo; y entre esos dos planos, aquel otro que los hombres han reservado para sí mismos: el plano político, cuyas manifestaciones y ensayos culminan en la *Polis*.

La específico de la Cristiandad ha sido la realización histórica, más allá de las debilidades y de los crímenes de los hombres, de un humanismo no sólo definido por esos tres planos de relaciones naturales, sino por la jerarquía, también natural, de sus valores propios. Lo económico se sometía a lo político; lo político a lo religioso. Así la persona humana podía salir pura y fortalecida del juego de la vida. Porque el orden existente en la colectividad era aquel mismo que por naturaleza existe en el propio individuo.

Es que después del pecado original, la ordenación natural no es posible (salvo en expresiones primitivas) sin la luz y el amor de Dios encarnado en Nuestro Señor Jesucristo. Así el humanismo cristiano, que, en sí mismo, es el humanismo natural, se ha tornado imposible después de la apostasía de las *élites* europeas a partir del siglo dieciséis.

Creo que habría que distinguir, cuando hablamos de la Cristiandad medieval, entre una ordenación jerárquica natural, confirmada y hecha posible en concreto por la gracia, y una teocracia de tipo israelita o islámico. La Cristiandad auténtica se ha visto a menudo mezclada con formas pseudo-cristianas que no nos sería difícil detectar como hábitos heredados de épocas pre-cristianas. La Cristiandad auténtica podría verse emanada de las palabras de Cristo: «Dad a César lo que es de César y a Dios lo que es de Dios.» Esas palabras tienen su

circunstancia, y por ella entendemos que la imagen de César que reclama para César la moneda ordena lo económico a lo político, y, análogamente, la imagen de Dios inscrita en el hombre subordina los valores políticos a los religiosos.

Lo que la fe cristiana nos hace ver como ideal de la naturaleza creada es lo mismo que la caridad cristiana nos impulsa a cumplir. No estamos llamados a subvertir el orden divino de la creación, sino precisamente a obedecerle. Dios, por su hijo y por su Espíritu, ha «reformado» la naturaleza, no la ha destruido.

El orden natural no sólo permite, sino que exige, el que, de un modo habitual y común, los hombres concreten su existencia a lo largo de una ruta ascensional o inductiva y no según un movimiento deductivo y descendente. Dios todo lo ha dispuesto para que en todas partes las causas segundas accionen o reaccionen de tal manera que el hombre pueda (como San Pablo nos lo recuerda) subir de las cosas creadas al Creador.

Cuando creamos ver en la Cristiandad histórica la manifestación más o menos clara de una teocracia o de un cesaropapismo, busquemos actualizar en nosotros el sentido jerárquico ascendente e *inductivo* del mensaje paulino: *Omnia sunt vestra; vos autem Christi; Christus autem Dei*. La posesión de las cosas, el dominio del mundo por los hombres es condición necesaria para el cumplimiento del plan divino. Que no es condición suficiente, resulta fácil de comprender...

Lo positivo, lo verdaderamente cristiano de la Cristiandad medieval es la búsqueda de Dios (o —vale tanto— la perfección personal de los hombres) mediante la existencia normal de las sociedades y de sus procesos económicos y políticos.

Las críticas que hoy día se hacen a la Cristiandad me parecen equivocadas en este aspecto, puesto que pretenden condenar la creación de estructuras sociales y propiamente políticas desde una fuente religiosa (algo como la renovación del *Deuteronomio!*), olvidando que mucho de lo *institucional* de esa época no fue sino la traducción práctica —por *via* cristiana— del humanismo natural.

Si hay un criterio para distinguir en la «Cristiandad» lo auténtico de lo inauténtico, consistirá en interrogarnos: ¿se cumplía habitualmente en este o en aquel contexto social, en tal nación y en tal

siglo, la ley interior y exterior del humanismo? La vida económica —que tiene sus reglas adecuadas a sus fines porque responde a realidades consistentes— ¿estaba de un modo habitual ordenada a la vida política? La existencia política —el conjunto *temporal* o *terreno* de la existencia colectiva de los hombres— se desarrollaba según las leyes propias (que posee por naturaleza y no desde un origen religioso), pero en orden al plano más alto del humanismo.

