

DISCURSO DE APERTURA

TOLERANCIA E INTOLERANCIA RELIGIOSAS EN PAISES SOCIOLOGICAMENTE CONFESIONALES

Distinguidos Colegas,
Señores Profesores:

I.—PREAMBULOS

1. SALUDO

Al dirigirme a Ustedes al comienzo de un seminario de las características como el que hoy comenzamos, me es muy grato saludarles a todos, como Director del Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII», para darles la bienvenida y acogerles en nombre propio y en el de todos cuantos en él trabajan en la tarea ecuménica de la Iglesia, bien como profesores miembros de este Centro, o bien como colaboradores del mismo. Al mismo tiempo, sin embargo, quiero aludir a los móviles y trayectoria que nos han traído hasta aquí y a las dificultades que apenas hemos podido superar, para que este seminario pueda hoy comenzar. Enseñada me adentraré en el tema objeto de nuestro estudio.

2. CIRCUNSTANCIAS DE ESTE ENCUENTRO

El seminario ha necesitado, ciertamente, un largo proceso de preparación; casi cuatro años de propuestas e

intercambios de pareceres para fijar tema y cauces de financiación y ejecución. Cuando, por fin, después de las dificultades de ajuste que se fueron presentando a lo largo de este tiempo, y que fueron poco a poco superadas, habíamos confeccionado el programa y comprometido la palabra de los ponentes, los acontecimientos han venido de nuevo a desbordar nuestro proyecto y previsiones.

Polonia vive en esta hora una de la crisis más profundas y al mismo tiempo esperanzadas de su historia; una crisis que ha afectado gravísimamente al estado económico de la sociedad polaca, que requiere la ayuda y solidaridad de todos, para hacer frente a las enormes dificultades por las que atraviesa. ¡Quiera Dios que las circunstancias políticas que ahora vive Polonia sirvan a su salida hacia adelante, hacia el futuro irreversiblemente próspero de una nación duramente probada a lo largo de su historia! Un futuro que nosotros deseamos en plena libertad, protagonizado por la nación polaca como sujeto de pleno derecho en el concierto de las naciones de Europa y del mundo.

La inflación polaca de una parte y nuestros escasos recursos para la investigación han impedido que estén entre nosotros cuantos integraban, en un principio, el equipo polaco de este seminario. Todo ha sido muy precipitado, pues el viaje de algunos colegas polacos ha debido suprimirse a última hora. Los representará, asumiendo una difícil tarea, el Profesor Jan Sergius Gajek, del Instituto Ecuménico de la Universidad Católica de Lublín. El leerá no sólo su ponencia, sino que hará otro tanto con textos de otros colegas. Quedamos sólo a falta de las comunicaciones de parte polaca, fundamentalmente confiadas a ecumenistas acatólicos. Quede aquí muestra pública de nuestro profundo agradecimiento al Dr. Gajek por la tarea que asume, al tiempo que testimonio de nuestros mejores votos para la nación hermana de Polonia.

II.—TOLERANCIA E INTOLERANCIA RELIGIOSAS COMO CONSTANTES DEL CATOLICISMO ESPAÑOL

El tema elegido para este seminario es el de la «tolerancia e intolerancia religiosas en dos países confesionalmente católicos» como es el caso de España y Polonia. Se trata de una cuestión de importancia y sin duda alguna de gran actualidad. Al menos entre nosotros, en España, donde a veces la consideración de nuestra propia his-

toria lleva a concluir no sólo que somos un país diferente, sino que en alta medida se debería al catolicismo, además de esa diferencia, también el que España se haya mantenido rezagada ante la modernidad. Contando con esta interpretación de nuestra propia historia, se viene afirmando después que la trayectoria antidemocrática de nuestro pueblo tiene algunas de sus más importantes motivaciones en la secular confesionalidad católica de la sociedad española. Sucede así que, desde el asentamiento último de la democracia entre nosotros en los años setenta, algunas de las actitudes políticas parecen obedecer a una intencionalidad beligerantemente anticatólica, conscientemente enfrentada a la realidad religiosa de España como hecho sociológico. Algo que no deja de llamar la atención si se tiene en cuenta la mención expresa que de la Iglesia Católica hace la Constitución Española de 1978, tras afirmar el carácter aconfesional del Estado (art. 16, 3).

1. EL CARACTER EUROPEO DE LA TRAYECTORIA CATOLICA DE ESPAÑA Y LAS MINORIAS ACATOLICAS

Uno obtendría la impresión de que la relación entre mayorías y minorías ha sido distinta en España que en otras partes de Europa. La realidad, en cambio, no es esa. Todas las sociedades mayoritariamente confesionales, analizadas tan sólo desde el punto de vista sociológico, suelen ser calificadas de intolerantes por las minorías, ideológicamente —este es casi siempre el caso— de gran pureza doctrinal y de fuerte comunión de vida. Sucede así en España en la relación que de hecho se da fundamentalmente entre la mayoría católica de la sociedad y las minorías protestantes; como sucede en la relación que en los países escandinavos, por ejemplo, existe entre las mayorías protestantes y las minorías católicas. Unas y otras minorías de significación social muy limitada, sin grandes posibilidades de repercusión sobre el tejido social formado por las mayorías, católica en nuestro caso, o protestante en el de los países escandinavos.

El protestantismo español y su significación social no son comparables en modo alguno con el catolicismo inglés y la suya. Dejando ahora aparte, la consideración de las décadas que siguieron a la escisión de la Cristiandad occidental, marcadas por la intolerancia y también por la crueldad recíproca, ¿podría, sin embargo, afirmarse que la relación histórica entre la Iglesia de Inglaterra y la mino-

ría católica ha estado marcada por una tolerancia superior a la que han demostrado los católicos para con los protestantes en España? Más aún, ¿podría sostenerse así aun contando con la desproporción numérica de una y otra minoría, la española y la inglesa? Los intentos de emancipación de una y otra minoría sólo se producen en serio —con suerte ciertamente diferenciada— a mediados del pasado siglo XIX.

a) *Carácter político de ciertos hechos históricos*

Más ¿cómo ignorar además el verdadero alcance político de la intolerancia religiosa en unos y otros países de Europa en los años difíciles de la ruptura y en la trayectoria posterior a la misma? Por lo que se refiere a España, hoy nadie duda del alcance político de ciertas medidas e instituciones, cuya razón ha sido considerada sólo desde su vertiente religiosa religiosa, tales como la expulsión de judíos y moriscos de España, o la utilización de la Inquisición como arma política en determinados momentos¹. Para referirnos al caso de los judíos, ¿cómo es posible ignorar que fueron expulsados de muchos de los territorios europeos antes de serlo de España y, finalmente, también de Portugal, donde ni siquiera tuvieron la opción de mantenerse fieles a su fe y salir del país? Entre las más importantes expulsiones medievales recordemos brevemente algunas: la opción entre conversión o deportación de Limoges en 1010, de Maguncia en 1012 por parte de Enrique II; sin olvidar las masacres generales de 1096 en Alemania, donde hubo cerca de 5.000 víctimas, además de las de Francia, España, Inglaterra, Italia, Bohemia y Hungría el mismo año. Los estallidos antisemitas de Inglaterra de 1189 a 1190 prefiguraron la expulsión de los judíos en 1290; y de Francia fueron expulsados por Felipe Augusto en 1182. La razón religiosa representó un papel importante en los hechos, pero las motiva-

¹ G. Marañón así lo quiso demostrar en el caso de la persecución de su secretario de Estado Antonio Pérez, aforado en Aragón. El rey aplastó la rebelión aragonesa sirviéndose de la Inquisición. Cf. G. Marañón, *Antonio Pérez. El hombre, el drama, la época* (1947) y *Los procesos de Castilla contra Antonio Pérez* (1951): *Obras completas*, vol. VI (Madrid 1970). Cf. también J. Pérez y J. M. Pelorson, *La frustración de un Imperio (1476-1714)* (Barcelona 1982) 155-62; 203-9 y 327-28 IM. Tuñón de Lara (dir.), *Historia de España*, vol. VI.

ciones económicas y políticas no pueden ser ignoradas². Así los acontecimientos de Sevilla de 1391 han sido utilizados de forma muy partidista, demasiado apasionadamente y con poco rigor histórico*.

