Europa. Els seus fonaments espirituals ahir, avui i demà

JOSEPH RATZINGER*

El naixement d'Europa

Europa. Que és, en realitat, Europa? Aquesta pregunta la va tornar a plantejar el cardenal Glemp en un dels cercles lingüístics del Sínode Episcopal sobre Europa. On comença, on acaba Europa? Per què, per exemple, Sibèria no és Europa, per bé que sigui habitada per europeus, amb un mode de vida i de pensar que és totalment europeu? I on es difuminen els confins d'Europa en el sud de les comunitats de pobles de Rússia? On són els seus límits atlàntics? Quines illes són Europa i quines no ho són, i per què no ho són? En aquest context de preguntes, es veu ben clar que el fet geogràfic defineix Europa d'una manera totalment secundària: Europa no és un continent que es pugui definir en termes exclusivament geogràfics, sinó que és un concepte cultural i històric.

Això és comprova d'una manera evident si intentem anar a cercar els orígens d'Europa. Els qui en parlen remeten tradicionalment a Heròdot (484-425 a. C.), que és certament el primer a definir Europa, com un concepte geogràfic, La defineix així: "Els perses consideren com de llur propietat Àsia i els pobles bàrbars que l'habiten i creuen que Europa i el món grec són un país a part."[1] Els límits d'Europa no queden indicats, però es veu clarament que molts territoris que avui són el nucli d'Europa queden fora del camp visual de l'antic historiador. De fet, amb la formació dels estats hel·lenístics i de l'imperi Romà es va constituir un continent que esdevingué la base de l'Europa posterior, però que presentava uns límits diferents. Eren totes les terres que miraven al Mediterrani que, pel seu llegat cultural, de tràfic i de comerç, de sistema polític comú, formaven en el seu conjunt un autèntic continent. Només la irrupció triomfal de l'Islam al segle VII i principis del VIII ha traçat una frontera al llarg del Mediterrani, l'ha tallat, per dir-ho així, per la meitat, de manera que tot el que fins aleshores havia estat un continent es va subdividir en tres: Àsia, Àfrica i Europa.

A Orient, la transformació del món antic es va realitzar més lentament que a Occident. L'imperi Romà, amb Constantinoble com a centre, va resistir allà baix –encara que cada vegada més marginal– fins al segle XV.[2] Mentre que la part meridional del Mediterrani, al voltant del 700, queda completament a l'exterior d'allò que durant segles havia estat un continent cultural, al mateix temps es produeix una extensió progressiva cap al nord d'aquest continent. El *limes*, que era una frontera continental, desapareix i s'obre un nou espai històric que conté la Gàl·lia, la Germània i la Britànnia com aterres nuclears i s'estén cada vegada més vers l'Escandinàvia. En aquest procés de desplaçament dels límits, la continuïtat ideal amb l'anterior continent mediterrani, situat ara d'una altra manera, està garantida per la constitució d'una teologia de la història: d'acord amb el llibre de Daniel, es considerava que l'imperi Romà, renovat i transformat per la fe cristiana, era el darrer

---

* Extret de Marcello Pera, Joseph Ratzinger, *Senza radici. Europa. Relativismo. Cristianesimo. Islam*, Milà, Mondadori, 2004, p. 47-72. Traducció de Jordi Galí i Herrera.

[1] Herodot, *Històries*, I,4.

[2] Per a una visió ampla i aguda sobre la formació d'Europa, com a indret i com a valor, vegeu Peter Brown, *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità*, Roma-Bari, Laterza, 1995 (original en anglès: *Divergent Christendoms. The Emergence of a Christian Europe*, 200-1000 AD, Oxford, 1958).

regne de la història del món i per això el conjunt emergent de nous pobles i estats es definia com el permanent *Sacrum Imperium Romanum*.

Aquest procés vers una nova identitat històrica i cultural s'acompleix d'una manera plenament conscient en el regnat de Carlemany en el qual ressorgeix el vell nom d'Europa amb un nou significat: el nom s'utilitza directament com a definició del regne de Carlemany i expressa la consciència de la continuïtat i al mateix temps de la novetat amb la qual el nou conjunt d'estats es presenta com a força carregada de futur. És plena de futur perquè es concep a si mateixa en continuïtat amb la història del món fins a aquell moment, ancorada en allò que roman per sempre.[3]

En la consciència del que es va estructurant hi ha, expressa, la convicció tant del caràcter definitiu del que es construeix com d'una missió a realitzar.

És cert que el concepte d'Europa gairebé desapareix novament al final del regne carolingi i es conserva només en el llenguatge dels erudits; només entra en el llenguatge habitual al principi de l'època moderna –i precisament en relació amb el perill turc, com a marca d'autoidentificació– i s'imposa ja d'una manera molt general a partir del segle XVIII. Deixant a part la història del nom, la constitució del regne dels francs amb el nom de l'imperi Romà, mai del tot desaparegut i ara refundat, és, de fet, el pas decisiu cap a Europa tal com avui l'entenem.[4]

D'altra banda, no podem oblidar que hi ha una segona soca d'Europa, una Europa més oriental: a Bizanci, l'imperi Romà havia resistit les tempestes de les migracions i de la invasió islàmica. Bizanci es considerava l'autèntica Roma; aquí l'imperi no havia caducat mai i continuava mantenint la seva reivindicació davant de l'altra meitat, l'occidental. També l'imperi Roma d'Orient s'havia estès cap al nord, a l'interior del món eslau, i s'havia creat un món seu, greco-romà, que es diferenciava de l'Europa llatina d'Occident introduint variants en la litúrgia i en la constitució eclesiàstica, adoptant un alfabet diferent i renunciant al llatí com a llengua comuna.

