

TOLERANCIA Y ECUMENISMO

Resulta patente de modo casi intuitivo que el ecumenismo es un complejo proceso que no puede ser llevado a cabo sin dosis notables de tolerancia por parte de los sujetos y de las comunidades que intervienen en el mismo. El año 1995, declarado «Año Internacional de la Tolerancia» por las Naciones Unidas, ha sido ocasión para sintetizar lo que muchos intelectuales habían elegido en las últimas décadas como objeto reiterado de reflexión: la categoría de *tolerancia*.

Desde el punto de vista de la tolerancia el ecumenismo puede parecer una utopía, si se considera que sus protagonistas —las comunidades cristianas separadas— confiesan su fe en verdades y valores absolutos que no son exactamente los mismos en cada caso. Aparentemente esta situación conlleva la descalificación sistemática entre las diversas confesiones cristianas e incluso, más allá de la denuncia de las diferencias en la profesión de fe, es proclive a una actitud de radical desprecio respecto a cualesquiera costumbres o actitudes religiosas diferentes de las propias. Esta actitud, ciertamente intolerante, ha proliferado por desgracia en la historia de la cristiandad.

El liberalismo teológico, presente desde hace décadas en las filas de la mayor parte de las confesiones cristianas ha sido particularmente sensible a ese núcleo intolerante que secularmente se ha hecho presente en la vida de las comuni-

dades cristianas. En rasgos generales, su propuesta para erradicarlo consiste en restringir notablemente el ámbito de la revelación cristiana que debe creerse con fe absoluta; de esta manera las diferencias interconfesionales descenderían del ámbito de la fe pura al de la teología y serían así susceptibles de una discusión meramente racional. Dichas diferencias, conducidas así al estatuto de lo opinable, serían automáticamente dignas de respeto y de tolerancia.

Paradójicamente el liberalismo teológico presenta a menudo algunos síndromes intolerantes, sobre todo a la hora de enjuiciar a aquellos creyentes que no aceptan esta interpretación minimalista de la revelación. Actualmente cabe observar en este sentido que la etiqueta de *fundamentalismo* se utiliza a veces de modo indiscriminado y poco preciso, refiriéndola a la mera actitud de fidelidad a Dios que es propia del cristiano; en estos casos dicha etiqueta lleva aneja la acusación de intolerancia.

En todo caso, si la tolerancia es una condición del diálogo ecuménico, resulta obligado determinar con precisión cuál es la esencia de la tolerancia¹.

1. TOLERANCIA Y MODERNIDAD

La tolerancia ha sido de hecho una bandera enarbolada en la modernidad para alcanzar fines prácticos, y no un tema de estudio sereno. John Locke, tanto en su «*Essay concerning Toleration*» (1667) como en sus tres «*Letters concerning Toleration*» (1686/1693), se propuso convencer a sus coetáneos de que la fe no se puede imponer por coerción, ya que, aunque existe la verdad religiosa, no depende de la voluntad aceptarla o no. Por ello califica de irracional a la intolerancia religiosa, que consiste en asignar a los súbditos una determi-

¹ Por lo que respecta al tema que se trata en este estudio conviene citar una precisión contenida en el documento *Segunda Relación oficial del Grupo mixto de trabajo de la Iglesia Católica Romana y del Consejo Ecuménico de las Iglesias* (Heraklion, Creta, 1967): Apéndice: *Sobre el diálogo ecuménico*; allí se afirma que el diálogo ecuménico «no es un objetivo en sí mismo. Tampoco es un ejercicio académico. Su objetivo es el crecimiento unidos en la *koinonía*». A. González Montes (ed.), *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 1 (Salamanca 1986) n. 340.

nada confesión religiosa por real decreto. Pero la tolerancia lockiana se reduce a la libertad de conciencia, tomada esta expresión en el más estricto sentido de la palabra: dejar creer a cada uno lo que quiera *en el interior de su conciencia*².

Por su parte, Voltaire contribuyó a enmarañar aún más el tema en su «*Traité sur la tolérance*» (1763). El escritor francés se proponía demostrar la necesidad de la libertad religiosa redactando un libelo contra la Iglesia Católica, en la cual veía encarnadas la intolerancia y el fanatismo; simultáneamente intentaba mostrar cómo la intolerancia es la fuente de todos los males. Paradójicamente entre esos males enumera la existencia del pluralismo teológico (las «controversias teológicas»); por otra parte, Voltaire se cuidó muy mucho de estar a bien con las autoridades civiles, declarando que no puede ser objeto de tolerancia aquello que la ley civil sancione como delito: no debe existir tolerancia civil o jurídica³. Solicita a la Iglesia Católica que sea tolerante con otras religiones, pero aplaude la expulsión de los jesuitas de Francia y la persecución y asesinato de los misioneros cristianos en China y Japón. Estas contradicciones se explican porque su pensamiento al respecto es conservador en política —casi ultramontano— y escéptico en materia religiosa. Voltaire no propone ningún tipo de diálogo religioso, sino una actitud de oposición decidida y violenta frente a la Iglesia Católica, a la cual tacha de fanática⁴.

² Curiosamente Locke no llegaba a entender que *tolerancia* significa también dejar a cada ciudadano actuar en consecuencia con su fe, porque entendía que esto último debía estar regulado por las leyes civiles. Así se explica que no defendiera la libertad religiosa de los católicos ingleses de su tiempo de su tiempo —perseguidos sangrientamente por la ley en el Reino Unido—, al igual que condenaba la de los ateos. Hoy en día sabemos que la libertad religiosa no es algo que simplemente deba ser tolerado, sino un derecho humano en sentido estricto.

³ Rousseau, por su parte, percibió que la intolerancia supone desprecio por otros ciudadanos y no un mero desorden social: Cf. N. Dent, 'Rousseau and Respect for Others', en S. Mendus (ed.), *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives* (Cambridge 1988) 11.

⁴ Paradójicamente este defensor de la tolerancia fue uno de los inspiradores de la violenta intolerancia de las masas y dirigentes de la Revolución francesa. En efecto, el mismo movimiento que suscribió la primera Declaración política de los Derechos del Hombre manchó sus manos con la sangre de millares de católicos, perseguidos sólo por el

En el siglo XIX se amplia un poco más el campo semántico de la *tolerancia*. Según escribe John Stuart Mill en su ensayo «On Liberty» (1859), hay que tolerar cualquier opinión, porque puede tener parte de verdad y ser útil. Además lo más útil es dejar que cada uno piense por sí mismo, ya que el pluralismo es el ámbito más adecuado para enriquecer la propia educación. En términos de utilidad se defiende lo que puede denominarse *tolerancia epistemológica* o libertad de expresión, una tolerancia que ya no está reducida al ámbito de lo religioso, sino que se extiende también a la cultura y a la política⁵.

Gary F. Greif ha puesto de relieve que existe una incoherencia fundamental entre el principio de tolerancia expuesto por quienes se denominan *liberales* —los escépticos permisivistas— y otro principio esencial del liberalismo, que es el de defender al individuo concreto y promover su desarrollo. La tolerancia, en efecto, implica una limitación de la libertad de ejercicio individual. Por ello fuerza al liberalismo filosófico a abandonar el principio de absoluta autonomía

mero hecho de serlo. Este fenómeno resulta aún más chocante en cuanto su precedente inmediato —la Revolución americana— había consagrado una real independencia de la Iglesia Católica frente al Estado y el amparo civil del ejercicio de la libertad de expresión y culto para las múltiples confesiones religiosas que habían buscado refugio en el Nuevo Mundo. Cf. F. Ocariz, *Voltaire: Tratado sobre la tolerancia* (Madrid 1979); P. Rossi, 'Voltaire e la tolleranza', *RivFilosof* 70 (1979) 175-197.

⁵ Sobre esta misma tolerancia epistemológica incidirá ya en nuestro siglo Rudolf Carnap. Cf. R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt* (Viena 1928). En posteriores ediciones añadió capítulos significativos: R. Carnap, *The Logical Structure of the World: Pseudoproblems in Philosophy* (Londres 1967). Según él, las discusiones filosóficas se originan frecuentemente por el mero uso de diversos esquemas terminológicos; en este sentido, a menudo deberían ser consideradas como pseudodiscusiones y, en todo caso, serían totalmente inútiles. La única vía para el entendimiento entre los pensadores radicaría en ceñirse a tratar cuestiones pragmáticas. Su propuesta no deja de ser problemática, pues para tratar de cuestiones pragmáticas también es necesario elegir un sistema conceptual y terminológico de referencia; dicha elección tendría que ser, según sus premisas, irracional, pues no cabría discutir sobre la misma. En cualquier caso, Carnap postula en cualquier debate un «principio de tolerancia» que se fundamenta —como la tolerancia de J.S. Mill— en el escepticismo filosófico; Cf. D. Goldstick, 'The Tolerance of Rudolf Carnap', *AustJPhil* 49 (1971) 250-261.

individual y asumir una nueva noción de individualidad, en la cual la interdependencia social es un elemento constituyente. La tolerancia sólo puede promover este tipo de individualidad socializada⁶. En un sentido análogo Karl Popper mantiene que la tolerancia política o religiosa está suficientemente extendida y arraigada en las democracias occidentales, quizá lo esté demasiado porque vivimos bajo el imperio de un «exagerado temor de que quienes estamos por la tolerancia nos volvamos intolerantes»⁷; en cualquier caso es preciso no tolerar las amenazas a la tolerancia, porque tolerar la intolerancia es realmente un gran peligro, pues llevaría a destruir la libertad y, con ella, la posibilidad de tolerancia misma⁸.

En todo caso, el pensamiento moderno ha contribuido evidentemente a difundir la convicción de que la tolerancia y especialmente la tolerancia religiosa es una actitud cívica fundamental.