Por otra parte, las consecuencias que para España tuvo la expulsión de los judíos en 1492 han sido ampliamente exageradas en su valoración negativa. Con la expulsión de los judíos, igual que con la de los moriscos —se ha reite-

2 Cf. Salo W. Baron, *Historia social y religiosa del pueblo judío*. IV. *Encuentro de Oriente y Occidente* (Ed. española: Buenos Aires 1968) 92-155, en esp. 109 ss. Por lo que hace al comportamiento de la Iglesia española altomedieval, dice Baron:

«Más tarde, durante la expansión de la hegemonía cristiana, la Iglesia española colaboró activamente con los príncipes y con los judíos en la tarea común de reconstruir la economía nacional. Ocasionalmente, como consecuencia de las luchas intestinas, los eclesiásticos recurrían a la ayuda de los judíos. En su epístola del año 1199 a los obispos de León, el mismo Inocencio III se quejó amargamente de los efectos de su interdicción, que había obligado al clero local 'no sólo a mendigar, sino incluso a hacer trabajos serviles para los judíos y a servirlos, para vergüenza de la Iglesia'. Por fin en el año 1205 Inocencio III amenazó a Alfonso VIII de Castilla con severas represalias si seguían permitiendo que los judíos ampliasen sus propiedades y obligasen a la Iglesia a rescatar a los esclavos sarracenos convertidos al cristianismo, pidiendo por ellos precios que excedían en mucho las tarifas canónicas. Según el papa, la consecuencia de esta situación consistía en que 'en tanto que la Sinagoga multiplica su poder, la Iglesia se debilita'.

En general, la Iglesia española procuraba influir sólo sobre aquella legislación que afectaba a sus intereses. A partir del concilio de Elvira, el problema de la segregación entre cristianos y judíos preocupaba seriamente a los dirigentes eclesiásticos. La Iglesia tenía en verdad suficientes motivos para temer que las masas cristianas, económica y culturalmente atrasadas, imitasen las costumbres judías. El importante Concilio Castellano de Coyanza (Oviedo), del año 1050, legisló, en consecuencia, que ningún cristiano debía vivir en una misma casa con judíos ni compartir la mesa de éstos. En cambio Alejandro II elogió a los dirigentes de la Iglesia española por la eficacia con que habían defendido a los judíos de los ataques de los cruzados españoles (1063). El Concilio de la Iglesia de Gerona, en el año 1068, se limitó a destacar que los hacendados judíos tenían la obligación de pagar los diezmos eclesiásticos, 'porque es injusto que la Iglesia deba perder estos diezmos, cuando es de público conocimiento que le pertenecían antes de que los judíos llegaran aquí'. Diez años más tarde otro concilio, que también se reunió en Gerona, reiteró esta protesta, y sólo agregó algunas palabras duras acerca de la 'execrable ferocidad (*saevitia*) de los infieles judíos'. Contrastando con esta resistencia de los juristas canónicos, los fueros de Aragón y de Castilla reelaboraban constantemente las cláusulas que se referían a los judíos, demostrando así que a partir del siglo XII éstos desempeñaron un papel cada vez más importante en la vida social y económica del país». *Ibid.*, 47.

* Sobre los acontecimientos en España en 1391 véase la colaboración de C. Carrete Parrondo páginas más adelante; y también las apreciaciones de M. García Ruiz, más diferentes, sobre los mismos (cf. *infra*).

rado hasta la saciedad, a veces con transparente afán anticatólico— España habría perdido un caudal financiero y una actividad económica que habría contribuido decisivamente a su retraso. Marañón desactivó la fuerza de este argumento después de un análisis que se olvida demasiado: ni fueron más de un millón los expulsados, pues con ser cifra importante no llegaron a más de 150.000; como no fue una expulsión más inhumana que las demás expulsiones de judíos en Europa, ni dejaron de ser los banqueros de España aun después de su expulsión³. Por lo que a los moriscos se refiere, la razón histórica de aquella expulsión tiene un entramado político conocido, que en ningún caso permite disolver los hechos históricos que la precedieron en motivos de estricta intolerancia religiosa: el intento hugonote de invasión de la península con la ayuda del des-

3 «La primera gran emigración española fue la de los judíos de 1492. De esta emigración se ha hablado hasta nuestros días con evidente pasión. Se ha dicho que fueron expulsados más de un millón de israelitas; y seguramente no pasaron de 150.000. Se ha pintado con colores siniestros la crueldad de la persecución; y fue, sin duda, la más inteligente y, por lo tanto, la menos inhumana de todas las persecuciones antisemitas que conoce la historia. Las consecuencias políticas de esta emigración fueron, en efecto, desgraciadas para España; pero no como se ha venido diciendo, a la ligera, porque el país se arruinase con la ausencia de los industriosos judíos, pues éstos siguieron siendo los banqueros de España. El país no se empobreció entonces, porque era ya pobre y acabaron de agotarle las incansantes y quijotescas guerras de toda Europa. Lo malo de la expulsión israelita se debió, como dice acertadamente Wals, a que desde fuera de España, con el gran poder de sus riquezas y con la tenacidad implacable de la raza, avivada por la persecución, los judíos se convirtieron en aliados permanentes y eficacísimos de los enemigos de la España católica: yo creo que no por ser católica, sino porque era fuerte. El ansia del poder es la mecha que enciende todos los rencores. Los judíos expulsados favorecieron, en consecuencia, al poder mahometano, a las naciones protestantes coligadas contra España y, eventualmente, a los países católicos que luchaban contra los españoles; incluso en las ocasiones en que actuaba como antiespañol, al papa mismo. Hoy podemos afirmar que una de las fuerzas que contribuyeron a la caída de la Casa de Austria española fue la influencia israelita ejercida por los emigrados españoles y sus descendientes». G. Marañón, *Espanoles fuera de España* (1947): *Obras completas*, vol. IX (Madrid 1973) 283. Se muestra fundamentalmente de acuerdo, aun contando con su valoración relativamente negativa de la salida de los judíos para la economía española, J. H. Elliot, *La España imperial 1469-1716* (Barcelona 1989, 5 ed.) 113-114.

graciado ministro de Felipe II, Antonio Pérez, y los moriscos, y la complicidad probable de ingleses y turcos⁴.