Creo, pues, legítimo afirmar: la institucionalización de una sociedad política como sociedad cristiana no es un mal, sino un bien cuando eso supone una ordenación jerárquica y no una absorción o anulación de lo menor por lo mayor. Y lo que importa no es llegar a concluir si la Cristiandad históricamente contemplada ha sido o no, en su conjunto, buena o mala como regla del porvenir. Como hecho, no puede ser para nosotros un criterio. Más bien, es el criterio de que disponemos lo que debe aplicársele. Pero con esto no creo negar lo que al principio afirmé: para mí, la Cristiandad ha sido, ante todo, una conciencia y una vida colectivas en las que el humanismo cristiano resultaba posible.

2. Cristiandad, Iglesia, “Regnum Dei”, Ciudad de Dios.

a) Jesucristo no ha fundado la Cristiandad: ha fundado la Iglesia. De ésta, y del hombre históricamente existente en la Europa germanizada, ha nacido la Cristiandad.

La crisis de la idea de Cristiandad es uno de los aspectos actuales de la así llamada crisis de la Iglesia. Y si es cierto que la crisis de la Iglesia no afecta más que su realidad humana, quizás pudiéramos decir que la crisis de la Iglesia no es sino la crisis de la «Cristiandad». Sin embargo, parece indubitable que en nuestros días hay un nuevo planteamiento de los problemas de las relaciones entre Dios y el hombre y, en el marco de la religión, también de las relaciones entre los hombres. La nueva formulación de estos problemas nos parece consecuencia directa de la prevalencia que la *Cultura* obtuvo desde el siglo XVI, y muy en especial desde el siglo XVIII, sobre el *Humanismo*.

La racionalización progresiva de los procesos y desarrollos de la vida humana histórica ha llegado casi a hacernos olvidar la realidad misma sobre la cual se pensaba. Todos tenemos presente la *inflación* del problema del conocimiento a partir de Descartes y, sobre todo, a partir de Kant. De un modo general, se puede decir que la humanidad vive hoy día más *culturalmente* que nunca ha vivido hasta nuestro tiempo. Y esa culturización de la vida ha llevado, por una parte, a la divinización de la subjetividad; por otra, a un nuevo panteísmo, en el que Dios, el mundo y el hombre resultan un solo ente monstruoso. Y como los cristianos han perdido o desvirtuado las formas tradicionales de existencia social, la Iglesia ha aparecido a muchos de los mejores —de los más *espirituales*— como la única sociedad válida, la única forma de disciplina de los individuos. El fenómeno se veía naturalmente respaldado por la crisis del Estado, o, mejor, de la *Polis* o *Civitas*, que, tras haber sido divinizada por Maquiavelo, ha sido teóricamente destruida por el individualismo. De ahí la crisis que hoy afecta el cristianismo como tal cristianismo y que le hace vivir una experiencia inédita de religión. De ahí también la dificultad que sienten los sacerdotes para hablar en nombre de la Iglesia cuando les puede parecer más urgente ser portavoces de la inquietud y de la mudez de los cristianos disueltos por el mundo.

b) El reino de Cristo no es de este mundo. Pero ha sido para este mundo para lo que Cristo lo ha instituido.

Reino prometido más que realizado. Reino de Esperanza. Es, sin embargo, la fe su fundamento inamovible, y la caridad la medida de su plenitud. En las parábolas del reino, Cristo nos enseña que ese reino es siempre distinto de su entorno, pero es principio de una acción transformante. La vida terrena, como el reino, ha de desarrollarse. Más aún: sabemos por Cristo que la tensión de su reino con el mundo tiene el signo de la Cruz. No hay ni habrá jamás reino de Cristo sin pasar por la Cruz de Cristo. Nosotros, cristianos de países tradicionalmente católicos, debemos defendernos de la tentación de olvidar la *Via Crucis*. Es el peligro de la Cristiandad como mito: querer partir deductivamente del hecho de la Resurrección, con su corolario de la gloriosa Ascensión, e intentar colorear todas las cosas de ese color

triumfal: una suerte de milenarismo ... Cuando no es posible para nadie vivir la gloria de Cristo sin haber vivido su pasión.