2. SENTIDO BÁSICO DE LA TOLERANCIA

¿Qué significa *tolerancia*? Una primera aproximación al problema puede hacerse desde el lenguaje. *Tolerar* tiene así varias acepciones; la primera, que fundamenta las demás, es la de sufrir o llevar con paciencia algo molesto: así, se tolera el frío o el calor. Se dice que alguien tolera más el frío que el calor cuando habitualmente experimenta mayor sufrimiento ante las temperaturas ambientales elevadas. En este caso es posible que el sujeto poco tolerante del calor se impacienta, se queje o quizás huya decididamente de una situación térmica que le resulta insoportable; en ese caso se dice que tal persona *no tolera* el calor. Quien tolera el calor también lo vive como sufriente, pero, a pesar de su padecimiento, es capaz de resistir dicho calor: puede vivir en un ambiente tórrido manteniendo la serenidad. Así, pues, *tolerar* implica la aceptación de aquello que hace sufrir cuando la situación personal lo exige o lo aconseja.

⁶ Cf. G.F. Greif, 'Tolerance and Individuality', *JValueInq* 8 (1974) 30-36.

⁷ K. Popper, 'Toleration and Intellectual Responsibility', en: S. Mendus - D. Edwards (ed.), *On Toleration* (Oxford 1987) 14.

⁸ *Ibid.*, 20; 17.

Este primer sentido de la palabra *tolerancia* la sitúa, pues, en un contexto antropológico: es una actitud que el hombre puede adoptar frente a un factor que violenta su sensibilidad y le hace sufrir. La tolerancia, en cuanto tiene que ver con una libre disposición que adopta la persona, tiene siempre una relevancia ética y se emplaza dentro de la virtud de la fortaleza, uno de cuyos actos es precisamente resistir el mal inevitable sin quebrantarse uno mismo. Consecuentemente *tolerancia* y *paciencia* son en su raíz más elemental términos sinónimos. En adelante nos referiremos a este sentido primario del término *tolerancia* con la expresión *tolerancia básica*.

Puede darse el caso de que lo que nos haga sufrir sea alguna acción o característica de otra persona que nos resulta fastidiosa físicamente: se puede tolerar el mal aliento, el ruido excesivo causado por un vecino o el hábito de fumar. Igualmente puede ser objeto de tolerancia en este sentido una conducta ajena que, sin ser reprobable moralmente, contraría nuestra serenidad psicológica, por ejemplo: hábitos o manías de un familiar que nos fastidian, la grosería o mala educación de alguien con quien tratamos, el choque con caracteres que nos desconciertan o irritan... Hay que destacar que en los casos expuestos la tolerancia no tiene por objeto sólo el propio sufrimiento sino también la conducta de otra persona, conducta que es la causa de ese sufrimiento. La tolerancia básica alcanza así el plano de las relaciones interpersonales: lo que se tolera propiamente es la acción de otro sujeto, la cual es causa de interno descontento, contrariedad y sufrimiento para nosotros. Ser tolerante adquiere de este modo una nueva complejidad, porque no sólo se tolera el sufrimiento propio, sino que simultáneamente se tolera también la conducta ajena que lo causa y finalmente se tolera a esa otra persona que libremente actúa de ese modo.

La tolerancia básica es la base de los demás sentidos del término, porque contiene los elementos esenciales que serán la base de cualquier forma de tolerancia: sufrimiento, paciencia, fortaleza y alteridad personal. Su relevancia para el diálogo ecuménico no puede ser obviada. Aparentemente tolerar aspectos de la conducta ajena que no tienen que ver con la fe cristiana pero que nos resultan repugnantes parece poco importante a la hora de resolver el problema de la unidad de la Iglesia de Cristo. Sin embargo, la experiencia histórica enseña que el clima de suspicacias y prejuicios que

mina por principio cualquier diálogo se ha originado muy a menudo por el disgusto imprudentemente no reprimido ante hechos circunstanciales ligados a tradiciones culturales diversas de la propia. Las costumbres culturales de los cristianos orientales, de los germánicos y de los latinos son a veces muy diversas entre sí; en cuanto la fe cristiana está envuelta en dichas costumbres, las cuales resultan más aparentes que su contenido, la repugnancia hacia dichas costumbres puede llevar insensiblemente a un sentimiento nada ecuménico de rechazo apriorístico de la fe de los otros cristianos. Bastaría recordar las impresiones del J.H. Newman anglicano en su primer viaje a Italia: aun para una inteligencia tan preclara la percepción de las formas de devoción latinas supuso de hecho un paso atrás en su comprensión de la fe católica de Roma. En este sentido para el ecumenismo —escribe Thils— «hay que olvidar rencores históricos, desembarazarse de los *a priori* tradicionales, librarse de determinadas concepciones estrechas, evitar los peligros de todo confesionalismo, soportar las incomprensiones, las dudas, la desconfianza»⁹.

En consecuencia, parece de todo punto necesario que los cristianos —especialmente aquellos que participan más activamente en el diálogo ecuménico— se preocupen de ser tolerantes en este sentido básico, desterrando localismos, nacionalismos en favor de una perspectiva más universalista, *católica*. La tolerancia para con posibles faltas de educación o de respeto debido por parte de otros cristianos, la tolerancia de actitudes reticentes o desconfiadas, la tolerancia hacia declaraciones levemente ofensivas y la tolerancia hacia otros modos de entender el intercambio de opiniones o incluso el aseo personal, todo ello constituye una *conditio sine qua non* del diálogo ecuménico.

3. LA TOLERANCIA PROPIAMENTE ECUMÉNICA

Tolerancia también significa «permitir algo que no se tiene por lícito, sin aprobarlo expresamente». Este es el sig-

⁹ G. Thils, *El Decreto sobre ecumenismo del Concilio Vaticano II. Comentario doctrinal* (Bilbao 1968) 124.

nificado más clásico del concepto de *tolerancia* y su sentido más preciso en el lenguaje filosófico y teológico: lo denominaremos *tolerancia moral*¹⁰. Nos movemos ahora en un contexto esencialmente ético, con dimensiones sociológicas y jurídicas. En efecto, la permisión del hombre que tolera puede ser un acto privado o público (*tolerancia política*), puede consistir en el *dejar hacer* de un simple ciudadano que no impide alguna acción ajena —aunque hubiera podido oponerse a ella e incluso impedirlo—, o el *dejar hacer* de una autoridad pública que no penaliza dicha acción. *Permitir* puede entenderse también en sentido sociológico, como la decisión de no reprobar *públicamente* la acción ajena, omitiendo un pronunciamiento negativo sobre ella que conlleve el lastre de un estigma social.

El objeto de la tolerancia moral dentro del ámbito ecuménico no es sin más una conducta de otro que nos hace sufrir, sino aquella determinada conducta de otro cristiano no católico —a menudo se trata de una acción expresiva o declarativa— que nos hace sufrir porque la consideramos contraria a la Voluntad divina y a la salvación de los hombres. Es precisamente esta conducta que consideramos errónea lo que nos hace padecer. De esta consideración se sigue que sólo puede ser tolerante una persona que tenga sensibilidad religiosa y sea capaz de sufrir ante la contemplación de algún error ajeno.

Por otra parte, esta tolerancia se distingue de la coonestación del mal en que el sujeto tolerante no aprueba la acción ilícita. Si no la reprueba públicamente, lo hace en privado o al menos interiormente. En este sentido el permisivismo no puede ser considerado como una forma de tolerancia ni mucho menos ser tenido como su expresión paradigmática, porque el hombre permisivo se veta a sí mismo por principio cualquier forma de reprobación religiosa exterior e interior de los actos ajenos. El sujeto permisivo no es capaz de sufrir ante el mal, porque no lo percibe: es «moralmente imbécil»¹¹. En el fondo, la tolerancia se distingue de la permisividad porque la primera sólo puede darse en sujetos que

¹⁰ Mary Warnock distingue entre este sentido *fuerte* del término y el sentido *débil* antes examinado: Cf. M. Warnock, 'The Limits of Toleration', en: S. Mendus - D. Edwards (ed.), *On Toleration*, 123-139.

¹¹ Cf. G. Thibon, *El equilibrio y la armonía* (Madrid 1978) 56.

desean actuar según su conciencia creyente, mientras que los permisivos son escépticos o relativistas en cuestiones de fe¹². La tolerancia ecuménica se desarrolla sobre todo en este plano de la tolerancia moral, porque surge del convencimiento de que los actos externos de reprobación de la conducta de otras confesiones cristianas son hoy en día excepcionales¹³.

4. TOLERANCIA ANTE FORMAS DEFICIENTES DE CONFESAR LA FE

Respecto a la dimensión sociológica antes mentada de la tolerancia moral se plantea un nuevo problema: tolerancia es, según el Diccionario de la Real Academia, el «respeto o consideración hacia las opiniones o prácticas de los demás, aunque sean diferentes de las nuestras». La forma de respetar la praxis ajena que consideramos ilícita es —como ya se

¹² La tolerancia₂ no se puede confundir tampoco con el hábito de suspender el juicio moral sobre la conducta ajena. En este sentido es un error afirmar que la raíz de esta tolerancia es el escepticismo. El que tolera determinada acción ajena no lo hace por ignorar si es correcta; precisamente sólo se tolera aquello que se sabe que es perjudicial, luego la tolerancia implica al menos ese acto de conocimiento. Pero es que además *tolerar* supone otro acto cognoscitivo: saber que es mejor permitir algo ilícito en esa situación dada, en atención a evitar males mayores.

¹³ Una observación importante al respecto es que la tolerancia moral dice siempre relación a alguna acción concreta: *hoy y ahora yo permito esto o aquello*. Tolerar no es la actitud genérica de permitir, sin más, lo ilícitamente realizado por otros. En la tolerancia moral cabe reconocer también la existencia de aquella fortaleza que era típica de la tolerancia básica: para ser tolerante siempre es preciso ser fuerte, ser paciente y tener grandeza de espíritu, capacidad de soportar una situación difícil. Por eso hay personas que se muestran incapaces de llevar a cabo un determinado acto de tolerancia que sería beneficioso, no porque mantengan una actitud intolerante, sino sólo porque son débiles y no pueden soportar la situación conflictiva que se les presenta. Ciertamente hay que admitir que hoy en día el uso habitual del término *tolerancia* no se ajusta a las precisiones que hemos determinado. Por el contrario generalmente se entiende ahora por *tolerancia* la disposición habitual de no emitir parecer alguno —ni siquiera interno— sobre la posible inmoralidad de otras conductas. El único juicio admisible versaría sobre la legalidad de tales acciones, y aun así, siendo las leyes mudables, se sobreentiende que una persona tolerante también se abstenga de condenar aquellos actos ilegales que la legislación de otros países no persigue como delictivos.

ha dicho— el silencio, la ausencia de reprobación pública. Pero hablar de respeto a las opiniones ajenas diferentes de las propias introduce un objeto diferente en la noción de *tolerancia*: se trata de tolerar, no ya lo ilícito, sino lo que consideramos como falso¹⁴.