Ya en la España contemporánea, tampoco es posible separar totalmente la legítima opción del protestantismo español por el régimen republicano⁵ de su marginación y represión política después de la guerra por la dictadura, religiosamente alentada por la Iglesia Católica. La razón de Estado y la razón religiosa han ido en muchas ocasiones parejas en la historia, pero su confusión obedece a circunstancias históricas, a las que se añaden intereses que terminan por ser desenmascarados. No deja de ser bien ilustrativo que, pasada la primera represión postbélica, cuando

4 «Todos los autores, españoles y extranjeros, consideran esta expulsión de los moriscos como consecuencia del fanatismo de Felipe III y de la Inquisición, que sacrificaron a su intolerancia religiosa la riqueza de España, ya que los moriscos eran los más eficaces agricultores del país. La verdad es muy otra. Nadie sabía mejor que el rey y los grandes señores, nadie sabía mejor que la Iglesia, la utilidad de los moriscos, pues las inmensas tierras de los aristócratas y de las órdenes religiosas eran cultivadas por ellos de un modo excelente y a bajo precio. Por eso, a pesar de la resistencia inexpugnable que los moriscos opusieron siempre a convertirse al cristianismo, fueron tolerados durante más de dos siglos. No fueron nunca especialmente perseguidos por la Inquisición. La Iglesia hizo esfuerzos extraordinarios por lograr su conversión; pero estos esfuerzos fueron inútiles. Los moriscos eran más tenaces en su fe, o menos hipócritas, que los judíos, y muy raramente adoptaron o fingieron adoptar el catolicismo. Es más, tenían a gala exhibir ante los cristianos sus tradiciones religiosas, a veces de manera agresiva. Además, su número aumentaba prodigiosamente, y no iban a la guerra ni adoptaban el celibato religioso, empezaban a ahogar a la humanidad española, que en pocos años hubiera sido absorbida. Cervantes, que conocía muy bien a los moriscos, expone en varios pasajes de sus obras esta preocupación, no religiosa, sino racial y económica. A pesar de todo ello, ni Carlos V ni Felipe II, tan intransigentes en materia religiosa, se decidieron a expulsar a un pueblo que tan útil era para la economía del país. Si, al fin, en 1609 apareció el decreto de expulsión, fue por razones exclusivamente políticas y contra el parecer de buena parte de los obispos españoles y de la totalidad de las órdenes religiosas. Estas causas políticas fueron la evidente y gravísima inteligencia del pueblo morisco con los gobiernos extranjeros y principalmente con el de Francia». G. Marañón, *ibid.*, 287-88.

Elliott matiza, pero está también en este caso fundamentalmente de acuerdo: «La expulsión de los moriscos, cuidadosamente preparada y minuciosamente ejecutada, era en cierto aspecto el acto de un Gobierno débil deseoso de conseguir una fácil popularidad en una época en que el descontento nacional iba en aumento. Pero (...) el problema morisco, en conjunto, era tan complejo que resulta plausible la creencia de que la expulsión era la única solución posible». *Cit.*, 332; véanse pp. 331-35. El número de los moriscos que abandonaron España está calculado en ca. 275.000.

5 Opción por lo demás compartida también por los sectores más aperturistas del catolicismo español de entonces, sin mencionar el republicanismo del catolicismo autonomista vasco. Cf. J. Tuseil, *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945 y 1957* (Madrid 1984).

los oficios internacionales de algunas potencias presionan sobre el gobierno de Madrid para suavizar la situación civil de los protestantes españoles, en Roma —a donde han acudido a consulta las instancias civiles y eclesiásticas españolas— se vean obligados a argumentar *ad hominem*. Roma no quería la ruptura de la unidad católica de España, restaurada por el régimen franquista tras la guerra, pero se defendía de las exigencias protestantes aludiendo a la resistencia anticatólica de los países confesionalmente protestantes. No obstante es preciso señalar que el papa Pío XII estuvo, ciertamente, dispuesto a modificar la actitud de la Santa Sede y a respaldar la suavización de la situación del protestantismo en España; subpeditando su propia concepción de las cosas al bien común general de la nación, aunque no sin exigir como contrapartida una libertad mayor para la Iglesia en España⁶.

Se me permitirá una última alusión, para seguir refiriéndome a la difícil relación entre religión y motivación política en la historia de Europa. Por lo que hace a Inglaterra y a los países escandinavos, nadie duda tampoco de que fue la «razón de Estado» la que llevó a los príncipes a favorecer e incluso a forzar en los últimos la Reforma, sin poder terminar del todo con las estructuras administrativas de la Iglesia medieval. Realidad que, entre otras cosas, explica la permanencia del episcopado en la Iglesia Luterana de los países escandinavos⁷. Por lo que se refiere a la ruptura de la Iglesia de Inglaterra con Roma forzada por Enrique VIII la cosa es clara⁸.

6 «[En la Secretaría de Estado] Monseñor Tardini le indicó [al embajador J. Ruiz Jiménez, en 1949] que los protestantes debían empezar por regular jurídicamente la igualdad y libertad de los católicos en los países donde ellos eran mayoría. Puso un buen ejemplo. Suecia. Y le recordó los artículos 9 y 10 del convenio de 1941». A. Marquina Barrio, 'La Iglesia de España y el régimen de Franco (1939-1975)', en *Manual de historia de la Iglesia*: vol. X: *La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América Latina* (Barcelona 1987) 361. Ed. por Q. Aldea y E. Cárdenas.

7 Cf. E. Iserloh, 'Europa bajo el signo del pluralismo de confesiones', en: H. Jedin, *Manual de historia de la Iglesia*, vol. V (Barcelona 1972) 425-39.

8 «In one fundamental respect the Henrician Reformation must still be seen as a naked act of State, the imposition of the will of one man, the Monarch, upon an entire nation». C. Cross, *Church and People 1450-1660. The Triumph of the Laity in the English Church* (Glasgow 1976) 53.

b) *Evocación interesada del pasado*

No quiero referirme a esta consideración de la historia religiosa de Europa, por lo que a la trayectoria del catolicismo español se refiere, con ánimo apoloético; por lo demás legítimo siempre que esté inspirado por conviccions sinceras, honradez de procedimientos y altura de miras. Mi deseo es el de hacer notar que, en efecto, por lo que a nosotros toca, el caso español desde el punto de vista de la historia de la tolerancia e intolerancia religiosas, no es un caso aislado. Lo que afirmo a propósito de la historia religiosa de España es tan sólo esto: que tiene su lugar en el marco europeo al que pertenece y en el cual ha sido protagonista de primera magnitud. Suerte histórica que ha llevado a muchos a magnificar sus peores errores ignorando sus mayores logros. Sucede así que se evoca permanentemente el pasado como forma de reivindicar en el presente lo que históricamente no pudo ser y ya no puede cambiarse. La trayectoria histórica del catolicismo español ya no puede cambiarse. Caben interpretaciones diversas sobre los acontecimientos del pasado, y contar con lo que pudo ser y de hecho es ya historia tiene su propia justificación y su razón de ser; como la tiene la historia del anglicanismo británico o la del luteranismo alemán. Olvidar las guerras crueles de religión vividas en Europa hasta la paz de Westfalia y apelar a la Inquisición para atribuir el pasado católico de España a la represión, además de científicamente insostenible, puede ser también expresión de la intolerancia de espíritu con que se afrontan los hechos históricos en su propia facticidad. No sólo porque se ignoran deliberadamente otros factores de la realidad histórica española, tales como la función del catolicismo como cosmovisión en la lucha contra el Islam, o la misma obra reformadora emprendida por la Iglesia española en el siglo xv⁹, o la legítima opción por la ortodoxia medieval del catolicismo contra la doctrina de la Reforma; sino también porque no se acepta que la realidad

9 Cf. M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, vol. II (Madrid 1977): «Reforma española y reforma luterana buscan la de la Iglesia, pero en coordenadas históricas diversas y por caminos que no coinciden. En 1520, la reforma española, en desarrollo constante desde principio del siglo XV, ha sido aceptada por la jerarquía, privada de su carácter de grupo y hecha eclesial» (p. 176). Sin esta apreciación histórica del proceso reformador español de la Iglesia se ha tendido a atribuir a la acción represora de la Inquisición, con evidente falta de ecuanimidad, la permanencia del catolicismo en España.

haya sido como es, y se le niega por ello toda justificación histórica de ser tal y no otra diferente¹⁰. Puede ser tremendamente descorazonador constatar que el espíritu de tolerancia llegó con la paz de Westfalia en muy primera medida por cansancio, ante la irreductibilidad de los confesionalismos de los estados católicos y de los ganados para la Reforma. Mas la lección aprendida en el dolor del fratricidio alentó el nacimiento de un espíritu maléfico de la intolerancia recidiva y de la guerra que llega hasta nuestro siglo devastándolo todo; pero que una y otra vez habría de renacer con mayor fuerza y abrirse paso hasta las convicciones de libertad y defensa de la dignidad del sujeto que piensa y elige: el hombre como tal creado por Dios y así colocado ante su verdad y su gracia.