Existeixen, però, suficients elements unificadors que poden fer dels dos móns un únic continent: en primer lloc, l'herència de la Bíblia i de l'antiga Església, que en ambdós móns remet, més enllà d'ells mateixos, a un origen que ara es troba fora d'Europa, a Palestina; a més, la idea d'imperi i de l'essència de l'Església, i encara la del dret i dels instruments jurídics; finalment, jo mencionaria també el monaquisme, que en els grans trastorns de la història ha romàs com a mantenidor insubstituïble no solament de la continuïtat cultural, sinó, encara més, dels valors religiosos i morals fonamentals, de les orientacions decisives de l'home i, com a força prepolítica i sobrepolítica, és el portador de les sempre necessàries renaixences.[5]

---

[3] V, Hellmut Gollwitzer, "Europa, Abenland", a J. Ritter (Hg.), *Historisches Worterbuch der Philosophie*, II, Basel, Schwabe, 1971, p. 824-826; Friedrich Prinz, *Da Constantino a Carlo Magno. La nascita dell'Europa*, Salerno, 2004 (original alemany: *Von Konstantin zu Karl dem Grossen*, Düsseldorf, Artemis und Winkler, 2000.

[4] V. Gollwitzer, *Europa...*, op. cit., p. 826.

[5] Entre l'abundant bibliografia sobre el monacat, cito aquí només H. Fischer, *Die Geburt des westlichen Zivilisation aus dem Geist des romanischen Mönchtums*, München, Kosel, 1969; Friedrich Prinz, *Ascesi e cultura. Il monachesimo benedettino nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1983 (original alemany *Askese und Kultur. Vor- und frühbenediktinisches Monchtum an der Wiege Europas*, München, Beck, 1980).

Entre les dues Europes, malgrat la comuna herència eclesial; roman encara una pregona diferència a la qual ha al·ludit especialment Endre von Ivanka: a Bizanci, Imperi i Església apareixen quasi identificats; l'emperador també és cap de l'Església. Es considera representant de Crist i, en el solc de Melquisedec, que era alhora rei i sacerdot (*Gn* 14,18) porta, des del segle VI, el títol oficial de "rei i sacerdot".[6] Des que, amb Constantí, l'emperador va deixar Roma, a l'antiga capital de l'Imperi es va poder desenvolupar la posició autònoma del bisbe de Roma com a successor de Pere i pastor suprem de l'Església; aquí, ja des del principi de l'era constantiniana, es va afermant una dualitat de poders: emperador i papa tenen potestats separades, cap d'ells disposa d'un poder total.

El papa Gelasi I (492-496) ha expressat la seva visió de l'Occident en la famosa carta a l'emperador bizantí Anastasi I i, d'una manera encara més clara, en el seu tractat número quatre, on, a propòsit del model bizantí de Melquisedec, declara que la unitat de poder radica únicament en Crist: "Aquest, de fet, a causa de la debilitat humana (supèrbia), ha separat per a tots els temps els dos ministeris, perquè cap dels dos s'ensuperbeixi" (c. 11), Pels afers de la vida eterna, els emperadors cristians tenen necessitat dels sacerdots (*pontifices*) i aquests, al seu torn, s'atenen, en el curs temporal dels esdeveniments, a les disposicions imperials. Els sacerdots han de seguir en els afers mundans les lleis de l'emperador entronitzat per decret diví, mentre que aquest s'ha de sotmetre, per les coses divines, al sacerdot.[7] S'ha introduït així una separació i distinció de poders, que té la màxima importància en el posterior desenvolupament d'Europa, posant les bases de les característiques distintives de l'Occident.

Atès que per les dues bandes, malgrat aquestes delimitacions, ha quedat sempre vigorós l'impuls a la totalitat, el deler d'imposar a l'altre el propi poder, el principi de separació ha esdevingut també una font d'infinits sofriments. Un problema fonamental per a l'Europa d'avui i de demà és com s'ha de viure correctament, i concretar políticament i religiosament.

El gir cap a l'Europa moderna

Si, a partir del que hem dit fins ara, podem considerar que l'autèntic naixement del continent Europa prové de la formació de l'imperi carolingi, d'una banda, i de la continuació de l'imperi Romà a Bizanci amb la seva missió vers els pobles eslaus, de l'altra, l'inici de l'època moderna significa per a les dues Europes un gir, un canvi radical, que concerneix tant l'essència d'aquest continent com els seus contorns geogràfics.