¿Cabe mantener una actitud de tolerancia hacia sobre ideas u opiniones de otros cristianos no católicos que propugnan conductas contrarias a la moral de la Iglesia? A menudo la libertad de pensamiento —que es el derecho de cada persona a formarse sus propias convicciones y a expresarlas sin coacción alguna— se define en estos términos, los cuales resultan claramente imprecisos. En efecto, en el terreno de las puras ideas la tolerancia no ha lugar, en cuanto ésta dice siempre relación a las personas, al otro. Pero las ideas no son del otro ni de nadie: están ahí para ser analizadas y argumentadas. Sólo con este supuesto tiene sentido la ciencia, como diálogo y discusión interpersonal, que opera sobre un ámbito de objetividad. El científico no sería tal si no denunciase lo que ve como éticamente falso y tratara de arrojar luz sobre el problema en cuestión. En el diálogo entre teólogos de diversas confesiones cristianas, silenciar aquellos puntos que separan las diferentes confesiones de fe conduciría a fomentar un diálogo de sordos y además sería tenido por los interlocutores como un ejercicio de hipocresía o maquiavelismo.

Donde sí cabe hablar de tolerancia —tolerancia moral— y donde ésta puede ejercerse es en el ámbito de las acciones expresivas de quienes propugnan tal o cual idea que aparece como éticamente falsa. Al hombre honesto le hará sufrir ver cómo otro propugna una opinión falsa que puede inducir a errores morales, pero a veces deberá callar. Siempre habrá de respetar la libertad de expresión en los términos en los

¹⁴ Esta *tolerancia epistemológica* puede darse también en el nivel primario de la tolerancia básica: algunas opiniones ajenas sobre materias variopintas, que no son ilícitas ni me lo parecen, me pueden hacer sufrir simplemente porque son diferentes o contrarias a las mías. Así el padre de familia debe tolerar algunas críticas injustas de sus hijos; el gobernante ha de tolerar un discurso de la oposición especialmente agresivo contra su persona. La tolerancia hacia las ideas ajenas es siempre tolerancia de la expresión de dichas ideas: por tanto, ya que *expresar* es una acción, la tolerancia epistemológica en cuanto auténtica tolerancia se reduce últimamente a la tolerancia ética.

cuales la regula la ley, pues tal libertad es un derecho humano; comportándose así no es ya una persona tolerante, sino más bien una persona honrada y justa, que respeta los derechos legítimos de los demás. El umbral de la tolerancia se sitúa más allá: en la conveniencia de no responder, de no polemizar. Se puede entender que en algunas situaciones esta sea la conducta más razonable y prudente, por ejemplo, cuando se advierte que —quizás por apasionamiento o por prejuicios muy enraizados— ni el interlocutor ni su auditorio están en condiciones de entender rectamente la réplica posible. En último término, estos actos de tolerancia responden a una «elección de prioridades»¹⁵: en un determinado momento se considera prioritario, por ser un bien mayor, no provocar la irascibilidad del interlocutor que proclamar una verdad que este interlocutor no está capacitado para entender aquí y ahora¹⁶.

El teólogo ecuménico debe ser sensible a este tipo de situaciones en el diálogo ecuménico. Como ha hecho notar G. Thils, «podemos, inconscientemente, y por falta de información sobre la condición real de los demás cristianos, apenarlos, contristarlos e incluso herirlos, aun con la mejor intención y los más benévolos sentimientos»¹⁷. Nuestra tolerancia se mostrará primeramente en dejar hablar a sus interlocutores; luego será preciso el esfuerzo intelectual de comprender la lógica de su discurso y adaptarse a sus formas en la medida en que

¹⁵ Cf. P. King, *Toleration* (Londres 1976).

¹⁶ En el plano de la tolerancia₂ respecto de la expresión de ideas puede observarse que la opinión pública está ampliamente confundida. Esta opinión mayoritaria trata sistemáticamente de *intolerante* a todo aquel que en materias religiosas o morales defiende la existencia de valores objetivos y de normas universales. Por el contrario sólo se denomina *tolerante* a quien se expresa como carente de convicciones morales, a quien se limita a emitir sus ideas al respecto como meras opiniones (con una sola excepción: la *convicción* inquebrantable de que no existen normas morales universales) y permite por principio cualquier acción ajena que no sea ilegal. Este concepto de tolerancia puede ser denominado *tolerancia*₃. Así, por ejemplo, J. Halberstam pone como condición de posibilidad de la tolerancia que la convicción que uno exprese sea tenida siempre como mera opinión, como algo que puede ser rebatido: Cf. J. Halberstam, 'The Paradox of Tolerance', *PhilForum* (Boston) 14 (1982/83) 190-207.

¹⁷ G. Thils, *cit.*, 81.

es posible¹⁸, sin dejarse llevar por un espíritu polémico¹⁹. Sólo así es posible luego hacerse entender.

5. ESENCIA Y FUNDAMENTO DE LA TOLERANCIA

El sentido más propio del término *tolerancia* es aquel que hemos definido como tolerancia moral: la permisión de una acción de otro contraria a la Voluntad divina —sea o no una acción expresiva—. Esta permisión es un acto prudencial, que puede ser acertado o erróneo. Es posible que uno se equivoque al tolerar, tolerando algo que aquí y ahora no debería haber sido tolerado; igualmente es posible equivocarse al dejar de tolerar. En general, un planteamiento realista de la tolerancia nos lleva a vislumbrar que la permisión de lo ajeno ilícito sólo puede estar fundada en la esperanza de obtener con dicha permisión un bien mayor del que se seguiría caso de impedir la acción ajena. A este respecto conviene notar que la tolerancia sólo tiene sentido en un ámbito de libertad: cuando se dan unas circunstancias en las cuales legal y éticamente alguien está en condiciones de permitir algo o de no permitirlo (p. ej., cuando al ser insultado puedo o no responder con palabras fuertes). Un caso típico de tolerancia ecuménica se ha suscitado respecto a la devolución de aquellos templos greco-católicos de Ucrania que Stalin entregó a los ortodoxos: la Iglesia Católica tiene ahora la posibilidad de recuperar dichos templos, pero puede decidir prescindir de algunos o bien compartir su uso con los ortodoxos.

El acto de permitir no admite como tal niveles o grados: o se permite que acontezca algo o no se permite. Pero las motivaciones de la permisión pueden ser muy variadas y,

¹⁸ La *Segunda Relación oficial del Grupo mixto de trabajo de la Iglesia Católica Romana y del Consejo Ecuménico de las Iglesias* destaca que una condición del diálogo ecuménico —su atmósfera— la «atención ante los otros y sus argumentos, una disposición a escuchar a los demás y a comprenderlos»; por eso mismo obstaculizan este diálogo «una fuerte conciencia de grupo (*esprit de corps*) por reducción de las propias convicciones a una posición puramente sociológica» (*Enchiridion Oecumenicum*, 1/n. 351). Ya antes el Concilio Vaticano II había subrayado la necesidad de llegar a «un conocimiento más exacto de la mentalidad de los hermanos separados» (Decr. *Unitatis Redintegratio*, n. 9).

¹⁹ Cf. Decr. *Unitatis Redintegratio*, n. 10.

según ellas, la permisión puede ser más o menos relucante. Lo que no tiene sentido es concebir que en algún caso la tolerancia moral pueda ser un acto de «aprobación e incluso de apoyo» a lo ilícito; ni siquiera en el caso de la tolerancia epistemológica cabe tal acepción: es absurdo suponer que alguien pueda aprobar o apoyar lo que sinceramente piensa que es un error, a menos que ese alguien sea un imbécil²⁰. Lo que el Vaticano II denominó *falso irenismo* (Decr. *Unitatis Redintegratio*, n. 11) es una actitud lógicamente contradictoria, aunque resulte comprensible a la luz de un bienintencionado pragmatismo de fondo.

El falso irenismo entiende que la tolerancia es una virtud —siempre es bueno tolerar— y un principio supremo en la vida moral y religiosa. Sin embargo, que la tolerancia no es una virtud lo advierte vívidamente un cristiano por el hecho de que Dios no tolera siempre todo; Jesucristo —cúmulo de la verdad acerca del hombre— no toleró ciertas cosas. Para que un hábito sea virtud debe darse la condición de que su puesta en acto haga siempre bueno al sujeto; pero este no es el caso de la tolerancia, ya que no siempre es bueno tolerar ni siempre hace mejor al sujeto que tolera. Por lo mismo, concebirla como la virtud suprema o la cualidad moral más apreciable en la persona constituye una aberración²¹.

Por su parte, la intolerancia —entendida como fanatismo o como negación sistemática de cualquier acto de tolerancia— es siempre un vicio: un error moral y no una mera equivocación. En este sentido hay que constatar que entre tolerancia e intolerancia no se da una oposición simétrica, pues la intolerancia supone siempre la falta de tolerancia, pero la mera no tolerancia no es sin más intolerancia. Tolerancia e intolerancia no son conceptos exactamente contradictorios; si no se atiende a esta constatación, el lenguaje y su lógica aparente pueden llevar a graves equívocos²².

²⁰ Cf. I. Lazari-Pawlowska, 'Three Concepts of Tolerance', *Dialechum* 14 (1987) 133-146.

²¹ Como ha afirmado Ph.E. Devine, la tolerancia no es un principio supremo para evaluar desde el mismo los distintos sistemas morales: Ph.E. Devine, 'Relativism, Abortion, and Tolerance', PPR 48 (1987) 131-138.