Cuando se apela hoy a la «España de las tres culturas», por referirme a un eslogan deliberadamente programático en determinados ambientes españoles, ¿con qué intención se hace? ¿Se añora algo que fue y se consideró mejor que lo que habría de seguir después? ¿Se evoca su realidad fáctica o se proyecta en el deseo la realidad pretendida y que nunca fue, o sólo lo fue parcialmente? ¿Cuál es la relación entre interés (ideológico igual que político o religioso) y evocación de esa España? Si esta España de las tres culturas, tal y como es contemplada como objeto del deseo que en ella objetiva un ideal para hoy, se hubiera dado así, la Reconquista nunca hubiera podido concluir y las expulsiones de judíos y moriscos nunca se hubieran hecho realidad¹¹. Estos últimos hechos, que hoy nos parecen incomprensibles para nuestra sensibilidad moderna, se dieron y,

10 J. H. Elliott desautoriza una consideración así: «En la interacción constante de política y religión, el establecimiento de una Inquisición en todo el ámbito del país reportó unas ventajas políticas evidentes, por cuanto contribuyó a hacer progresar la causa de la unidad española, al profundizar el sentimiento de un destino nacional común. Esto es cierto también en el caso de la conquista de Granada y sus consecuencias (...). La conquista de Granada y la expulsión de los judíos habían puesto los cimientos para un Estado unitario en el único sentido posible en las circunstancias de las postrimerías del siglo XV» Cit., 112-13.

11 Sobre esta cuestión mencionemos una vez más las encontradas posturas, sobre la realidad histórica de España, de C. Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico* (1956; Madrid 1985, 10 ed.), y A. Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* (1848; Barcelona 1983, 2ª ed). No mencionaremos aquí los estudios de los reinos medievales de R. Menéndez Pidal, si remitimos a la reciente relectura de la historia de España, que contando con ellos y la polémica de nuestros clásicos intérpretes ha realizado J. Marías. *España inteligible. Razón histórica de las Españas* (Madrid 1985).

por lo tanto, hay que contemplar el objeto del deseo en su compleja combinación «ideal» y de «facticidad histórica». El martirologio hispánico mozárabe evidencia que el Islam, si bien pudo tolerar, y de hecho toleró la existencia de las comunidades cristianas a su lado, las mantuvo clausuradas en sí mismas y cerró cualquier posibilidad de «cambio de religión», esto es de «conversión» a los musulmanes que de ningún modo podían hacerse cristianos. De ahí la radical persecución siempre mantenida contra cualquier acción apostólica de los cristianos. Hoy sigue siendo delictiva la acción apostólica en muchos países de confesionalidad coránica y está castigado cualquier acción en este sentido; incluso puede ser punible hasta llevar consigo un signo externo de la propia condición cristiana, como mostrar la cruz. Al mismo tiempo el Islam dedica incontables recursos a la expansión de la fe mahometana por todo el Occidente, amparado en la estructura democrática de las sociedades occidentales. Se construyen ostentosas mezquitas allí donde ni el urbanismo ni la religión mayoritaria de la población parecen aconsejarlo. Más aún, los edificios pueden estar verdaderamente aislados de un entorno religioso que los justifique, a no ser el de la libre expresión de las creencias que la vigencia de los derechos humanos en Occidente garantiza plenamente.

No voy, como es comprensible, a referirme al Islam, cuyas reivindicaciones hoy en España pueden aparecer en ocasiones desproporcionadas a su estadística real. En estos momentos no pasan de trescientos los neoconvertos españoles a la fe islámica. Los doscientos cincuenta a trescientos mil musulmanes que viven entre nosotros, exceptuando el segmento islámico de la población de Ceuta y Melilla, son inmigrantes con el estatuto propio de esta condición en todos los países de la Comunidad Económica Europea. Las dificultades de la legislación del Reino de España con la población musulmana tienen su origen en el carácter jurídico que el Corán tiene en el orden civil para la fe islámica. Sin embargo, ni estas dificultades ni la condición de extranjería que es propia de la población islámica en España debiera ser obstáculo para llegar a unos acuerdos, como los que han de firmar, sin duda muy pronto ya, los judíos y protestantes españoles con el Estado*. De ello se

* Poco tiempo después de que pronunciarse este discurso se llevaba a cabo, en efecto, la firma de los acuerdos entre la comunidad judía y el Es-

felicitaría la Iglesia Católica, si bien de ningún modo podría ver con agrado la utilización de estos acuerdos, deseables en sí mismos y beneficiosos para todos, como pretexto de preterición o de ignorancia consciente de la realidad sociológica del catolicismo español, cuando no de explícita agresión a los sentimientos católicos de los españoles.

2. ¿MAYORIAS INTOLERANTES Y MINORIAS TOLERANTES?

Lo que trato de exponer aquí, a propósito de un ideal de tolerancia como el que se quiere ver realizado históricamente en la «España de las tres culturas», es que incluso la concepción de la tolerancia puede estar empañada por mecanismos ocultos de intolerancia. Por una parte, el ideal mencionado es justamente eso: un ideal, del que es difícil demostrar que existió como nosotros quisiéramos y como necesitamos que hubiera existido. Si además se apela a él con ánimo de mermar la realidad social que el catolicismo representa hoy en España, entonces esa apelación a la historia no está movida por la tolerancia, sino por la voluntad de reducir el significado social del catolicismo tanto hoy como en la historia de España. Se me permitirá apelar una vez más a las palabras del insigne intelectual que fue Marañón, cuando decía: «En España se ha hablado mucho, a veces con gritos sonoros, de ciudadanía; pero lo que se propugnaba era casi siempre un tipo singular de esta virtud, de neta invención nacional, que consiste en recomendar a las gentes que para ser ciudadanas ingresen en el partido del que da las voces; persiguiendo con la injuria, y si se puede con la cárcel, al ciudadano que piensa en otra dirección»¹². Estas palabras transparentes del médico español nos permiten comprender que todo análisis de la realidad histórica debe huir de su acomodación prejuzgada a la propia militancia. Cuando se incide en este grave error, se ha cedido de hecho a la pasión malsana de la intolerancia. De ahí que sea preciso prestar la debida atención a los hechos sociales e históricos, en tanto que nos sea posible, en su verdad objetiva.

La relación entre mayoría casi absoluta católica y minorías, muy poco significativas socialmente en el conjunto de nuestra historia y de nuestra realidad cultural, como de

tado español, de una parte; y las comunidades protestantes y el Estado español, de otra. *Nota de la Edición.*

¹² G. Marañón, *Raíz y decoro de España (1933): Obras completas*, cit., 49.

hecho lo son las minorías protestantes, tiene obligada referencia en ese marco europeo general, escenario de la historia de las ideas religiosas y del protagonismo de las iglesias. Digo todo esto porque una investigación de la realidad histórica y una reflexión ponderada sobre un tema como el de la dialéctica relación entre tolerancia e intolerancia en países de mayoría confesional, no puede partir del prejuicio de que las mayorías son intolerantes y las minorías no. La sociología se ha encargado de demostrarnos que las cosas son harto complejas y que no podemos sucumbir al prejuicio, al estereotipo, a la propaganda alimentada por el interés no siempre confesado. Cada grupo cristiano, iglesia, secta o movimiento, tiene su particular comportamiento en el conjunto del cuerpo social, tal como Ernesto Troeltsch¹³ lo vio bien temprano, sin duda contando con la influencia que sobre él ejerció el sociólogo Max Weber.