El 1543 Constantinoble és conquerida pels turcs. Otto Hiltbrunner comenta

---

[6] E. von Ivanka, *Rhomaerreich und Gottesvolk*, K. Alber, Freiburg-München, 1968.

[7] Es pot trobar documentació i bibliografia a: U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, Klett, Stuttgart, 1970, p. 328 i seg. Ampla documentació sobre el tema en el volum de H. Rahner, *Chiesa e struttura política nel Cristianesimo primitivo*, Jaca Book, Milano, 1979. Stephan Horn m'ha indicat un important text de Lleó el Gran, contingut en la carta del Papa a l'Emperador del 22 de maig del 452, en el qual refuta el famós cànon 28 de Calcedònia (sobre la posició de primat de Constantinoble davant de Roma, fonamentada en la presència de la seu de l'Emperador en aquella ciutat): "*Habeat sicut optamus Constantinopolitana civitas gloriam suam, et protegente Dei dextera diuturno clementiae vestrae fruatur imperio, alia tamen ratio est rerum saecularium alia divinarum, nec praeter illam petram quam Dominus in fundamento posuit stabilis erit ulla constructio*" (LME II (37) 55,52-56; v. ACO II/IV S. 56). Sobre aquesta problemàtica, vegeu encara: A. Michel, *Der Kamp um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchemführung*, a: A. Grillmeier i H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, Bd. II *Entscheidung um Chalkedon*, Würzbug, Echter, 1953, p. 491-562, i la contribució de Thomas O. Martin sobre el cànon 28 de Calcedònia, en el mateix volum (p. 433-458).

l'esdeveniment d'una manera lacònica: "Els darrers... erudits emigren... cap a Itàlia i proporcionen als humanistes del Renaixement el coneixement dels textos originals grecs; però l'Orient es va enfonsar en la incultura."[8] Aquesta afirmació potser és una mica exagerada, perquè també el regne de la dinastia osmanlí tenia la seva cultura; però és cert que la cultura grecocristiana, europea, de Bizanci, es va acabar. I així una de les dues ales d'Europa va córrer el risc de desaparèixer; però l'herència bizantina no era morta. Moscou es declara la tercera Roma; funda un patriarcat propi a partir del principi d'una segona *translatio imperii* i es presenta així com una nova metamorfosi del *Sacrum Imperium*, com una forma diferent d'Europa, que encara quedava lligada a Occident i es va orientar sempre cap a ell, fins que Pere el Gran va intentar convertir-la en un país occidental.

Aquest desplaçament de l'Europa bizantina cap al nord va comportar també que els límits del continent comencessin a estendre's cap a Orient. La consideració dels Urals com a frontera és molt arbitrària, i malgrat tot, el món a l'est dels Urals ha esdevingut ja per sempre una espècie de subestructura d'Europa, ni Àsia ni Europa, format substancialment pel subjecte Europa, però exclòs de la condició de subjecte: objecte i no artífex de la seva història. En resum, quelcom semblant a un estat colonial.

A la base de l'Europa bizantina no occidental, al principi de l'època moderna, podem doncs ressaltar dos esdeveniments: d'una banda, la dissolució de l'antic Bizanci amb la seva continu ï tat històrica en la contraposició sobre l'imperi Romà; de l'altra, la constitució d'una segona Europa amb el nou centre a Moscou, amb extensió cap a l'est i la formació d'una espècie d'estructura precolonial a Sibèria.

Al mateix temps, a Occident es produeixen dos esdeveniments d'un notable significat històric. El primer és que una gran part del món germànic es distancia de Roma; sorgeix una nova "il·luminada" forma de cristianisme, de tal manera que l'"Occident" queda travessat per una línia de separació, que assenyala també clarament un *limes* cultural, una frontera entre dues maneres diverses de pensar i de comportar-se. Però dins el món protestant també hi ha una fractura, en primer lloc entre luterans i reformats, als quals acompanyen metodistes i presbiterians, mentre que l'Església anglicana intenta trobar una tercera via entre catòlics i evangèlics; a tot plegat cal afegir poc després la diferència entre un cristianisme en forma d'Església d'estat, que esdevé la característica d'Europa, i d'esglésies lliures, que, com veurem, s'expandeixen a l'Amèrica de Nord.

El segon esdeveniment que distingeix la nova Europa de l'Europa llatina és el descobriment d'Amèrica. A la prolongació cap a l'est d'Europa, a causa de l'extensió progressiva de Rússia cap a Àsia, correspon una radical expansió de l'Europa occidental més enllà dels seus límits geogràfics, cap a les terres que hi ha més enllà de l'oceà i que rebran el nom d'Amèrica; la subdivisió d'Europa en una meitat llatino-catòlica i una meitat germànico-protestant repercuteix en aquesta part del món ocupada per europeus. Amèrica es configura al principi com una prolongació d'Europa, una colònia, però després, seguint el solc de la commoció d'Europa a conseqüència de la Revolució Francesa, pren el caràcter d'un subjecte diferenciat: des del segle XIX, bé que íntimament marcada pel seu naixement europeu, Amèrica es planta davant d'Europa com un subjecte independent.