²² Cf. J. Jackson, *Against Tolerating the Intolerable in Ethics* (Norwell 1991).

La tolerancia escéptica es vitalmente consistente pero lógicamente contradictoria, pues al menos el sujeto debe no ser escéptico respecto a un principio: «hay que ser tolerante»²³. La incongruencia de esta tolerancia escéptica se revela en la aporía de que presentando la tolerancia como principio supremo o metaético, sin embargo, plantea la necesidad pragmática de acotarla dentro de ciertas limitaciones, aunque muy genéricas.

La tolerancia se fundamenta en la razón práctica, en la percepción del bien por parte de quien la ejerce, en su conciencia. Pero sería un error referir la tolerancia a la supuesta infalibilidad de la conciencia. El que tolera algo lo hace porque en conciencia piensa que permitir es en un determinado caso lo mejor; pero sabe que puede equivocarse en su juicio. En ocasiones será una duda razonable acerca de la ilicitud de la conducta ajena lo que le llevará a no emprender ninguna acción para impedir la o recriminarla; por tanto, el conocimiento de la falibilidad de la conciencia es fuente de tolerancia, mientras que, a la inversa, la creencia en una conciencia infalible llevaría a actitudes intolerantes: equivocadamente no se toleraría algunas cosas que son tolerables²⁴. Según Popper, el fundamento de la tolerancia es la conciencia de propia falibilidad; enseguida añade que esta falibilidad no implica relativismo alguno, pues la ciencia implica siempre actitudes éticas: junto a la tolerancia debe hallarse la devoción hacia la verdad, la modestia y la responsabilidad intelectual²⁵.

Introducir la racionalidad en la determinación de lo que debe o no ser tolerado abre la posibilidad de lo que Lazari-Pawlowska denomina «tolerancia activa»: la permisión puede ir a menudo acompañada de algún tipo de intervención no coactiva ni violenta —la persuasión para disuadir al otro sujeto de la acción ilícita—²⁶. La razonabilidad de una tole-

²³ El punto de vista contrario se halla en: C.K. Ihara, 'Moral Skepticism and Tolerance', *TeachPhil* 7 (1984) 193-198. Uno de los teóricos contemporáneos de la tolerancia escéptica ha sido Karl Jaspers: Cf. H.A. Durfee, 'Karl Jaspers as the Metaphysician of Tolerance', *IJPR* 1 (1970) 201-210.

²⁴ Cf. C.R. Kordig, 'The Rights of Conscience', *NSchol* 53 (1979) 375-387.

²⁵ K. Popper, *cit.*, 25-29.

²⁶ Cf. I. Lazari-Pawlowska, *cit.*

rancia activa ayuda a vislumbrar que todo acto de tolerancia «está necesariamente ligado al concepto de verdad como tal»²⁷; o, dicho de otro modo, que la tolerancia se funda simultáneamente «en el compromiso con la libertad y con el valor absoluto de la verdad»²⁸.

La famosa película de D.L.I.W. Griffith titulada «Intolerancia» (1916) trata de mostrar que el fundamento de la tolerancia en la filantropía y el amor. El núcleo de la historia de la Humanidad sería la lucha entre la intolerancia y el amor. Este filme pone como paradigmas de la intolerancia el reformismo puritano anglosajón, el legalismo de algunos judíos coetáneos de Jesucristo, la tiranía bárbara —que injustamente atribuye al imperio de Ciro— y la represión violenta de la libertad religiosa cometida en la famosa Noche de San Bartolomé. El fruto más amargo de la intolerancia es la muerte violenta del inocente, y también la destrucción de hogares y de culturas. El amor reconoce la intolerancia aun cuando ésta se disfraza de virtud, la denuncia y trata de contrarrestarla. Griffith concluye su obra exponiendo su firme esperanza de que el amor acabará vencéndola. Las raíces cristianas de esta esperanza se revelan sin ningún empacho, de modo que esta obra viene a ser una paráfrasis del elogio paulino de la caridad: «el amor es paciente... Lo soporta todo» (1 Cor 13,4.7). De esta manera se pone de relieve que para un cristiano, la tolerancia —que es un cierto acto de paciencia— encuentra su fundamento en la caridad.

Lo que parece fuera de duda es que el sentido más razonable de la tolerancia depende estrechamente de la percepción de los fundamentos morales y religiosos en que se apoya²⁹.

6. INTOLERANCIA Y ECUMENISMO

El término *tolerancia* es equívoco; por ello no debe extrañar que las discusiones en torno a este concepto estén a su vez plagadas de equívocos. Si aceptamos hipotéticamente el principio wittgensteiniano de que el significado de un tér-

²⁷ Cf. R.K. Ullmann, *Tolerance and the Intolerable* (Londres 1961).

²⁸ Cf. A. Bausola, 'Fini ultimi: Verità assoluta - Dialogicità', *ActaPhil* 1 (1993) 5-15.

²⁹ Cf. Ph. E. Devine (*cit.*).

mino se debe hallar en su uso, entonces cabría observar que la gente usa la palabra *tolerancia* principalmente para protegerse del espectro de la intolerancia, sin detenerse a pensar en el contenido positivo de este término ni en su fundamentación. *Tolerancia* significaría, pues, la ausencia de intolerancia y el rechazo de la misma, especialmente en cuestiones religiosas o morales; esta última acepción del término será denominada *tolerancia negativa*. De hecho la génesis de este concepto en la filosofía moderna respalda este significado, en cuanto los filósofos de la tolerancia han pretendido principalmente combatir la intolerancia, entendida ante todo como intolerancia en materias religiosas.

Pero la intolerancia, a diferencia de la tolerancia, es propiamente una actitud y no el ejercicio discrecional de un determinado acto —el de tolerar—: no es intolerante una persona por el hecho de no haber tolerado algo alguna vez. Lo que se rechaza generalizadamente bajo el concepto peyorativo de *intolerancia* es la disposición anímica habitual de intransigencia cerril, actitud que es propia de aquel que reiteradamente se niega a tolerar algo tolerable. Al denunciar la intolerancia se rechaza especialmente la disposición de oponerse a la legítima libertad religiosa, que es un derecho humano fundamental; en este sentido *intolerancia* es un sinónimo de fanatismo. Tolerancia religiosa sería, por el contrario, el reconocimiento de inmunidad jurídica y social para profesar religiones distintas de la admitida oficialmente o de las más generalizada y la ausencia de cualquier tipo de discriminación por ese motivo. En el diálogo ecuménico es especialmente importante manifestar aquel aprecio por la libertad religiosa que consagró el Concilio Vaticano II.

Apelar a la tolerancia (tolerancia negativa) no tiene propiamente el sentido de proponer una determinada virtud; más bien tiende a conjurar el fantasma maléfico de una actitud perniciosa para la vida social que hace imposible el ecumenismo: el fanatismo y la intolerancia religiosa³⁰. Así, en

³⁰ Por el contrario, P.P. Nicholson entiende que tolerancia es la «virtud de contener el propio poder con relación a la opinión o acción de otros aunque éstas se apartan de la propia en algo importante, y aunque se desapruueban moralmente»: P.P. Nicholson, 'Toleration as a Moral Ideal', en: J. Horton - S. Mendus (ed.), *Aspects of Toleration: Philosophical Studies* (Londres 1985) 169-172.

cuanto la tolerancia tiene hoy de hecho un significado marcadamente negativo y dialéctico —ser la antítesis de la intolerancia—, se entiende que esté sujeta a manipulaciones por parte de los medios de comunicación a la hora de determinarle un contenido positivo. En otras palabras, *no sería exacto decir que la apelación actual a la tolerancia implique necesariamente una concepción relativista y permisivista de la vida social*. En cuanto *tolerancia* significa tan sólo «oposición a la intolerancia» cabe la posibilidad de trazar un proyecto especulativo dirigido a encauzar el concepto de *tolerancia* en raíces que no sean relativistas. Y más concretamente, en cuanto la intolerancia, lejos de ser un valor cristiano, es un antivalor para la fe de la Iglesia, puede detectarse que en el rechazo de la intolerancia implicado en el término *tolerancia* late una actitud que hunda sus raíces en la Revelación.

7. LA TOLERANCIA DE YAHVÉ

La revelación cristiana enseña que Dios crea al hombre «a imagen suya» (Gn 1, 26s.) y lo destina a la deificación, es decir, a ser perfecto «como vuestro Padre celestial es Perfecto» (Mt 5,48). Pero Yahvé Dios se presenta en la Biblia como alguien que tolera; por tanto el cristiano debe ser tolerante si ha de parecerse a Dios.

La radical tolerancia divina resplandece en el hecho de haber creado libremente a criaturas libres, en haber querido positivamente que los hombres fueran dueños de su destino, auténticos protagonistas y conductores de su propia historia, aun sabiendo que el uso que los hombres harían de su libertad contrariaría la Bondad y Justicia divinas. La narración del conflicto entre Abel y Caín, contenida en el «Génesis», plantea en toda su crudeza la amplitud que caracteriza a la tolerancia divina: Dios deja hacer a Caín, y así permite el primer asesinato de la historia humana. Sin duda la tolerancia de Dios respecto a Caín ha de ser un modelo orientador de la conducta humana; el relato bíblico —escrito como Palabra de salvación— lleva a concebir la tolerancia como una actitud moral *natural*, propia de la persona. Ciertamente los actos divinos de tolerancia tienen un aspecto inimitable: sólo Dios es el Creador de la libertad humana mal empleada, sólo Él tiene un conocimiento global y preciso de la historia de los

hombres que le permite contemplar con certeza si de la permisión de un acto moralmente malo se derivarán bienes mayores que de su interrupción³¹.

La moral cristiana debe contemplar, pues, a la luz de la actuación divina: a) que la intolerancia —la disposición de no tolerar nunca, por principio— es una actitud viciosa; b) que en algunas circunstancias los actos de tolerancia son justos y prudentes; c) que dichos actos no son excepcionales; d) que el fundamento último de la tolerancia es el respeto y aprecio a la libertad, concebida como el mayor don que Dios ha concedido al hombre en el plano natural³².