Las leyes de la sociología han descubierto que las minorías, religiosas o no, tienden a imponer su particular concepción de la vida pública, movidas por su misma necesidad de autoafirmación contra la presión, con harta frecuencia injusta, de las mayorías. Sin embargo, puede suceder que, cuando se difuminan las cualificaciones culturales, sociales o religiosas que identifican a un grupo disidente, poniendo su razón de ser en peligro al menos en la imagen social, las minorías pueden adoptar actitudes tan irracionales como las que adoptan las mayorías seguras de sí mismas e incapaces de tolerar elementos de diferenciación en el cuerpo macrosocial. La tolerancia no es patrimonio de las minorías contra la intolerancia de las mayorías, como no lo es el racismo. El fundamento religioso, por ejemplo, genera la misma intolerancia en las mayorías fanatizadas que en tantas sectas y movimientos marginales al tejido del cuerpo macrosocial. Los acontecimientos de nuestro tiempo lo ponen bien de relieve para quien pueda tener alguna duda.

3. VERDAD Y ERROR EN EL ACAECER HISTORICO

Los errores históricos de la Iglesia Católica —nunca tan graves como pretenden sus enemigos— en nada merman sus brillantes aciertos históricos, por no hacer causa

13 E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*: 1. *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tubinga 1992; Aalen 1965).

con el bien inmenso que la fe proporciona a los hombres. No invalidan sus logros históricos, alimentados por el fundamento religioso de su autocomprensión. Del mismo modo estoy presto a afirmar que tampoco los errores históricos del protestantismo español pueden quitar valor a su propia confesión reformada de la fe cristiana, aunque yo no la comparta ni halle justificación teológica a sus pretensiones. Esa fe ha alimentado algunas de las mejores empresas que los hombres podemos llevar adelante: las que representan el empeño de nuestra existencia vivida en sincera conformidad con nuestra conciencia. La Reforma, por lo demás, ha representado para Europa una advertencia dolorosa, pero no por ello menos eficaz para la conciencia histórica de las sociedades cristianas del Occidente, ante la tentación que puede rondar al espíritu del cristianismo: olvidar la naturaleza gratuita de la realización definitiva del hombre que le ofrece la redención divina. Necesitamos serenidad para objetivar la verdad histórica, sin pretender negar las razones teológicas que asisten a las iglesias cristianas. Esto no quiere decir que hayan de ser compartidas, tan sólo que no pueden ser negadas atribuyéndoles de manera inequívoca la falsificación de la realidad histórica. Con la misma franqueza con que yo acabo de hablar, espero que hablen nuestros hermanos acatólicos.

Los católicos españoles tenemos el sentimiento de que nuestra voluntad ecuménica sólo con dificultad es percibida en su sincero propósito de aproximación y cambio, en su hondo deseo de fraternidad. Si algunas de nuestras actitudes aún no les parecen suficientemente claras o libres de prejuicio a los protestantes españoles, desearíamos acertar en nuestra conducta para con ellos. Sin embargo, gestos inamistosos por su parte hacia la Iglesia Católica no pueden contribuir a propiciar un esfuerzo mayor por parte católica. ¿No resulta del todo lamentable que protestantes y católicos no hayamos podido llegar en España a un documento de acuerdo sobre el bautismo común, cuando esto es ya una realidad del pasado para otras iglesias de confesionalidades iguales en otros países europeos? ¿Valen más las razones teológicas y pastorales de católicos y evangélicos en Alemania o Estados Unidos, e incluso en Italia —un país de protestantismo marginal muy semejante al nuestro en ciertos aspectos— que entre nosotros?

Seamos fieles a la realidad histórica y social de España y, contando con aquellos principios de conducta cris-

tiana que gobiernan las relaciones entre los hermanos que disienten, no dejemos que se disipe entre nosotros el espíritu ecuménico que alienta nuestro empeño en favor del restablecimiento de la unidad de la Iglesia. Los cristianos españoles, igual que nuestros hermanos polacos, estamos llamados a aunar esfuerzos frente al agnosticismo y frente a un ateísmo, casi siempre más práctico que reflejo, en una sociedad cada vez más secularizada y alejada del designio divino para el hombre, vocacionado a la libertad del Evangelio. Libertad que emana de la confesión de fe en Jesucristo como Hijo de Dios y Redentor del hombre. Esperamos que el camino abierto por la Asamblea de Basilea este año todavía en curso haya estimulado nuestra voluntad de servir a la paz y, por su medio, a la expansión del Evangelio. Para ello se requiere la propia renovación y el compromiso común de unir nuestras manos para tenderlas en ayuda de nuestros semejantes.

Quiero concluir estas reflexiones con aquellas palabras del sociólogo polaco Jan Szczepanski, que sirven a nuestro propósito de fomento del espíritu de tolerancia y pueden abrirnos a la necesaria liberación de prejuicios que requiere nuestro estudio: «El fanatismo es una postura dominada por las emociones, en la que la fe en su propia actitud justa se vincula con el odio o la hostilidad frente a todos aquellos que no comparten esta fe o estas opiniones. Mientras la tolerancia, en tanto que fenómeno psíquico, está libre del odio y de actitudes extremistas. Consiste en que el individuo o el grupo tienen sus opiniones religiosas, políticas, filosóficas, o de otra índole que profesan, respetan y defienden, pero, al mismo tiempo, reconocen el derecho de otros hombres a poseer otras opiniones»¹⁴.

Queridos colegas, señores profesores: sean bienvenidos a este primer seminario hispano-polaco, al que presta su cobijo el Centro Juan XXIII. Nos espera el trabajo de estos días, suavizando por la fraterna convivencia que hace feliz la condición humana. Muchas gracias.

ADOLFO GONZALEZ MONTES
Director del Centro de Estudios
Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII»
Salamanca

¹⁴ Jan Szczepanski, 'La tolerancia', *La vida cristiana en Polonia* 214/215 (1985) 31.

I. PONENCIAS

TRAYECTORIA HISTORICA DE LA TOLERANCIA E INTOLERANCIA RELIGIOSAS EN ESPAÑA DESDE LOS REYES CATOLICOS

PRENOTANDOS

Es conocido de todos que España, durante buena parte de la Edad Media, fue una de las naciones más liberales en materia religiosa que hubo en Europa. En ella convivían, y hasta protegidos por las leyes, cristianos, musulmanes y judíos. Iglesia cristiana, sinagoga y mezquita, juegan un papel importante en la formación de la sociedad hispana medieval. La Inquisición pontificia, implantada en el mundo cristiano europeo por el papa Gregorio IX en 1231, puede decirse que tuvo poco arraigo en los Estados peninsulares del Medievo. Refiriéndose a Castilla, bien pudo decir hace tiempo Menéndez y Pelayo la siguiente frase: «No hubo en Castilla Inquisición»¹.

Valgan algunos ejemplos. En las *Partidas* del Rey Sabio, cuando se habla de los moros, se dice de ellos que «han de vivir entre los cristianos, guardando la su ley et non denostando la nuestra»; y que «por buenas palabras e convenientes predicaciones deben trabajar los cristianos en convertir a los moros para facerles creer la nuestra santa Fe e aducirlos a ellas, e non per fuerza ni por premia, ca, si voluntad de nuestro Señor fuese de los aduzir a ella, e de gela fazer creer por fuerza, El los apremiara si quisiese:

1 M. Menéndez Pelayo, *Heterodoxos españoles* II (Madrid 1948) 243.

que ha acabado poderío de lo facer; mas El no se paga del servicio que le fazen los homes a miedo, mas de aquel que fazen de grado e sin premia ninguna». Lo mismo dice de los judíos: «Y porque la sinagoga es casa do se loa el nome de Dios, defendemos que ningún cristiano sea osado de la quebrantar»².