[8] O. Hiltbrunner, *Kleines Lexikon der Antike*, Bern-München, Francke, 1950, p. 102.

En aquesta temptativa de conèixer la més pregona i íntima identitat d'Europa tot considerant la seva història, hem pres en consideració dos girs històrics fonamentals. El primer gir és la dissolució del vell continent mediterrani en benefici d'un *Sacrum Imperium* situat més al nord, a través del qual es forma Europa com a món occidental-llatí; enfront d'aquest, la continuació de la vella Roma a Bizanci, amb la seva extensió cap al món eslau. El segon gir és la caiguda de Bizanci, al qual succeeix, d'una banda, l'extensió d'Europa cap al nord i de la idea cristiana d'imperi cap a l'est i, d'altra banda, la divisió interna d'Europa en un món germànico-protestant i un món llatí-catòlic, una divisió que es reprodueix a Amèrica i que continua quan el nou continent es converteix en subjecte històric paral·lel a Europa.

Considerem ara un tercer gir, el que ha produït la Revolució Francesa. És cert que el *Sacrum Imperium* a la baixa Edat Mitjana ja estava en un clar declivi i s'havia afeblit també com a interpretació valida i indiscutida de la història, però només ara aquest marc espiritual es fa a miques també formalment, un marc espiritual sense el qual Europa no hauria pogut formar-se, Ens trobem ara davant d'un procés d'una envergadura considerable, tant del punt de vista polític com del punt de vista de les idees. D'aquest punt de vista, significa que la fonamentació sacral de la història i de l'existència dels estats és rebutjada: la història ja no es mesura en base a una idea de Déu que la precedeix i li dóna forma; l'Estat és entès, ara, en termes purament seculars, fonamentat en la racionalitat i en la voluntat dels ciutadans.

Per primera vegada en la història sorgeix l'Estat secular, que abandona i rebutja la garantia i la legitimació divina de la política, considerant-la una visió mitològica del món, i declara que Déu és un afer privat, que no ateny la vida pública ni la formació democràtica de la voluntat pública. La vida pública és considerada com el terreny de la raó, en el qual Déu no es mostra com a clarament recognoscible: religió i fe en Déu pertanyen a l'àmbit del sentiment, no al de la raó, Déu i la seva voluntat deixen d'ésser rellevants en la vida pública,

D'aquesta manera sorgeix, a finals del segle XVIII i a principis del XIX, un nou cisma, de la gravetat del qual ens adonem avui cada vegada més. Aquest cisma no té nom en alemany, perquè a Germania s'ha produït lentament, En les llengües llatines, en canvi, es defineix com a divisió entre cristians i laics. En els dos darrers segles s'ha produït en els països llatins una fractura profunda; en canvi, al principi, el cristianisme protestant havia pogut assimilar les idees liberals i il·luministes sense fer perillar el marc d'un ample consens cristià. La dissolució de la vella idea d'imperi es consuma en la formació dels Estats-nació, definits a base d'àmbits lingüístics diferenciats, que resulten ésser així els únics autèntics i veritables portadors d'història, detentors d'uns poders sense precedents. El drama d'aquest subjecte històric plural és que les grans nacions europees s'han considerat dipositàries d'una missió universal, obrint el camí a una conflictivitat l'impacte mortal de la qual hem experimentat dolorosament en el segle que acabem de tancar.

La universalització de la cultura europea i la seva crisi

Finalment, hem de considerar un procés posterior amb el qual la història dels darrers segles entra en un nou món. La vella Europa premoderna, en les seves dues meitats, havia conegut essencialment només un rival, amb el qual li calia mesurar-se per la vida ¡ per la mort: el món islàmic; e! pas posterior havia produït l'expansió cap a Amèrica i en zones d'Àsia on no existien grans subjectes culturals. En aquest moment, en canvi, s'avança per

dos continents que fins ara no havien estat tocats més que marginalment, Àfrica i Àsia, que s'intenten transformar en sucursals d'Europa, en colònies,

La colonització ha reeixit en part, ja que actualment també Àsia i Àfrica persegueixen l'ideal d'un món forjat per la tècnica i que recerca el benestar, i també allí les antigues tradicions religioses entren en crisi i el pensament secular va dominant cada vegada més la vida pública.

Però hi ha també un efecte contrari: la renaixença de l'Islam, deguda en part a la major riquesa material que han adquirit els pa ï sos islàmics, però sobretot al convenciment que l'Islam és capaç d'oferir una base espiritual valida per a la vida dels pobles, una base que sembla haver-se escapat de les mans de la vella Europa, que, no obstant la seva perdurable potencia política i econòmica, sembla encaminar- se a la decadència i la posta.

També les grans tradicions religioses d'Àsia, en especial la component mística que troba la seva expressió en el budisme, s'aixequen com a potències espirituals enfront d'una Europa que renega dels seus fonaments religiosos i morals. L'optimisme quant a la cultura europea, que Arnold Toynbee manifestava al principi dels seixanta, sembla avui estranyament inadequat: "De vint-i-vuit cultures que hem identificat... divuit són mortes i nou de les deu que romanen –és a dir, totes excepte la nostra–es manifesten ja tocades de mort." Qui repetiria avui encara les mateixes paraules?[9] I, especialment, quina és la nostra cultura, què n'ha quedat? És que potser la cultura europea és la civilització de la tècnica i del comerç, difosa victoriosament per tot el món? O és aquesta, més aviat; una cultura posteuropea, nascuda de la desaparició de les antigues cultures europees?