Este y otros aspectos de la tolerancia quedaron firmemente clarificados en la Ley de Moisés. Como es sabido, la Ley no es impuesta a Israel, sino que es objeto de un pacto o alianza que había de ser libremente aceptado por el pueblo. En un ámbito de libertad, el hombre podía escoger el ser educado por Yahvé para aprender a humanizarse y a divinizarse. El conocimiento de la Ley libremente aceptada restringía notablemente el ámbito de la tolerancia; la Ley iba unida a la pena para aquellos que la incumplieran. La historia de Israel conoce aplicaciones reiteradas de penas a veces muy duras. ¿Cabe hablar entonces de intolerancia? Sería más exacto referirse a estos hechos como mera ausencia de actos de tolerancia. Por otra parte, las continuas quejas de Yahvé recogidas por la Biblia acerca de las infidelidades de su pueblo, son prueba de que los períodos

³¹ Evidentemente sería una ingenuidad establecer un paralelismo estricto entre la tolerancia divina y la humana: no todo lo que Dios tolera debe *eo ipso* ser tolerado por el hombre. Como ya se ha dicho, Dios puede conocer las consecuencias últimas de los actos humanos, pero este conocimiento escapa a nuestras capacidades. Por eso son concebibles situaciones en las cuales el hombre deba oponerse a la actuación de otro hombre, cuando prevé que de su inacción se seguirá algún mal grave. Concretamente, volviendo al relato de Caín, si una tercera persona hubiera estado en condiciones de evitar el golpe fatal que causó la muerte de Abel, entonces habría tenido el deber moral grave de impedirlo, defendiendo a Abel de su injusto agresor con cierta violencia.

³² «He aquí el grado supremo de dignidad en los hombres: que por sí mismos, y no por otros, se dirijan hacia el bien»: S. Tomás de Aquino, *Comentario a la Epístola de S. Pablo a los Romanos*, c. II, lect. III.

de rigorismo fueron más bien escasos en la historia de Israel³³.

Una vez establecida la Ley, ¿es Dios tolerante con las infidelidades de Israel? Los episodios en los cuales Dios declara su propósito de aniquilar a un pueblo que le es infiel, para luego aparecer aplacado por la intercesión de Moisés (Ex 32,9 ss.), revelan especialmente esta tolerancia de Dios: Yahvé es «misericordioso y clemente, tardo a la cólera» (Ex 34,6). Ahora bien, no faltan tampoco los momentos en los cuales la Biblia alude al castigo de Yahvé como causa de diversas penalidades que deben sufrir los pecadores: la muerte espantosa de Datán y otros conspiradores, la plaga de serpientes en el desierto, la peste que sigue al pecado de David. Aunque en general, el castigo de Yahvé consiste más en retirar su especial protección sobre Israel, entregándolo a su propia suerte y al poder opresor de sus enemigos, que inflingirle actos punitivos. Quizá los conceptos bíblicos más representativos de la tolerancia divina sean los paciencia, clemencia y misericordia: el Señor es «paciente y muy misericordioso» (Sal 144,8; Joel 2,13; Jon 4,2), «suave, verdadero y paciente» (Sb 15,1), «misericordioso y clemente» (2 Esd 9,17).

No es extraño, pues, que los libros sapienciales exijan al hombre imitar esa paciencia divina y así evitar múltiples conflictos sociales (Pr 15,18; 16,32; 31,26); en sus páginas se halla una exhortación a la tolerancia desde los fundamentos más hondos que un creyente puede vislumbrar. La enseñanza al respecto de estos libros tardíos del Antiguo Testamento, enseñanza basada en epítetos aplicados a Dios en el comienzo mismo de la historia judaica, sugiere la hipótesis de un largo periodo histórico de aprendizaje y maduración colectivos, durante el cual la percepción de la idea de *tolerancia* (paciencia-clemencia-misericordia) pudo llegar a convertirse en un ideal, en un valor vital. Así la revelación divina habría

³³ Ciertamente la Biblia narra además —sin cohonestarlos— sucesos que evidencian patentes actos de intolerancia: la masacre de Jericó recién conquistada fue desgraciadamente un episodio emulado posteriormente; la matanza de los cuatrocientos cincuenta sacerdotes de Baal o la del judío de Modín que se atrevió a sacrificar según los nuevos modos impuestos por Antíoco Epifanes muestran a Elías y a Matatías respectivamente llenos de un entusiasmo o furor teñido de sangre que es claramente intolerante.

intervenido activamente como factor humanizante de la humanidad. La tolerancia divina no se manifiesta nunca en un silencio que le haría cómplice del mal cometido por los hombres. Sin embargo, la voz de Dios no siempre es una recriminación airada, ni va acompañada por el anuncio del castigo merecido por el injusto; más a menudo toma la forma de una discreta aunque clara advertencia.

8. LA TOLERANCIA DE JESÚS

Los profetas habían escrito del Cristo: «no vociferará ni alzará el tono... Caña quebrada no partirá y mecha mortecina no apagará. Lentamente hará justicia» (Is 42,2 s.). La caña quebrada y la mecha mortecina son figuras de aquellos hombres que cometen acciones injustas; el profeta subraya que Yahvé sabe ver un resto de rectitud en medio de la objetiva maldad humana: los hombres malvados nunca son totalmente malos. Por esta consideración, el Mesías —perfecta imagen humana de Dios— no se propone destruir la maldad aniquilando a los malvados; por el contrario, tiene conciencia de haber venido «a salvar lo que estaba perdido» (Mt 18,11).

Fiel a esta línea de conducta, Cristo debía estar dispuesto a tolerar en su cuerpo y en su alma cualesquiera penas y afrentas: «ofrecí mis espaldas a los que me golpeaban... Mi rostro no hurté a los insultos y salvazos» (Is 50,6). En efecto, libremente Jesús se sometió a unos procesos judiciales inicuos, a crueles tormentos y, finalmente, a una muerte afrentosa. No sólo renunció a emplear su poder para evitarlo (Mt 26,53; Jn 18,36), sino que reconvino a los discípulos que trataban de liberarlo por la fuerza: «Vuelve tu espada a su sitio, porque todos los que empuñan la espada, a espada perecerán» (Mt 26,52). No cabe imaginar una predicación más vehemente y lúcida de la tolerancia. En el momento decisivo en que se aproxima su muerte, Jesús exige de sus discípulos un acto de tolerancia y les explica su sentido: que el reino de Dios no se construye actuando violentamente; por el contrario, hay ocasiones en que sufrir la injusticia es paradójicamente la única esperanza de que las injusticias cesen: si yo no ofrezco mi vida y soy injustamente inmolado —dice Jesús entonces—, «¿cómo se cumplirán las Escrituras de que así debe suceder?» (Mt 26,54).

Los evangelios, sin embargo, dan testimonio de que Jesucristo no consideraba la tolerancia como una virtud —una actitud permanente cuyo ejercicio asegure haber obrado bien—, sino como un acto discrecional. En efecto, hay ocasiones en las cuales Jesús no tolera determinadas acciones. Así, por ejemplo, una constante de su predicación es la denuncia pública de la hipocresía que desgraciadamente caracterizaba a buena parte de los líderes religiosos de Israel; su no tolerancia al respecto tiene una fundamentación neta: tal hipocresía redundaba en grave perjuicio de terceros y en estos casos el silencio no hubiera sido auténtica tolerancia sino connivencia con el mal³⁴. Muy ilustrativa al respecto resulta la narración de la curación de una pobre mujer que llevaba una veintena de años enferma, permanentemente encorvada; el jefe de la sinagoga donde la mujer se encuentra a Jesús un sábado hubiera deseado que éste respetara al pie de la letra la ley mosaica del descanso sabático y que esperara al día siguiente para curarla. Era un deseo comprensible, compartido por otros presentes que participaban de sus mismas creencias religiosas. Pues bien, Jesús no tiene miedo a aparecer intolerante respecto a esas creencias y cura a aquella mujer en cuanto se presenta doliente ante Él. Este acto de no tolerancia por parte de Jesús despierta indignación entre muchos de los presentes, indignación que el archisinagogo explica en términos bastante convincentes: «Hay seis días en que se puede trabajar; venid, pues, esos días a curaros, y no en día de sábado». Pero Jesús afronta el tema desde otro punto de vista; por encima del derecho a que no sean heridos los propios sentimientos religiosos, Jesucristo sitúa la misericordia hacia quien lleva décadas sufriendo una enfermedad agobiante. Sus palabras constituyen de nuevo un acto de no tolerancia, en cuanto contienen un duro reproche a la actitud religiosa adoptada por aquellos hombres: «¡Hipócritas! ¿No desatáis del pesebre todos vosotros en sábado a vuestro buey o a vuestro asno para llevarlos a abrevar? Y a esta que es hija de Abrahán, a la que ató Satanás hace dieciocho años, ¿no está bien desatarla de esta cadena en día de sábado?» (Mt 13,14-16). Jesucristo, sin duda, hizo

³⁴ Cf. D.D. Raphael, 'The Intolerable', en: S. Mendus (ed.), *Justifying Toleration*, 137-154.

pasar un mal rato a aquel grupo de personas, las cuales quedaron públicamente abochornadas. Si denunció ante todos la hipocresía o doble vida de esos hombres, fue muy probablemente para darles la oportunidad de remediarla: aquellos celosos guardianes de la Ley habían olvidado la esencia de la Ley: «Misericordia quiero y no sacrificio» (Mt 9,13; Os 6,6). Así pues, Jesucristo subordina la tolerancia religiosa estricta a otros valores, que en este caso son el auxilio médico de la persona y el desenmascaramiento de la mentira moral (que es una forma de auxilio moral o ético prestado también a la persona que vive en el error). En fin, cabría concluir que Jesús no tolera el daño real de las personas aun cuando ello exija realizar actos o pronunciar palabras que hieren la sensibilidad religiosa de algunos (*intolerancia epistemológica*).