Así razona, igualmente, el infante don Juan Manuel († 1348) en su *Libro de los Estados*: «Ha guerra entre los cristianos e los moros, et habrá fasta que hayan cobrado los cristianos las tierras que los moros les tienen forzadas; ca cuanto por la ley nin por la secta que ellos tienen, non habría guerra entre ellos; ca Jesucristo nunca mandó que matasen nin apremiasen a ninguno porque tomase la su ley: ca El no quiere servicio forzado, si non el que se face de buen talante et de buen grado»³.

Pero puede uno preguntarse: ¿No hubo, pues, en España persecución alguna por materia religiosa? En verdad la hubo, como ocurría en los demás Estados cristianos de Europa respecto a los herejes. También entre nosotros se llevan a la práctica las numerosas disposiciones que contra los herejes se habían venido dando desde el acuerdo de Verona de 1184, tomado por el papa Lucio III y el emperador Federico I Barbarroja, hasta las emanadas en los diversos sínodos y concilios hasta bien entrado el siglo XIII. Las recogen casi todos los códigos medievales: el de Sajonia (*Sachsenspiegel*, 1226-38), el de Suabia (*Schwabenspiegel*, 1273-82), en las Ordenanzas francesas de Luis VIII (1226) y de Luis IX el Santo (1228), en las mismas *Partidas* de Alfonso el Sabio, etc. Se da el caso de que un rey francés, Luis VII, pida al papa Alejandro III en 1162 que por su cuenta y por sus propios medios le deje extirpar la herejía en sus dominios de Flandes. Del mismo Fernando III el Santo, de Castilla y León, quien refieren los *Anales Toledanos* de 1233 que «enforzó muchos homes e cojió muchos en calderas». El P. Mariana dice de él que «de los herejes era tan enemigo que no contento con hacellos castigar a sus ministros, él mismo, con su propia mano, les arrimaba la leña y les pegaba fuego». Sabemos también que en los fueros que dio a Córdoba, a Sevilla y a Carmona, impuso a los herejes penas de muerte y confiscación de bienes. Porque no actuaba entonces la Inquisición —comenta

2 VII, 24, 6; 25, 1 y 2.

3 Bibl. Aut. Españoles, vol. 51, p. 294.

Menéndez y Pelayo—, «por esto mismo fue la penalidad más dura»⁴.

Se trataba, sencillamente, de aplicar la legislación civil vigente en toda Europa, aún antes de que se impusiera universalmente la Inquisición. La legislación pontificia se recoge tanto en el *Fuero Real* de 1255 como en *Las Siete Partidas*, finalizadas por este mismo año; se admite la persecución de los herejes, pero, en principio, para conducirlos a la abjuración; sólo en caso de que persistieran, se les imponía el castigo.

Y sigamos con un proceso, que puede ayudarnos a entender de alguna manera el cambio que se va a operar en tiempos de los Reyes Católicos.

Esta tolerancia religiosa había sido mantenida, principalmente, por los príncipes y por la aristocracia laica y eclesiástica, por motivos de seguridad y por razones económicas. Tanto los judíos como los moros o moriscos tenían en sus manos las grandes finanzas, y de alguna manera manejaban los resortes del poder. No pasaba lo mismo entre el pueblo o la «gente de los menudos», como entonces se les llamaba. Estos temían a judíos y moriscos y hasta los odiaban por usureros, acaparadores, desprovistos de moral y de cualquier escrúpulo. Esto explica las matanzas incontroladas que se dieron alguna vez a lo largo de los siglos XIV y XV.

Cuando se debilita la clase señorial y el pueblo va adquiriendo más prerrogativas, la aversión hacia moros y judíos aumenta. También influye el fanatismo de los nuevos invasores almoravides y almohades; no menos la presencia entre nosotros de los monjes ultrapirenaicos, cluniacenses o cistercienses, y la intransigencia de los cruzados franceses, ingleses y alemanes que vienen a veces a ayudarnos (ejemplo, para la empresa de las Navas de Tolosa) y que no acaban de entender la mezcolanza de pueblos, cultura y religión que veían en los españoles. Si no fue producto hispano la Inquisición, tampoco fue, hablando en líneas generales, lo que pudo haber sido su principal motivo, es decir, la intolerancia religiosa. «Es preciso (son palabras de un autor francés) rechazar la leyenda que representa a España como la tierra clásica de la intolerancia religiosa. Si tal juicio ha podido ser formulado —sin matices, pero con

⁴ M. Menéndez Pelayo, loc. cit.: Juan de Mariana, *Historia General*, libro XII, cap. I.

cierta razón— sobre la España de la Contrarreforma, en relación con la Edad Media española es un grave error y una falta de justicia. Ninguna nación hizo entonces ensayo tan leal y a la vez tan obstinado de la tolerancia religiosa»⁵.

Sólo a finales del siglo XIV intereses creados y algún que otro motivo religioso dio campo a la intolerancia: «E todo esto fur por cobdicia de robar, segund paresció, más que devoción»⁶.

Sin que para nada interviniera la primera Inquisición, pontificia y universal, el mismo pueblo es quien exige que se tomen serias medidas ante algunos levantamientos de judíos y algunas prácticas sacrílegas que con razón o sin ella se les fueron atribuyendo: el Santo Niño de la Guardia, sacrilegios en Segovia, Sepúlveda y otras ciudades... De hecho, tanto moriscos como judaizantes serían la causa principal para la implantación de la nueva Inquisición española.

Otras razones puede aducirse, que pueden o no discutirse. Afirma, por ejemplo, Federico Heer: «El profundamente islamizado y semitizado pueblo español hace esfuerzos terribles para separarse de su herencia islámica y judía. Este pueblo quiere ser ortodoxo, quiere convertirse en Europa y en todo el mundo en el defensor de la cristianidad ortodoxa y romana porque sabe, no sólo por las burlas de franceses e italianos, sino por su misma conciencia, que no es en el fondo otra cosa que un frágil conjunto de moros y judíos superficialmente convertidos y de rebeldes individualidades»⁷.

Nos encontramos ante lo que ha venido en llamarse «complejo» de lo español frente a una Europa, que tiene a gala mostrar su cristianismo puro e incontaminado. Complejo de una raza que había que purificar, cuando en la misma Curia romana solían tildarnos burlescamente de «marranos» y judaizantes. Era necesario que de puertas afuera nos convirtiéramos en paladines del Catolicismo (guerras contra los protestantes, Concilio de Trento) y de puertas adentro nos sometiéramos a un proceso de purificación nacional (cristianos viejos, limpieza de sangre), para, de ese modo, mostrar a todo el mundo que habíamos

5 H. Terrasse, *Islam d'Espagne. une rencontre de l'Orient et l'Occident* (Paris 1964) 135.

6 Pedro López de Ayala, *Crónica de Enrique III*, VI.

7 *Europäischer Geistesgeschichte* (Stuttgart 1957) 281.

sido y seguiríamos siendo el brazo armado de Dios en la tierra.

Una primera medida, además de la expulsión de los judíos, sería la nueva Inquisición que se implanta en España en 1479, debido a la petición que hicieron al papa Sixto IV los Reyes Católicos. Quedaban atrás largos siglos de tolerancia religiosa y de convivencia nacional.

1. EL PROBLEMA DE LA INQUISICION. DETRACTORES Y DEFENSORES

Ya a mediados del siglo XVI, Reinaldo González Montes, fraile apóstata huido de España, publicó en Alemania unas *Inquisitionis hispanicae artes*, para avivar el odio hacia una religión que admitía la crueldad como norma y con sus persecuciones rebajaba la dignidad del hombre. Pero también en el siglo XVI escribe Luis de Páramo *De origine et progressu Sanctae Inquisitionis* y el cuadro cambia: lo que para González Montes era la antesala del infierno, Páramo lo transforma en la puerta del cielo.