Veig aquí una sincronia paradoxal: amb la victòria del món tècnico-secular posteuropeu, amb la universalització del seu model de vida i de la seva manera de pensar, es difon, especialment en els pa ï sos estrictament no europeus d'Àsia i d'Àfrica, la impressió que el sistema de valors d'Europa, la seva cultura i la seva fe, tot allò en què es fonamenta la seva identitat, hagi arribat al final i hagi quedat ja fora de l'escena; que hagi arribat l'hora dels sistemes de valors d'altres móns, de l'Amèrica precolombina, de l'Islam, de la mística asiàtica.

Europa, precisament a l'hora del seu màxim èxit, sembla buidada per dins, com paralitzada per una crisi circulatòria, una crisi que fa perillar la seva vida confiant en uns trasplantaments que n'anul·len la identitat. Al debilitament de les forces espirituals a més s'hi ajunta una decadència ètnica creixent.

És una estranya manca de desig de futur. Els fills, que són el futur, són vistos com una amenaça per al present. Se'ns emporten alguna cosa de la nostra vida, en el pensar més generalitzat. No són sentits com una esperança, sinó com una limitació. La comparació amb la decadència de l'imperi Romà s'imposa: funcionava encara com el gran marc de la historia, però en la pràctica vivia ja d'aquells models que l'havien de dissoldre, havia exhaurit la seva energia vital.

---

[9] A. J. Toynbee, *Storia comparata delle civíltà*, Roma, Newton Compton, 1974, 3 vol.; citat segons J. Holdt, *Hugo Rahner. Sein geschichtstheologisches Denken*, Paderborn, Schoningh, 1997, p. 53. En particular, el paràgraf *Philosophische Besinnung auf das Abenland* (52-61) dóna material important quant a la qüestió d'Europa.

Hem arribat així als problemes del moment actual. Sobre e! possible futur d'Europa hi ha dos diagnòstics contraposats. D'una banda, tenim la tesi d'Oswald Spengler, que creia que es podien establir per a les grans expressions culturals una espècie de llei natural: el moment de néixer, la creixença gradual, la florida d'una cultura, la lenta decadència, l'envelliment i la mart. Spengler argumenta la seva tesi amb abundància de documentació estreta de la història de les cultures i que demostren la llei de l'universal esdevenir. La seva tesi és que l'Occident ja s'havia acabat, que corria inexorablement vers la mort, malgrat. totes les temptatives de conjurar-la. Naturalment, Europa pot transmetre els seus valors a una nova cultura emergent, com ja s'ha produ ï t en anteriors decadències d'altres cultures, però com a subjecte ha deixat enrere, ja, el curs de la seva vida.

Aquesta tesi, titllada de biològica, ha trobat acèrrims opositors en el període d'entreguerres, especialment en ambients catòlics; s'hi ha enfrontat també amb gran duresa Arnold Toynbee, per cert amb postulats que avui troben poc ressò.[10] Toynbee fa ressaltar la diferència entre progrés tècnico-material i progrés real; defineix aquest com a espiritualització. Admet que l'Occident es troba en un moment de crisi, que atribueix al fet que de la religió s'ha caigut al culte de la tècnica, de la nació, del militarisme. La crisi en definitiva és el secularisme.

Si es coneix la causa del mai, es pot trobar el camí de la guarició: cal reintroduir l'herència religiosa, en totes les seves formes, però especialment "l'herència del cristianisme occidental".[11] Al punt de vista biològic contraposa un punt de vista voluntarista, que apunta vers la força de les minories creatives i sobre les personalitats excepcionals.

Podem preguntar-nos ara: és correcte aquest diagnòstic? I si és que sí, està en les nostres mans poder reintroduir !a dimensió religiosa; en una síntesi de cristianisme residual i herència religiosa de la humanitat? L'alternativa entre Spengler i Toynbee roman oberta, perquè nosaltres no podem veure el futur. Ens queda encara la feina de preguntar-nos sobre què pot garantir el futur i què pot continuar fent viure la identitat íntima d'Europa a través de les metamorfosis històriques. O, més senzillament, que és el que avui i demà permetrà d'oferir dignitat humana a l'existència.

Per trobar una resposta hem de mirar encara una altra vegada el nostre present i al mateix temps les seves arrels històriques.

Ens havíem quedat a la Revolució Francesa i al segle XIX. Des d'aleshores, s'han desenvolupat dos nous models europeus. En les nacions llatines ha dominat el model laic. L'Estat queda clarament diferenciat dels organismes religiosos, que queden en l'àmbit privat. L'Estat rebutja un fonament religiós i es declara fonamentat en la raó i les seves intu ï cions. A causa de la fragilitat de la raó, els sistemes laics s'han revelat dèbils i víctimes fàcils de les dictadures; sobreviuen només perquè hi ha aspectes de la vella consciència moral que continuen subsistint, malgrat no gaudir dels anteriors fonaments, i fan possible un consens moral de base.