No vamos, sin embargo, a imaginar no sé qué formas mundanales de cruces. La liturgia católica y la moral católica, con sus ritmos de voz y tiempo, con la riqueza espiritual del Sacrificio y de los Sacramentos, con la exigencia y la oportunidad de su ascesis, hace muchos siglos que han revelado a los hombres los paradigmas únicos de la *conformatio* con el Hijo de Dios. Se asiste hoy, desgraciadamente, a una actitud de *conformatio* del cristiano con el mundo. Para contrarrestar esta tendencia patológica bueno es que se evoque la idea de reino de Dios en lo que esta idea tiene de más puro y de más victorioso. Es cierto que la mentalidad cristiana debe estar abierta al mundo para que sea posible la acción fecundante y transformante que Cristo ha iniciado y prosigue por su Espíritu. Pero lo que vemos con demasiada frecuencia es que el *sal. terrae* quiere dejar de ser sal para ser tierra; que el grano de trigo renuncia a crecer para no abandonar su entorno ... Algo como si la cristiandad del siglo xv hubiera repelido la llamada de nuevos mares, de nuevas islas, de nuevos mundos, de una humanidad desconocida, para quedar en su casa escuchando y meditando la nueva mitología de la razón. Algo como si la Cristianidad hubiera olvidado la palabra de Dios: «Quien quiera guardar su vida, la perderá.»

La victoria de Cristo sobre el mal ha tenido su iniciación en la tierra. Y no ha sido sólo una victoria moral el cumplimiento de la voluntad del Padre hasta la cruz, sino que ha sido, muy claramente, una victoria *física*: la Resurrección, las distintas manifestaciones del cuerpo glorioso y la Ascensión. Por su misma índole, este triunfo del Señor no puede ser paradigmático para nuestra vida terrena, sino que es profético. No podemos, sin embargo, despreciar este hecho: los primeros cristianos han considerado siempre el triunfo visible de Cristo como fundamento de la fe, y San Pablo no temió escandalizar a los sabios atenienses con esa enormidad: ¡un hombre resucitado! La consecuencia de todo esto es que en este problema del reino de Dios, del reinado social de Jesucristo, etc., hemos de pensar y proceder con toda prudencia, de acuerdo con las circunstancias de tiempo y de lugar.

En esta segunda parte quiero todavía decir dos palabras sobre la ciudad de Dios. Me refiero al concepto de San Agustín. «Dos amores han construido dos ciudades: el amor de Dios hasta el olvido de nosotros; el amor de nosotros hasta el olvido de Dios.» Me parece evidente que la ciudad de Dios es, como idea, muy distinta de la idea de Cristiandad. El gran Doctor de la Iglesia tenía ante sí un primer intento de Cristiandad: el Imperio Romano cristianizado por Teodosio. Frente a ese intento de identificación de la Iglesia con el Estado (nunca tan grave, es cierto, como la situación a que la «Reforma» dará lugar), Agustín subraya el carácter personal del cristianismo. La ciudad de Dios es la perfecta realización del *ordo amoris*, ley divina del hombre.

3. Ciudad Católica.

Me gustaría abordar este tema todavía desde un punto de partida agustiniano.

Sabido es que en el *De Civitate Dei*, Agustín expone su teoría del pueblo. Al contrario de Cicerón, que tenía la realización de la justicia como esencial a la existencia de un pueblo, el Obispo de Hipona cree que ni Roma hubiera podido entrar en la *extensión* de ese concepto. ¿Dónde se hallará un pueblo justo? Y, en un audaz golpe, extrae del concepto ciceroniano, cargado de tradiciones y resonancias aristotélicas y estoicas, toda la concreción axiológica. Llega así a una idea totalmente nueva, expresada en la famosa definición: «*Populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit consensu communi sociatus.*» En un platónico cristiano, no puede menos de sorprender esta definición, no doctrinaria, sino teórica. La ausencia de valores comprendidos en el concepto de pueblo está, como es obvio, muy lejos de suponer por parte de Agustín el menosprecio por el universo axiológico. Lo que sí significa es una exigencia mucho mayor que la de todos los estoicos o platónicos. El Santo está ante el hombre personal, aquel que Dios ha creado dentro del *ordo amoris* y para en ese orden progresar hasta su perfección propia, que es la sobrenatural. La persona se define por el amor: o por el amor