Durante los siglos XVIII y XVIII se va tejiendo la «leyenda negra» antiespañola. Por entonces, las potencias representativas de la Europa que triunfa luchan también contra la Iglesia católica. La Inquisición les procurará un doble objetivo: atacarán en ella a España y a la Iglesia católica al mismo tiempo. Felipe Limborch, Pedro Bayle, Voltaire, todos sus amigos y corifeos, escribirán en los mismo términos acerca de la Inquisición: «Este tribunal sangriento, este monumento afrentoso del poder monacal», «este arsenal del despotismo y del dolor», «este antro de la venganza». No falta, naturalmente, quien vindique el nombre del Santo Oficio en este tiempo, al menos en España. Cosa curiosa: se publica entonces —1788— una *Defensa crítica de la Inquisición contra los principales enemigos que la han perseguido y persiguen injustamente*; su autor, Rafael Melchor de Macanaz, había tocado de cerca a la Inquisición, en 1714, cuando el Santo Oficio condenó un escrito suyo, el famoso *Pedimento de los 55 artículos*. Así se daba el caso, que no dejaba de resultar sorprendente —y propicio a los efectos de la propaganda—, de que el papel de abogado lo ejercía una «víctima» del Tribunal inquisitorial.

Llega después la abolición del Santo Oficio. Se desata entonces un torrente de escritos contra la Inquisición: *La Inquisición sin máscara*, de Antonio Puigblanch (Cádiz

1811); el libelo titulado *Cornelia Bororquia* (Madrid 1912); y el más sobresaliente, de Juan Antonio Llorente, *Historia crítica de la Inquisición en España* (Madrid 1822), en el que pretende «demostrar la nulidad e insuficiencia de los medios violentos de la Inquisición para extinguir las herejías, tanto como su injusticia y su contradicción a la doctrina del divino fundador del cristianismo y a las leyes de mansedumbre, dulzura y persuasión promulgadas por su evangelio».

Llorente ha nutrido el conjunto de la literatura y de la historia antiquisitorial del siglo XIX. Los datos de Llorente eran artículos de fe, aunque, afortunadamente, no para todos los historiadores de su tiempo. El más famoso, el padre de la historiografía moderna alemana, Leopoldo von Ranke, no los aceptó sin crítica y desconfió de ellos, aunque no conocía otros mejores. En 1906 aparece en Nueva York *A history of the Inquisition of Spain* de H. Ch. Lea, de la que, comentándola, dijo el conocido historiador alemán protestante C. Haebler, que se encamina «a echar en cara a la Inquisición el más voluminoso registro de crímenes que sea posible», y que, como ya «no podían mantenerse en la forma acostumbrada hasta el presente todos aquellos reproches de crueldad, ansia de persecución y opresión de la inteligencia, se han acumulado otra inmensa serie de pequeños incidentes para ratificar aquellos puntos de vista..., con objeto de representar la imagen de la Inquisición lo más repugnante posible».

Defensores hubo de la Inquisición en el mismo siglo XIX. Valga el ejemplo del cardenal Hefele, quien al escribir sobre *El cardenal Cisneros y la Iglesia española del siglo XV, en 1844*, subraya el carácter laico de nuestra Inquisición y la estudia, más que como órgano de la Iglesia universal, como una institución del Estado. Esto también parece exagerado, por lo que hemos de esperar a Menéndez Pelayo para que se fueran abriendo paso la objetividad y la sana y equilibrada crítica histórica. Precisamente, la Inquisición española, y con ella la historia de la intolerancia religiosa en este período es una de las instituciones que mejor pueden ser conocidas: para eso basta con que sea estudiada sobre los fondos archivísticos... Esta documentación ofrece, además, una doble ventaja, como señala el P. Miguel de la Pinta Llorente⁸: su absoluta sinceridad, pues

8 Aportaciones para la historia del sentimiento religioso en España. *La Inquisición española* (Madrid 1948).

se trata de papeles secretos, que ahora se nos muestran en todo su crudo realismo, y una minuciosidad riquísima en detalles que permite conocer la vida del sujeto histórico en todos sus pormenores. En lugar de discutir sin pruebas, o con pocos testimonios originales, algunos historiadores modernos han preferido exhumar los papeles en los que se encierra la huella directa de la Inquisición. Así lo han hecho el P. Fidel Fita, Ernst Schäfer, el P. Bernardino Llorca, el citado De la Pinta Llorente, Henry Kamen, o los autores del vol. *La Inquisición española, Nueva visión. Nuevos horizontes*, en el que se recogen los trabajos presentados en el I Symposium sobre la Inquisición española celebrado en Cuenca en septiembre de 1978.

2. LOS LUGARES COMUNES

Me refiero a ellos, pues aunque se han venido refiriendo directamente a la Inquisición, con ella involucran también a la intolerancia religiosa.

a) *La Inquisición forzaba las conciencias, obligando a las gentes a hacerse católicas.* La verdad es esta otra: la jurisdicción del Santo Oficio se concretaba a los católicos, a fin de que no apostatasen. Lo que se castigaba era la herejía, la «herética pravedad», es decir, la traición a la fe, la apostasía, no la profesión de una fe diferente. «La dicha santa Inquisición de la herética pravedad», «es hecha inquisición sobre el dicho delito de la herética pravedad y apostasía», «el reo denunciado o acusado del dicho delito de herejía y apostasía»... Así hablan los documentos y no de otro modo. De ahí que no se procediera contra los indios americanos —que fueron expresamente exentos de la acción inquisitorial— o contra los protestantes extranjeros, con tal de que no hicieran propaganda de sus doctrinas, para que no arrastraran a los católicos a la prevaricación. En las Instrucciones dadas a los inquisidores de Indias, en el año 1569, cuando se establece la Inquisición española en América, al número 36 se dispone: «Item, se os advierte que por virtud de vuestros poderes no habéis de proceder contra los indios del dicho nuestro distrito, porque por ahora, hasta que otra cosa se ordene, es nuestra voluntad que sólo uséis dellos contra los cristianos viejos y sus descendientes y las otras personas contra quienes en estos reinos de España se suele proceder; y en los casos en que conociéredes iréis con toda templanza y suavidad y con mucha consideración, porque así conviene

que se haga, de manera que la Inquisición sea muy temida y respetada, y no se dé ocasión para que con razón se la pueda tener odio».

En cuanto al estatuto de los protestantes extranjeros, quedó definitivamente fijado en los capítulos de 1628. Los que se hallaban en tránsito por España no serían molestados bajo ningún pretexto, «no dando escándalo». Para los extranjeros avecindados en nuestro país se encomendaba a las autoridades cierta discreta vigilancia, a fin de saber «qué tratos tienen, cómo viven y el escándalo que resulta»; de todo esto debían las autoridades dar cuenta al Consejo. De ningún modo se obligaría a los extranjeros de otras confesiones a entrar en las iglesias ni a hacer reverencia en la calle al Santísimo Sacramento. Se les permitía también tener, para su uso personal, toda clase de libros, aun los que destruían los fundamentos mismos de la religión católica y promovían directamente la herejía.