Jesús, según puede apreciarse en esta narración y en otros muchos lugares de los evangelios, no se reprimió a la hora de censurar privada o públicamente los errores morales serios con que se encontraba; en estos casos consideró imprudente el mantener una tolerancia verbal de dichos errores: así reprueba las disputas entre sus discípulos (Mc 9,33-37), la astucia homicida de Herodes (Lc 13,32), la mala educación de Simón el fariseo (Lc 7,44 ss.)³⁵. En general puede afirmarse que Jesucristo, aunque a veces vio la necesidad de recriminar públicamente mediante su predicación a algunas personas, en general prefería denunciar privadamente un acto malo ante el propio interesado; es decir, Jesús propone mantener en general una tolerancia verbal pública, pero no privada. Tal es el contenido del mandamiento de la corrección fraterna: «Si tu hermano llega a pecar, vete y repréndele, a solas con él» (Mt 18,15); este mandamiento condena, pues, la tolerancia verbal privada como lo que frecuentemente conlleva: el egoísmo de quien no se preocupa por el bien ético del prójimo, la comodidad de quien prefiere no meterse en líos a costa de no prestar ayuda a su amigo³⁶.

³⁵ En este caso el propósito de Jesús va más allá del ayudar a corregir la rudeza en las maneras de ese hombre: lo que persigue últimamente es mostrar, a quien se creía un ser de alta alcurnia, la mayor altura moral que tiene a los ojos de Dios la actitud de la mujer pecadora, que agradece el perdón divino con todas sus fuerzas.

³⁶ Jesús contemplaba también la posibilidad de que, tras la corrección privada, fuera necesaria una denuncia pública: «Si no te escu-

Por el contrario es una constante de la vida de Cristo su tolerancia respecto a las acciones de quienes le rodean. Jesús no es un rígido reformador moral que desee acumular poder popular para erradicar los vicios. Por el contrario, busca la amistad de todos, especialmente de aquellos que públicamente eran considerados pecadores: «no necesitan médico los sanos, sino los que están mal» (Mt 9,12). Sin duda Él mismo ejercitaría la corrección privada que impuso como mandato a sus discípulos. El episodio más conocido de la tolerancia de Jesús es aquel en el cual salvó a una adúltera de la lapidación exigida por la Ley; sin poner en duda la legitimidad de esa norma cívico-religiosa, Cristo fundamenta su no aplicación —como acto de tolerancia del adulterio en el orden jurídico penal— basándose en la condición pecadora de cualquier juez humano; también en este caso la tolerancia pública va unida a la corrección privada: «Vete y en adelante no peques más» (Jn 8,11). Otro ejemplo memorable de tolerancia que va unida a la corrección privada lo hallamos en la delicadeza con que Jesús advierte a Judas de la enormidad de su pecado, pero no le impide traicionarlo (Jn 13,31 ss.).

Por otra parte, Jesús fue intolerante con la intolerancia como actitud permanente. Así, con palabras fuertes reprobaba el deseo de venganza o castigo divino invocado por sus discípulos ante el rechazo por parte de algunos de su predicación: «les reprendió», porque no era ese su espíritu (Lc 9,55). Este episodio fue una lección más de tolerancia en la difícil tarea de educar en ella a «los hijos del trueno».

La tolerancia de Jesús se muestra también en su sometimiento a normas sociales a las cuales, en conciencia, no se sentía obligado: así le vemos pagando el tributo para el Templo, «para que no los escandalicemos» (Mt 17,24 ss.). En

cha, toma contigo uno o dos, para que todo asunto quede zanjado por la palabra de dos o tres testigos (Dt 19,15). Si no les hace caso a ellos, díselo a la comunidad. Y si ni a la comunidad hace caso, considéralo ya como al gentil» (Mt 18,16 s.). Este proceso tenía como fin poner todos los medios para facilitar la conversión del pecador de su error práctico. La comunidad cristiana o Iglesia, en cuanto es comunidad de salvación, es injustamente lesionada por quien pretende seguir cometiendo la injusticia y aparecer públicamente como un miembro más de ella. Para evitar esta injusticia se hace preciso un acto público de denuncia, de discriminación y, en definitiva, de no tolerancia.

este caso se puede observar cómo la tolerancia de esa norma está orientada a conseguir un bien de rango superior: no dar ocasión a que otros interpreten mal su conducta y se sientan eximidos de cumplir esa disposición que a ellos sí obligaba en conciencia. Un caso análogo lo encontraremos más tarde en las normas sobre alimentos que establece san Pablo en la Iglesia de Corinto: es preciso ser tolerantes con los cristianos de origen judío y, si es preciso, prescindir de aquellos alimentos que ellos consideraban impuros, porque así se evita escandalizar sus conciencias (1 Cor 8).

En definitiva, Cristo confirma y subraya la necesidad de cultivar en el propio espíritu lo que la Biblia señalaba como raíz de la tolerancia: «Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso. No juzguéis y no seréis juzgados, no condenéis y no seréis condenados. Perdonad y seréis perdonados» (Lc 6,36 s.). Al mismo tiempo debe decirse que la tolerancia no es un mandamiento de Cristo: no es un acto que deba ejercerse siempre y con todos, sino una acción que ha de llevarse a cabo frecuentemente, por la consideración de los motivos que la justifican, pero no de manera mecánica. Finalmente, es claro que Jesús, al promulgar la ley de la corrección fraterna, desacredita la falsa concepción de la tolerancia como pasividad o indiferencia escéptica.

9. LA TOLERANCIA EN LA IGLESIA DE CRISTO

El cristiano, al asumir el Antiguo Testamento, dispone de la rica experiencia histórica de Israel sobre la tolerancia, una experiencia transmitida de padres a hijos: Dios es el Santo, que odia el mal y nunca se hace cómplice de la injusticia; pero simultáneamente es Padre de los hombres, que son objeto de un amor profundo y misterioso; por eso Yahvé ama la libertad humana y permite en consecuencia que el hombre haga mal uso de ella; odiando el mal, tolera que los hombres lo cometan.

La existencia de la Iglesia, comunidad de los creyentes en Cristo, sólo se explica desde el supuesto de una voluntad salvífica universal: «Dios quiere que todos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2,4). La Iglesia es una prolongación histórica de la misión de Cristo, es un instrumento visible de su acción salvadora, una convocación de

hombres que —unidos a Cristo por la fe— es la primicia del reino de Dios y simultáneamente agente activo para la extensión del mismo entre la Humanidad entera.

En este punto es preciso remitirnos de nuevo a esa mediación humana que la acción del Cristo postpascual ha querido tener. Los Apóstoles y los Obispos, que son sus sucesores en el ministerio pastoral, toman como modelo de acción a Jesucristo, maestro y médico de las almas. En su predicación los Obispos, que cuentan con la colaboración de los presbíteros, proclaman con autoridad la Palabra de Dios, con la autoridad de Cristo. No presentan, pues, la doctrina cristiana como una posibilidad entre otras para alcanzar la salvación, sino que proponen a Cristo como el único nombre que nos ha sido dado «para ser salvos» (Hechos 4,12). A ningún discípulo de Cristo le es lícito negar su nombre —su condición de único Salvador— ante los hombres (Lc 12,9; 2 Tim 2,12). En estas condiciones, la Iglesia no puede ser sujeto de tolerancia epistemológica, en el mismo sentido que tampoco puede serlo un científico respecto de aquellas verdades que reconoce con evidencia como fundamentos del saber. Ante una afirmación de signo contrario, la Iglesia tiene el deber de confesar a Cristo Salvador. Evidentemente este deber no justifica el conculcamiento de las normas éticas elementales que han de regir cualquier discusión o polémica en temas religiosos y es perfectamente compatible con que lo que hoy en día se entiende como «respeto a la libertad de expresión» de personas no cristianas o no católicas; en este sentido la Iglesia puede y debe mostrarse tolerante. Si en el pasado algunos cristianos no siempre han actuado así³⁷, también es cierto que los desafueros prácticos cometidos nunca han sido bendecidos por el Magisterio de la Iglesia; por el contrario, el Concilio Vaticano II ha insistido en que la actitud de los cristianos —y especialmente de los Pastores de la Iglesia— en sus relaciones con quienes no comparten su fe ha de estar regida por una actitud de *diálogo*³⁸, con lo que ello

³⁷ Una análisis de este tipo de situaciones se halla en: A. González Montes, 'Tolerancia e intolerancia religiosa en países sociológicamente confesionales', *DiEc* 25 (1990) 215-229.

³⁸ Cf. Decl. *Nostra Aetate*, n. 2; Decr. *Unitatis Redintegratio*, n. 11.

conlleve de positiva tolerancia: desechar toda arrogancia. El teólogo especialmente debe albergar la convicción de que puede aprender a valorar nuevos bienes que se hallan en las culturas religiosas no cristianas; igualmente debe saber apreciar el núcleo de verdad revelada que conservan otras confesiones cristianas.

En este sentido la Iglesia del siglo XX enlaza con la praxis apostólica. La predicación de Pedro y Pablo estuvo caracterizada no ya por la ausencia de violencia verbal, sino incluso por la voluntad de evitar la polémica (*tolerancia epistemológica*). Si las palabras de san Pablo suscitaron polémicas, no fue por iniciativa suya; sin ser intolerante, debió sufrir en su carne los improperios y actos vandálicos de otros. Es patente que él prevía que la Palabra de Dios que predicaba podría resultar exasperante para algunos de sus oyentes. Con todos los recursos de su inteligencia y de su cultura —hebreo y helénico— trató de mostrar el Evangelio de Cristo de la forma más aceptable y comprensible por parte de sus oyentes, aunque no siempre lograra evitar la exasperación hebrea o el desprecio griego. En cualquier caso, ¿puede pedirse más en pro de la tolerancia a un hombre cuya conciencia le impide callar?