de Dios hasta el propio olvido, y construye entonces la ciudad de Dios; o por el amor egoísta, que conduce a olvidar a Dios y construye la ciudad terrena o diabólica. En la raíz de ese acto de amor está la razón, que el Santo presenta exenta de determinismos para que nadie olvide que los hombres están en la sociedad como sujetos y no objetos (para utilizar las palabras de Pío XII).

Pero Agustín sabe que un pueblo es una realidad colectiva. No es un conjunto matemático de átomos humanos. Así, el filósofo cristiano supone a los hombres *concordi communione*. Si la opción de los valores, hecha en el plano personal, no fuera vivida en común, los hombres no formarían un pueblo. Tenemos, pues, una verdadera *comunidad*: no una simple *sociedad*. Lo que no impide la presencia del factor asociativo, que expresa el adjetivo *sociatus*.

Un gran equilibrio entre los elementos racional y voluntario, personal y comunitario, domina toda esta definición, en la que se contiene, en su germen al menos, toda la filosofía política del Cristianismo.

Si escogí este concepto agustiniano para meditar algunos aspectos de la ciudad católica, fue muy especialmente por poder encontrar ahí una ejemplificación perfecta de aquel principio que más arriba enunciarnos: el humanismo cristiano no es *criatura* del Cristianismo. No lo es en un sentido positivo, de contenido material. Lo es, sí, en el plano del conocimiento perfecto y en el plano de la *praxis*. En su obra, que culmina tantos años de apostolado, de apologética, de reflexiones teológicas y filosóficas, hasta de investigaciones históricas —en ese como que testamento espiritual—, el Doctor de la Gracia entrega a la libertad de los hombres las opciones políticas.

Pero esto no quiere decir que la Iglesia no tenga nada que enseñar a sus hijos en materia política. La doctrina católica en estos aspectos es hoy más discutida de lo que lo era hace veinte o treinta años. Discutida pero mal conocida. Para darla a conocer mucho está ya hecho por este mismo movimiento de «ciudad católica».

Querría terminar con dos observaciones:

La primera sobre la idea de civilización cristiana. Mi recordado amigo y maestro Anton Hilkmann, profesor de Ciencia Comparada de las Civilizaciones en la Universidad de Maguncia, ha escrito muy

largas páginas para exponer su tesis, que había sido, en sus líneas maestras, también de Koneczny: las verdaderas civilizaciones (que para él eran lo mismo que culturas) son muy pocas y tienen principios propios de los cuales no pueden separarse sin dejar de ser lo que eran. Entre los principios de la civilización cristiana se encuentran el de la distinción real de los poderes espiritual y político, y el de la independencia de la magistratura judicial. Yo creo que todos los cristianos, cualquiera que sea nuestro pensamiento político, habríamos de ponernos de acuerdo sobre los principios que caracterizan la civilización cristiana.

La segunda observación la escribo pensando en la sociedad política de hoy, formada por tantísima variedad de corrientes ideológicas, de intereses económicos, de actitudes frente a la vida, de capacidades de participación, de sentido de servicio ... Querría que dedicásemos a esa multitud casi caótica nuestra mirada unificadora de cristianos —y de cristianos con pensamiento político—. Pero querría también que esa mirada fuera al mismo tiempo una invitación a profundizar —cada uno con sus medios— las propias maneras de opinar, los fundamentos de sus actitudes vitales, la imagen de sí mismo y la imagen de los demás. Porque creo muy firmemente que cuando un hombre piensa y opta, en lo más hondo de su ser, está acercándose a los otros hombres en su fin último, en su perfección, en su Padre común.