---

[10] O. Spengler, *II tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, Milano, Longanesi, 1970. Sobre la discussió al voltant de la seva tesi vegeu el capítol "Die abendlandische Bewegung zwischen den Weltkriegen", a Holdt, *Hugo...*, op. cit. p. 13-17. La confrontació amb Spengler és també un motiu constant de l'obra de filosofia moral, fonamental en el període d'entre guerres, de Th. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehere*, Schwann, Düsseldorf, 1938 i 1947.

[11] V. Holdt, *Hugo...*, op. cit., p. 54.

En el món germànic, ha prevalgut el model d'Església i Estat del protestantisme liberal, una religió cristiana il·luminada, concebuda essencialment com una moral –àdhuc amb formes de culte sostingudes per l'Estat– garanteix un consens moral i un fonament religiós ample, al qual han d'adequar-se totes les religions que no són d'Estat. Aquest model, a la Gran Bretanya, en els països escandinaus i al principi en una Alemanya dominada pel prussianisme ha permès durant un temps considerable una cohesió estatal i social. De tota manera, a Alemanya l'enfonsada del cristianisme d'Estat prussià ha deixat un buit que es va revelar terreny favorable a la dictadura. Avui les esglésies d'Estat estan marcades a tot arreu pel desgast: dels organismes religiosos que són derivacions de l'Estat no en sorgeix ja cap força moral, ni l'Estat és capaç de crear-ne cap, cosa que seria, en canvi, el pressupòsit sobre el qual construir.

Entre els dos models, trobem el model dels Estats Units d'Amèrica, que, d'una banda –sobre la base de les esglésies lliures– adopta un rígid dogma de separació i, de l'altra, més enllà de les confessions particulars, està creuat per un consens de fons cristià-protestant no definit en termes confessionals, però relligat a una particular consciència de la seva missió religiosa enfront de la resta del món. D'aquesta manera, l'esfera religiosa adquireix un pes públic significatiu, es constitueix com una força prepolítica i suprapolítica que és potencialment determinant per a la vida pública. Certament, no es pot oblidar, però, que també als Estats Units la dissolució de l'herència cristiana avança incessantment, mentre que al mateix temps el ràpid augment de l'element hispànic i la presència de confessions religioses que vénen de tot el món està canviant la situació.

Hem d'observar aquí, també, que els Estats Units promouen intensament la protestantització de l'Amèrica Llatina i, com a conseqüència, la dissolució de l'Església catòlica en benefici de formes d'església lliures, per !a convicció que l'Església catòlica no pot garantir un sistema polític i econòmic estable per tal com no se la considera fiable com a educadora de nacions, i en canvi s'espera que el model de les esglésies lliures sigui capaç de crear un consens moral i una formació democràtica de la voluntat pública anàloga a la dels Estats Units.

Per complicar encara més la situació, hem de recordar que avui l'Església catòlica representa la més gran comunitat religiosa dels Estats Units, però que els catòlics americans quant a la relació entre Església i política han rebut les tradicions de les esglésies lliures, en el sentit que una Església separada de l'Estat garanteix millor els fonaments morals del conjunt, de tal manera que la promoció de l'ideal democràtic es presenta com un deure moral pregonament arrelat en la fe. Aquesta posició es pot interpretar sense cap dubte com una continuació, adequada als nostres temps, del model del papa Gelasi del qual he parlat abans.

Tornem a Europa. Als dos models de què he parlat abans, s'ha unit en el segle XIX un tercer, el socialisme, que aviat es va bifurcar en dos camins diferents, el totalitari i el democràtic. El socialisme democràtic ha aconseguit inserir- se en els dos models existents com un saludable contrapès enfront de les posicions liberals radicals: les ha enriquit i les ha corregit, més enllà de les confessionalitats: a Anglaterra era el partit dels catòlics, que no es podien sentir a casa seva ni en el camp protestant-conservador ni en e! camp liberal. També a l'Alemanya guillermina el nucli catòlic podia sentir-se més pròxim al socialisme que a les forces conservadores rígidament prussianes i protestants. En molts aspectes, el socialisme democràtic era i és pròxim a la doctrina social catòlica, i certament ha contribuït a la formació d'una consciència social.

El model totalitari, en canvi, anava lligat a una filosofia de la història rígidament materialista i atea; la història és entesa com un procés predeterrminat de progrés, que passa per la fase religiosa i la fase liberal per arribar a la societat absoluta i definitiva, en la qual la religió, com a relíquia del passat, queda superada i el funcionament de les condicions materials pot garantir la felicitat de tothom.

L'aparent caràcter científic amaga un dogmatisme intolerant: l'esperit és un producte de la matèria; la moral un producte de les circumstancies i ha de ser definida i practicada segons els designis de la societat; tot allò que serveix per afavorir l'arribada de l'estat final és moral. Ara, la subversió dels valors que havien construït Europa és total. A més, s'obre una fractura amb tota la tradició moral de la humanitat: no hi ha valors independents dels objectius del progrés. Segons com, tot pot esdevenir lícit i àdhuc necessari, tot pot ésser moral en aquest sentit nou del terme. També l'home pot ésser un instrument; l'individu no compta, només compta el futur que esdevé la divinitat terrible que decideix sobre tot i sobre tots.