La figura de Pablo plantea uno de los dilemas o situaciones límites de la tolerancia: ¿cómo debe actuar el hombre tolerante ante los intolerantes? San Pablo ejerce el derecho a la libre expresión que es propio de todo hombre y que su audiencia en principio le reconoce, luego trata de expresarse en los términos más prudentes —aunque sin edulcorar ni traicionar la verdad en la cual cree—; y cuando sus palabras desatan la violencia de algunos que le escuchan, padece esa violencia sin recurrir a la fuerza. Esta praxis paulina ha sido el modelo seguido por las grandes figuras de la historia de la Iglesia: Justino, Agustín, Bonifacio, Tomás de Cantorbéry, Francisco Xavier

10. TOLERANCIA Y FANATISMO

Para saber ejercer la tolerancia allí donde es prudente hacerlo, conviene profundizar en cuáles son las raíces de la intolerancia. Quienes desconocen o rechazan por principio un alcance trascendente a la acción humana, tienden a con-

fundir la fidelidad del hombre a Dios con el fanatismo intolerante, pero un análisis atento puede ayudar a discernirlas³⁹.

¿Cómo describir en general la coherencia del fanático? Hoy entendemos que el fanático es un hombre obsesionado por algún pensamiento práctico, por un objetivo social que trata de hacer realidad a toda costa, concretamente a costa del respeto debido a sus conciudadanos. El fanático, para el logro de sus fines, es maquiavélico y no duda en conculcar el orden ético y el legal. El fanático no es desde luego un demócrata, porque piensa que sólo él o unos pocos como él *han visto la verdad práctica* y que a ellos corresponde realizarla mediante una acción violenta. En el fanático se aloja una carga de violencia potencial: está dispuesto a utilizar la violencia si fuera precisa para sus fines; violencia física (agresión), violencia psicológica (terror) y violencia intelectual (engaño), todo como medio para violentar o contrariar las voluntades de quienes se oponen a sus proyectos.

Es característica del fanático la obstinación, la enérgica y casi inmovible persistencia en su actitud decidida. Ciertas convicciones elementales forman parte de dicha actitud y la alimentan; estas convicciones varían según los diversos grupos sociológicos de fanáticos. Pero se puede hablar de una convicción universal que ceba y sostiene cualquier fanatismo: el maquiavelismo que justifica cualquier medio en función de un fin que el fanático coloca como absoluto en sus sistema de valores. La coherencia del fanático depende de esta última convicción.

Además es típico del fanático descartar el diálogo como un elemento absolutamente inútil, porque el fanático renuncia al ideal de que su empresa y las convicciones peculiares que la guían puedan ser comprendidas y aceptadas pacíficamente por la comunidad. El fanático no cree que la inteligencia sea un patrimonio común de la humanidad en la cual deben fundarse las relaciones sociales. Por eso sus palabras no quieren ser razonables ni razonadas, sino sólo persuasivas e impulsivas: su discurso público se apoya sobre lemas y no sobre razones⁴⁰.

³⁹ Cf. J. Newman, *Foundations of Religious Tolerance* (Toronto 1982).

⁴⁰ Un talante intolerante a menudo se escuda tras la supuesta exigencia de ser coherente consigo mismo, con sus ideas. En realidad el ideal de *autocoherencia* tiene un fundamento muy débil. El hombre no es

En ocasiones no resulta fácil distinguir las actuaciones del creyente (el hombre fiel a Dios) y del fanático intolerante. De hecho la etimología del término *fanático* remite al campo semántico de la religiosidad helenística. Sin embargo, fe y fanatismo nos parecen actitudes radicalmente diversas. Ello se muestra con evidencia cuando se analizan sus raíces. La fe religiosa se enraiza en la conciencia de una relación interpersonal con el Absoluto, el cual, siendo igualmente Verdad fontal, suscita en el creyente un amor original por la capacidad intelectual del hombre.

El fanatismo surge, por el contrario, de lo que a veces hemos denominado una *creencia-apuesta*⁴¹; que no es propiamente un tipo de fe —aunque a menudo sea denominada así—. En efecto, el fanático se limita a apostar su vida entera a una opinión vehemente que él coloca en la cima de su jerarquía de valores, tomando simultáneamente la decisión de que dicha opinión sea intocable, indiscutible, cerrada a cualquier racionalización. Es propio de la creencia-apuesta que, como toda opinión, sea mantenida por el sujeto como algo intrínsecamente incierto; otra cosa es violentar su naturaleza y deshumanizarla, convirtiéndola en algo monstruoso. Sin embargo, muy a menudo la creencia-opinión de un individuo o de un grupo es impuesta a los demás dogmáticamente, como si fuera objeto de certeza⁴². Quienes así se comportan son enemigos de la genuina libertad de pensamiento y merecen el calificativo de *oscurantistas*, en cuanto se esfuerzan

un ser cristalizado como una piedra; la existencia humana auténticamente vivida consiste en un continuo corregir el rumbo a la luz de nuevos conocimientos y de nuevas disposiciones afectivas. Quien se resiste a cualquier cambio invocando la necesidad de autocoherencia se convierte en un fósil espiritual.

⁴¹ J.M. Odero, 'Fe y opinión', *Anuario Filosófico* 27 (1994) 393-415.

⁴² Hay que hacer notar que, en general, al hablar de las opiniones de alguien como de *sus creencias*, se está acentuando implícitamente la fuerza subjetiva de afirmación, la vehemencia de una convicción que se basa en la conformidad de lo creído con los intereses de ese sujeto y no en su probabilidad o verosimilitud objetivas. Si a veces resulta difícil conseguir que alguien se rinda a la evidencia y salga de sus creencias erróneas —de sus opiniones mal encaminadas hacia la verdad— es precisamente porque estima que esas creencias son *suyas*, que forman parte de su personalidad, de modo que prescindir de ellas significaría autoalienarse.

por precipitar a su comunidad en falsas certezas que carecen de fundamento.

Obsérvese que este fenómeno puede darse en personas que, sin tener fe religiosa, han adoptado determinadas opiniones o puntos de vista en materias religiosas. Pero no por ello debe calificarse este tipo de desvarío como *fanatismo religioso* u *oscurantismo religioso*, ya que no está impulsado por una actitud realmente religiosa. Sin embargo hay que reconocer que desgraciadamente los casos de este tipo de *fanatismo profano en materias religiosas* no son infrecuentes y se manifiestan en actitudes intolerantes que dañan la buena imagen de la religiosidad.

De lo ya expuesto cabe observar que la capacidad de diálogo y la querencia del mismo es un signo privilegiado para distinguir al creyente religioso del fanático intolerante: uno busca el diálogo y cree en él; el otro lo rechaza porque lo desprecia, e incluso lo teme⁴³. Una persona es tolerante en la medida en que se ve a sí misma como alguien cuyo fin es aportar algo a otras, en la medida en que entiende su existencia como don; entonces, en palabras de Juan Pablo II, «el diálogo es paso obligado del camino a recorrer *hacia la auto-realización del hombre*, tanto del *individuo* como también de *cada comunidad humana*»⁴⁴.

Naturalmente puede haber personas que se digan creyentes y que oculten bajo las proposiciones de tema religioso que mantienen una actitud fanática o intolerante. Igualmente es posible —y no poco frecuente— que algunos escritores parezcan desconocer la figura del auténtico creyente y que en consecuencia describan sistemáticamente a los creyentes con ribetes de fanatismo más o menos hipócrita.

Las comunidades religiosas pueden albergar dentro de sí a hombres intolerantes, hombres cuya fe religiosa ha muerto de hecho, degenerando en creencia fanática; algo así como el cuerpo vivo que deja tras de sí un cadáver, tan semejante pero tan esencialmente diverso. Parece importante subrayar que resulta inexacto hablar —como desgraciadamente acontece con frecuencia— de *fanatismo religioso*. El fanatismo sólo merece esta calificación de *religioso* extrínse-

⁴³ Cf. K. Popper, *cit.*, 26 ss.

⁴⁴ Juan Pablo II, Enc. *Ut unum sint* (25-V-1995), 28.

camente⁴⁵; es decir, se trata de un fanatismo que surge en el espíritu de hombres que han sido religiosos o que han estado en contacto con ideas religiosas. Pero sería un error entender esa expresión como si el fanatismo fuera consecuencia de la religiosidad. Fanatismo y religiosidad se oponen netamente entre sí, porque la esencia de la religiosidad es la sumisión y obediencia a un Dios que es la Bondad. El fanático es, por contraste, un hombre que ha elegido *por sí mismo*, siguiendo su propio parecer, prescindir de algunas creencias, adoptar otras e imponerlas violentamente a la sociedad; en la elección de una coherente y violenta cerrazón se ha equivocado gravemente, se ha convertido en un instrumento de maldad.

La religiosidad auténtica y especialmente la fe cristiana abominan del fanatismo y de la persistente intolerancia que lo caracteriza⁴⁶. El creyente es un hombre que libremente se ha ligado a Dios para que Él enseñoree su vida; la fe que le vincula a Dios como Señor remite constantemente la misericordia, la clemencia y la paciencia como valores que han de regir su actuar. En este sentido la fe cristiana —en cuanto acto— es un eficaz principio de tolerancia. Si un creyente cristiano se comporta de modo injustamente intolerante será por haber preterido su fe en favor de otras compulsiones, de esta forma habrá traicionado su fe.

A la luz de estas reflexiones se puede apreciar que la expresión *diálogo ecuménico* es por sí misma un signo de tolerancia y una prueba de la ausencia de actitud fanática.

⁴⁵ Por su parte, la noción de *intolerancia religiosa* no se refiere propiamente a acciones de individuos, sino más bien a un estado de cosas, concretamente a una determinada situación política en la cual la leyes o el poder ejecutivo conculcan sistemáticamente el derecho a la libertad religiosa en algún aspecto.

⁴⁶ El pensador relativista, aunque abomine visceralmente del fanatismo, no tiene defensas intelectuales contra él. Un caso paradigmático es el de R.M. Hare, el cual se ve forzado a afirmar que el fanatismo no puede condenarse desde un punto de vista meramente ético: Cf. R.M. Hare, *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point* (Oxford 1981); K. McDonnell, 'Aquinas and Hare on Fanaticism', *ProcCathPhilAss* 48 (1974) 218-227; D.L. Norton, 'Can Fanaticism be distinguished from Moral Idealism?', *RevMetaph* 30 (1977) 497-507.