Els sistemes comunistes han fracassat per la falsedat del seu dogmatisme econòmic. Però es negligeixen amb massa facilitat les conseqüències del menyspreu dels drets humans, de la subordinació de la moral a les exigències del sistema i a les promeses de futur. La més gran catàstrofe que han produït no és de naturalesa econòmica; radiquen en l'eixarreïment dels esperits, en la destrucció de la consciència moral.

El problema essencial en aquest moment per a Europa i per al món és que, si bé d'una banda es reconeix la falsedat de l'economia comunista, fins al punt que els excomunistes s'han convertit sense dubtar un moment en liberals quant a l'economia, la qüestió moral i religiosa, d'altra banda, que era del que en realitat es tractava, ha quedat quasi totalment eliminada. De manera que el nus no resolt del marxisme segueix existint avui: és a dir, la dissolució de les certeses originàries de l'home sobre Déu, sobre ell mateix i sobre l'univers. La decadència d'una consciència moral fonamentada en valors inviolables és actualment el nostre problema i pot conduir a l'autodestrucció de la consciència europea, i l'hem de començar a considerar –més enllà del declivi previst per Spengler– com un perill real.[12]

On som, avui?

Ens trobem, doncs, davant d'una pregunta. Com creiem que van les coses? En les greus convulsions del nostre temps, hi ha una identitat europea que tingui futur i per la qual puguem comprometre'ns totalment? No estic preparat per entrar en una discussió detallada sobre la Constitució europea. Voldria només indicar breument els elements morals fundadors que al meu entendre no haurien de mancar-hi.

Un primer element és la "incondicionalitat" amb què la dignitat humana i els drets humans han de ser presentats com a valors que precedeixen qualsevulla ordenació estatal. Els drets fonamentals no són creats pel legislador, ni conferits als ciutadans, "sinó que més aviat existeixen per dret propi, sempre han de ser respectats pel legislador, li són

[12] Són d'obligat record les paraules d'Erwin Chargaff: "Allà on cadascú és lliure de fer-se la part del lleó, per exemple en el lliure mercat, s'aconsegueix la societat de Màrsies, una societat de cadàvers sanguinolents" (E. Chargaff, *Ein Zweites Leben. Autotobiographische und andere Texte*, Klet-Cotta, Stuttgart, 1955, p. 168).

donats prèviament com a valors d'ordre superior".[13] El valor de la dignitat humana, previ a qualsevol acció o decisió política, remet al Creador: només Ell pot establir valors que es fonamenten en l'essència de l'home i que són inviolables. L'existència de valors que no són modificables per ningú és l'única autèntica garantia de la nostra llibertat i de la grandesa humana; la fe cristiana veu en aquest fet el misteri del Creador i de la condició d'imatge de Déu que ha conferit a l'home,

Avui gairebé ningú negarà explícitament la precedència de la dignitat humana i dels drets humans fonamentals respecte a qualsevol decisió política; encara són massa recents els horrors del nazisme i de la seva doctrina racista. Però en l'àmbit concret de l'anomenat progrés de la medicina hi ha amenaces molt reals per a aquests valors: si pensem en la clonació, si pensem en la conservació de fetus humans amb finalitats de recerca o de donació d'òrgans, o si pensem en tot l'àmbit de la manipulació genètica, la lenta consumpció de la dignitat humana que ens amenaça no pot ser ignorada de ningú. A això s'ajunten, de manera creixent, el tràfic de persones humanes¡ les noves formes d'esclavatge, el comerç d'òrgans humans per a trasplantaments. Com sempre, s'addueixen finalitats bones per justificar l'injustificable.

Resumim: posar per escrit els valors de la dignitat humana, llibertat, igualtat i solidaritat al costat dels principis fonamentals de la democràcia i de l'estat de dret, configura una imatge de l'home, una opció moral i una idea del dret que no disminueixen sinó que qualifiquen la identitat d'Europa, i que haurien de ser garantides per la Constitució europea fins en les seves conseqüències concretes i que només poden ser defensades a condició d'una refundació constant d'una consciència moral corresponent.

Un segon element que qualifica la identitat europea és el matrimoni í la família. El matrimoni monògam, com a estructura fonamental de les relacions entre home i dona i al mate ix temps com a cèl·lula en la formació de la comunitat estatal, ha estat forjat a partir de la fe bíblica. Aquest fet ha donat a Europa, tant a l'Occidental com a l'Oriental, el seu aspecte particular i la seva particular humanitat, també i especialment perquè la forma de fidelitat i de renúncia que s'hi dibuixa calia reconquerir-la dia a dia, amb moltes fatigues i sofriments.