11. TOLERANCIA COMO RESPETO A LAS CREENCIAS AJENAS

La tolerancia es difícil de definir. Ya vimos que se trata de un concepto equívoco⁴⁷ y problemático⁴⁸, que a veces se identifica con el escepticismo y el permisivismo (tolerancia escéptica). Sin embargo, hay acepciones de la tolerancia que merecen especial atención por parte del teólogo; la evidencia de sus raíces cristianas no permiten calificarla cómodamente de meramente «ilusoria»⁴⁹ y desentenderse de su análisis.

Las opiniones ajenas no constituyen un objeto propio de tolerancia —en el sentido definido anteriormente como *tolerancia moral*—; la llamada *tolerancia epistemológica* debe concebirse más bien como respeto; la expresión de dichas opiniones es un derecho, pero las opiniones mismas merecen respeto, es decir, miramiento, consideración y reverencia.

En el caso particular de las creencias religiosas confesadas por otras comunidades cristianas y no por la Iglesia Católica, el fundamento del respeto a esas creencias es múltiple: 1) la autoconciencia de las propias limitaciones cognoscitivas: en cuestiones teológicas nuestro juicio sobre la fe de otros puede ser precipitado, tomando por falso lo que es sólo una deficiente formulación de la verdad revelada; 2) la naturaleza social del hombre: alcanzar la verdad es una tarea intersubjetiva, de modo que nunca hemos de descartar *a priori* la posibilidad de aprender algo de otro, quienquiera que este sea; 3) la riqueza y complejidad de la verdad revelada: determinados aspectos de ella pueden estar más desarrollados en otras confesiones cristianas; 4) la ética de la comunicación: las creencias del otro son algo del otro —algo suyo, parte de su ser— y coimplican su persona, de ahí que la actitud ante esas opiniones le afecte personalmente y que el modo de tratarlas pueda llegar a ofenderle⁵⁰.

⁴⁷ Cf. F. Dürrenmatt, 'Sur la tolérance', *RThPh* 122 (1990) 455.

⁴⁸ Cf. F. Bonhôte, 'Réflexions sur la tolérance', *RThPh* 126 (1994) 1-18.

⁴⁹ Cf. J. Halberstam (cit.).

⁵⁰ «Importa distinguir siempre entre el error y el hombre que lo profesa... Porque el hombre que yerra no queda por ello despojado de su condición de hombre, jamás pierde automáticamente su dignidad de persona... Además, en la naturaleza humana nunca desaparece la capacidad de superar el error y de buscar el camino de la verdad»: Juan XXIII, Enc. *Pacem in terris* (11-IV-1963), n. 158.

Por estas razones se debe respeto a las creencias de otros cristianos, aun cuando sepamos con certeza que están equivocadas e incluso que pueden resultar perniciosas; a este caso evidentemente se aplica la idea paulina de superar el mal, *ahogándolo* con una sobreabundancia de verdad y de caridad (Rom 12,21)⁵¹. Pero esa acción no dispensa del debido respeto a las creencias desenfocadas. Dicho respeto se manifiesta, no ya en el deber de dejar que tal o cual creencia sea expuesta íntegramente, sino en el modo de tratarla posteriormente en la posible discusión que surja a propósito de la misma. En esa discusión es preciso mostrar miramiento por la creencia expresada, no descalificándola por principio ni tachándola con calificativos que redundarían en falta de respeto al interlocutor —p. ej., criticándola de ingenua, de perversa, de sinsentido, de simpleza, etc.—. Las creencias de los no católicos que no compartimos merecen igualmente consideración y no una descalificación global; usualmente aun opiniones que aparecen disparatadas contienen algo de verdad, pues sólo así se comprende que hayan sido acogidas por personas razonables⁵². Ante estas creencias el católico debe atenderse, pues, a lo que Pedro Rodríguez ha denominado «principio de admiración y edificación»⁵³.

Por último, las creencias acatólicas merecen siempre veneración: la veneración que se debe al esfuerzo del otro

⁵¹ La expresión citada —glosa muy gráfica de la *Epístola a los Romanos*— fue acuñada por el Beato Josemaría Escrivá: «Hemos de comprender a todos, hemos de convivir con todos, hemos de perdonar a todos. No diremos que lo injusto es justo, que la ofensa a Dios no es ofensa a Dios, que lo malo es bueno. Pero, ante el mal, no contestaremos con otro mal, sino con la doctrina clara y con la acción buena: ahogando el mal en abundancia de bien (Cf. Rom 12,21)». J. Escrivá, *Es Cristo que pasa. Homilias* (Madrid 1973) n. 182.

⁵² Cf. Decr. *Unitatis Redintegratio*, n. 4; este documento señala que «además de los elementos o bienes que conjuntamente edifican y dan vida a la propia Iglesia, pueden encontrarse algunos, más aún, muchísimos y muy valiosos, fuera del recinto visible de la Iglesia católica: la Palabra de Dios escrita, la vida de la gracia, la fe, la esperanza y la caridad y otros dones interiores del Espíritu Santo y los elementos visibles: (n. 3; cf. nn. 15; 17; 21-23). «El ecumenismo —comenta Thils al respecto— tiende a transformar la 'opinión interior' que nosotros proyectamos sobre los demás, con el fin de que podamos ver también las 'riquezas de Cristo' que ellos poseen». G. Thils, *cit.*, 103).

⁵³ P. Rodríguez, *Iglesia y ecumenismo* (Madrid 1979) 89.

por buscar la verdad salvífica y por tratar de comunicarla a los demás; la veneración no está reñida con la discrepancia. El católico debe tener siempre en mente la norma evangélica de juzgar las intenciones de los demás cristianos, por muy descarriadas que sean sus opiniones. En este sentido ha escrito Juan Pablo II que «es necesario pasar de una situación de antagonismo y de conflicto a un nivel en el que uno y otro se reconocen recíprocamente como *asociados*. Cuando se empieza a dialogar, *cada una de las partes debe presuponer una voluntad de reconciliación en su interlocutor, de unidad en la verdad*»⁵⁴.

El respeto a la fe ajena es la condición necesaria del auténtico diálogo ecuménico. Y la ausencia o el rechazo de una actitud dialogante es quizás la más clara señal de una actitud intolerante⁵⁵.

En resumen, el objeto propio de la tolerancia no son las creencias ajenas, sino la persona que expresa injustamente creencias que nos hieren de algún modo; o, más bien, el acto de emitir dichas opiniones: se tolerará o no a una persona que nos insulta, se tolerará o no un insulto o un ataque verbal calumnioso contra instituciones que nos son muy queridas. Sin embargo esas creencias como tales ni son tolerables ni intolerables sino simplemente respetables.

12. NECESIDAD DE LA TOLERANCIA ECUMÉNICA

La tolerancia permite la coexistencia humana⁵⁶. Como ha explicado France Queré, la tolerancia está intrínsecamente unida a la convivencia, pues sólo se puede convivir si las convicciones de quienes viven en comunidad se rigen por un estatuto que las regule con cierta ductilidad⁵⁷. La coexisten-

⁵⁴ Juan Pablo II, *Ut unum sint*, 29.

⁵⁵ Para poder respetar las opiniones ajenas no es preciso ser escéptico respecto a la existencia de la verdad, pero sí es necesario poseer la capacidad intelectual y espiritual de «resistir» la fuerza de inercia que tiene el propio sistema de pensamiento, para dar cabida a la comprensión del otro y de las diversas circunstancias que motivan sus declaraciones. Dürrenmatt denominaba a esta actitud, inspirándose en Kierkegaard, «tolerancia existencial»: Fr. Dürrenmatt, *cit.*, 449-465.

⁵⁶ Cf. F. Dürrenmatt, *cit.*, 456.

⁵⁷ Cf. F. Queré, 'Difficile tolérance', *RThPh* 121 (1989) 195-209.

cia y la convivencia mútua son los cimientos del diálogo ecuménico.

La tolerancia epistemológica hacia las creencias acatólicas crea, por su parte, un ámbito de serenidad donde es posible la búsqueda fecunda de la verdad divina, del bien y de los valores que Cristo quiere para su pueblo⁵⁸. En particular, uno de los presupuestos del progreso teológico es que las grandes verdades se alcanzan mediante un proceso de libre discusión entre posturas diferentes⁵⁹.

El teólogo debe preguntarse, por fin, en qué situaciones de la vida de la Iglesia se hace más necesaria la tolerancia e incluso ha de intentar señalar nuevos ámbitos de tolerancia que quizá resultan todavía inéditos para muchos fieles; en efecto, puede haber circunstancias que deberían ser objeto de tolerancia y que no son percibidas como ocasiones para ejercitarla.

Ya se ha dicho que actualmente la opinión pública —especialmente por lo que respecta a las generaciones jóvenes— está ampliamente sensibilizada sobre la necesidad de oponerse a la intolerancia, especialmente en materias religiosas o éticas (tolerancia negativa). Pero esa sensibilidad es casi nula a la hora de reconocer la tolerancia escéptica como lo que es: una forma taimada de intolerancia, una *tolerancia intolerante*. Es preciso, pues, ayudar a educar esa sensibilidad, llamando la atención en cada caso sobre los signos que revelan una oscura intolerancia, que hipócritamente se enmascara de tolerancia religiosa, y estimulando la fidelidad al Espíritu de Verdad que enriquece a la Iglesia Católica «con toda la verdad revelada y todos los medios de la gracia» (Decr. *Unitatis Redintegratio*, n. 4).

JOSÉ MIGUEL ODERO
Universidad de Navarra
Pamplona

⁵⁸ Cf. T. Organ, 'Two Forms of Tolerance', *Visvabharati Quart.* 26 (1989) 162-169.

⁵⁹ Cf. R.K. Ullmann (cit.).

SUMMARY

The author explores the different definitions of the concept of tolerance, starting off from modern thought. He analyses the «basic use» and the definition of «ecumenical tolerance». He clarifies the value of tolerance in the face of deficient forms of faith, defining its essence and foundation, to then go on to evaluate its practice in ecumenism. He later dwells on the biblical and New Testament (Yahweh and Jesus) analysis of tolerance and its exercise in the Church. He distinguishes between religious tolerance and fanaticism; he opts for respect for other people's conscience and upholds the necessity of a true ecumenical tolerance.