Europa no seria ja més Europa si aquesta cèl·lula fonamental del seu edifici social desaparegués o canviés en la seva essència. Tots sabem fins a quin punt el matrimoni i la família estan amenaçats: d'una banda, trobem el buidatge de la indissolubilitat a causa de formes cada vegada més fàcils de divorci, i de l'altra es va difonent la practica d'una convivència entre home i dona sense la forma jurídica del matrimoni,

Al contrari, paradoxalment, els homosexuals demanen que sigui conferida a la seva unió una forma jurídica, més o menys equiparada al matrimoni. D'aquesta manera es surt del conjunt de la historia moral de la humanitat que, malgrat la diversitat de fórmules jurídiques expresses, no ha perdut mai de vista que el matrimoni, essencialment, és la particular comunió d'un home i un dona, que s'obre als fills i així a la família. No es tracta de discriminació, sinó de la qüestió que és la persona humana quant a home o quant a dona i de quina mena d'unió pot rebre forma jurídica. Si, d'una banda, la unió entre home i dona se separa cada vegada més de les formes jurídiques i si, de l'altra, la unió homosexual és vista cada vegada més com del mateix rang que el matrimoni, ens trobem

[13] G. Hirsch, "Ein Bekenntnis zu den Grundwerten", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 12 d'octubre de 2000.

davant d'una dissolució de la imatge de l'home les conseqüències de la qual han de ser necessàriament molt greus.

L'últim element és la qüestió religiosa. No voldria entrar aquí en les complexes discussions dels darrers anys, sinó simplement posar en relleu un aspecte fonamental en totes les cultures: el respecte, en la discussió, d'allò que per a l'altre és sagrat, i, particularment, el respecte pel sagrat en el seu sentit més elevat, el respecte per Déu, cosa que és lícit suposar de trobar àdhuc en aquell que no està disposat a creure en Déu. Allà on aquest respecte queda espedaçat en una societat, alguna cosa d'essencial s'ha perdut. En la nostra societat actuat, gràcies a Déu, es castiga qui deshonra la fe d'Israel, la seva imatge de Déu, les seves grans figures. Es castiga també qui vilipendia l'Alcorà i les conviccions de l'Islam, En canvi, si es tracta de Crist i d'allò que és sagrat per als cristians, heus aquí que la llibertat d'opinió esdevé el bé suprem i limitar-lo seria amenaçar o, encara més, abolir la tolerància i !a llibertat en general. La llibertat d'opinió troba el seu límit, però, en això: que no pot destruir l'honor i la dignitat de l'altre; no és la llibertat de mentir o de trepitjar els drets humans.

En aquest punt, hi ha un estrany odi de si mateix de l'Occident, que només es pot considerar patològic; Occident intenta obrir-se d'una manera ben lloable i plena de comprensió, a valors externs, però ja no s'estima a si mateix; de la seva història, ja només en veu allò que és reprovable i negatiu, i no és capaç de percebre'n el que té de gran i de pur. Europa té necessitat d'una nova –i certament crítica i humil– acceptació de si mateixa, si és que de veritat vol sobreviure.

La multiculturalitat, que contínuament és encoratjada i afavorida d'una manera apassionada, potser és, i d'una manera especial, l'abandó i el rebuig a allò que és propi, una fugida de si mateix. Però la multiculturalitat no pot subsistir sense bases comunes, sense oferir punts d'orientació dels propis valors. Sens dubte, no pot subsistir sense el respecte d'allò que és sagrat. Comporta anar a l'encontre, amb respecte, dels elements sagrats de l'altre, però això només ho podem fer si el sagrat, Déu, no ens és estrany a nosaltres mateixos. Certament, nosaltres podem aprendre del que és sagrat pels altres, però precisament davant dels altres i per als altres el nostre deure és alimentar en nosaltres mateixos el respecte pel sagrat i mostrar el rostre del Déu revelat, del Déu que té compassió dels pobres i dels dèbils, de les vídues i dels orfes, dels estrangers; del Déu que és tan humà que ell mateix s'ha fet home, home sofrent, que, sofrint amb nosaltres dóna dignitat i esperança al dolor.

Si no fem això, no solament reneguem de la identitat d'Europa, sinó que ens neguem a un servei als altres, un servei que tenen dret a rebre. Per a les cultures del món, la profanitat absoluta que s'ha anat formant a Occident és quelcom molt pregonament estrany. Estan convençuts que un món sense Déu no té futur. Per tant, àdhuc la multiculturalitat ens exigeix de retornar novament a nosaltres mateixos.

No sabem com aniran les coses a Europa en el futur. La Carta dels drets fonamentals pot ser un primer pas, un signe que Europa cerca novament de manera conscient la seva ànima. En aquest punt, cal donar la raó a Toynbee, en el sentit que el destí d'una societat depèn sempre de minories creatives. Els cristians creients haurien d'entendre's a si mateixos com una minoria creativa d'aquesta mena i contribuir que Europa recuperi al màxim la seva herència i estigui així al servei de tota la humanitat.

Conferència pronunciada a la “Sala del Capitolo” del Senat el 13 de maig de 2004. Extreta del llibre *Senza radici. Europa, relativismo, Cristianesimo, Islam* (Milà: Mondadori, 2004)