Es en absoluto falso decir, por tanto, que el Santo Oficio español castigaba a los judíos y a los moros, sino sólo a los falsos conversos procedentes de esas religiones: los *marranos* que judaizaban, los *moriscos* que conservaban las prácticas religiosas musulmanas después de haber recibido el bautismo.

b) *La Inquisición constituye una prueba decisiva de que España es el país de la intolerancia religiosa.* Ya he hablado de la España medieval, paradigma, que puede presentarse de la tolerancia religiosa. Para los tiempos que siguen, vale la afirmación de Menéndez Pelayo sobre que «en el siglo XVI todo el mundo creía y todo el mundo era intolerante». Católicos y protestantes participaban de la misma intransigencia: recuérdese los casos de Calvino (Miguel Servet) y de Isabel I de Inglaterra. Por la intransigencia de unos y otros es por lo que sobrevienen las guerras de religión, y son precisamente esas guerras civiles las que, dentro de cada país, hacen nacer cierto espíritu de tolerancia, o más bien de convivencia, en la Francia de finales del XVI y en la Inglaterra de la segunda mitad del XVII. Pero en España no hubo siquiera ocasión de conocer los mismos efectos, porque aquí no hubo guerras religiosas.

c) *Los crueles tormentos, las cárceles horribles, las matanzas en masa.*

La Inquisición aplicaba tormentos horribles. Esto es cierto, pero no menos horribles que los tormentos inquisi-

toriales eran los empleados por otros tribunales de su tiempo en toda Europa. La tortura y la muerte en la hoguera estaban, desgraciadamente, dentro del sistema procesal y penal vigente en aquella época. Pedir que la Inquisición se sustrajese a su tiempo es pedir un anacronismo. Los tribunales de los siglos xv al xviii empleaban, en el mundo de Occidente entero, el tormento como medio de prueba. En los de la Inquisición se emplearon: el del cordel, el del agua, combinada con el potro algunas veces; y en contadísimas ocasiones, el de la garrucha o izamiento. Pero no todos los procesados sufrían la prueba del tormento. Durante los diez primeros años de la actuación inquisitorial no hay un solo caso conocido de aplicación de la tortura. Era ésta un último recurso de la prueba, cuando el examen oral resultaba insuficiente; según se deduce de los procesos originales conocidos hasta la fecha, su empleo se hizo necesario en contadas ocasiones. Sobre el tormento dice la Instrucción 48 de Valdés: «El tormento..., por la diversidad de las fuerzas corporales y ánimo de los hombres, los derechos lo reputan por frágil y peligroso y en que no se puede dar regla cierta más que se debe remitir a la conciencia y arbitrio de los jueces, regulando según derecho, razón y buena conciencia». Y en la Instrucción 49 manda que «el reo sea advertido particularmente de las cosas sobre que es puesto a cuestión de tormento», y «que la sentencia de tormento sea justificada y procediendo legítimos indicios».

El mismo Th. Hope —que no es un panegirista de la Inquisición, sino todo lo contrario (*Torquemada*, traduc. esp., Buenos Aires 1944), llega a admitir que la crueldad e inhumanidad de los métodos inquisitoriales «lo son únicamente para la mentalidad de los hombres del siglo xx, y que sus condenas a la hoguera y el uso de la tortura no llama de modo alguno la atención en el siglo xv»; añadiendo: «Durante el mismo período, la condena por alta traición en Francia consistía en hervir a un hombre vivo, y en Inglaterra, a la que nos gusta considerar como un país humanitario, por el mismo crimen un hombre era mutilado, colgado, descuartizado por caballos y luego su cuerpo, todavía vivo, se cortaba en pedazos, condena que seguía imponiéndose todavía en el siglo xviii... Juzgar a la Inquisición por las normas del siglo xx es no solamente una injusticia, sino una estupidez, una ceguera, si pensamos en un futuro más culto, en que nuestro sistema penal actual...

apenas parecerá menos inhumano y bárbaro que lo que la Inquisición nos parece a nosotros».

En cuanto a las *matanzas en masa*, nadie tiene hoy en cuenta las exageraciones de Llorente. Para los veintiocho primeros años de actuación inquisitorial da la cifra de 13.460 quemados en persona, 7.980 en estatua y 141.011 penitenciados; y para todo el período de la Inquisición, los 328 años que van de 1481 a 1808, habla nada menos que de 31.912, 17.659 y 291.450 respectivamente. Es difícil aventurar números respecto a los condenados por la Inquisición. De las primeras actuaciones —precisamente en las que parece que hubo mayor rigor— nos faltan papeles y datos. Sólo caben conjeturas. Por lo que se refiere a los protestantes, Schäfer ha podido comprobar que fueron 200 los que sufrieron la pena capital (de ellos, 12 quemados vivos). Llorca habla de los 10.000 a 15.000 relajados por la Inquisición. Por lo que a las *cárceles* se refiere, eran las comunes de la época. El mismo Llorente ha de admitir que eran «buenas piezas, altas sobre bóvedas, con luz, secas y capaces de andar algo». En las celdas había alguna silla y, a veces, alguna mesa. Se facilitaba recado de escribir. El médico visitaba regularmente las cárceles. Hay libros de raciones, en los que se apuntaba los manjares que se daba a los presos.

d) *Sobre procedimientos*. Sobre éste tenemos una información exhaustiva. El proceso se abre con el *edicto de gracia* y se cierra con el *auto de fe*. Por el primero se daban treinta o cuarenta días de plazo, durante el cual los que se confesaban de herejía recibían penitencias espirituales o multas, sin ser expuestos a castigo público ni a confiscación de bienes. El proceso como tal se inicia con la *denuncia*, obligatoria y secreta. La imaginación popular y cierta crítica ilustrada han identificado el proceso inquisitorial con la tortura y el secreto. El empleo de la tortura o cuestión de tormento fue legalizada por Inocencio IV en 1252 para toda la Inquisición pontificia o universal; aplicada como parte de los interrogatorios era común en los tribunales de la época. No suscita especial oposición, como lo hace la denuncia secreta, en cuanto que violaba las prácticas establecidas en los tribunales civiles y eclesiásticos. La parte central del proceso la componen la *prueba* de los testigos y la defensa del reo, al cual se le entrega un sumario de las denuncias, eliminado de ellas los nombres de los acusadores. El acusado puede tachar a sus supuestos acusadores y recusar a los jueces. La ley del

talión se aplica a los falsos testigos; también el tormento *in capite alieno*. La cuestión del tormento es la prueba final cronológica y legalmente. La sentencia se da por votación secreta y en ella, además de los inquisidores ordinarios, participan el ordinario del lugar o su representante y varios jueces especiales. Las *penas* varían desde abjuración de *levi* hasta la muerte a garrote o fuego. Se celebraban *autos de fe* para dar lectura a las sentencias. Los reos eran relajados al brazo secular.

La Inquisición española, aunque tiene su justificación canónica en la bula de Sixto IV, tiene su justificación social en la situación religiosa creada por los judíos conversos, y su carácter político, en las tendencias claramente regalistas de la incipiente monarquía española. Como tal es una creación de los Reyes Católicos, a cuya petición se funda y organiza. Este aspecto regalista es algo que la caracteriza: la Inquisición española es inseparable del poder político. Esto supuso que los conflictos de jurisdicción fueran constantes y tocan tanto a las autoridades civiles (reyes y virreyes) como a las eclesiásticas: la Santa Sede y los obispos. Los procesos contra la jerarquía se prestan especialmente a ello. En general, se mantiene la supremacía real desde su fundación hasta su muerte. «El rey como patrón, fundador y mantenedor de la Inquisición, posee sobre ella los derechos inherentes en el patronato real» (fórmula de la consulta del Consejo de Castilla). Conviene tener esto en cuenta.

e) Los principales procesos responden a la lucha contra los elementos no asimilados de la sociedad española en la época de la fundación: moriscos y judíos. Más tarde siguen la línea de lo que se considera subversivo para el Estado español, desde los protestantes del siglo XVI a los masones y liberales del XIX. Unidos a los procesos contra erasmistas, luteranos y alumbrados del siglo XVI, cuando se fijan las principales causas inquisitoriales y los procesos más importantes, dada la alta posición de las víctimas: Carranza, Antonio Pérez y fray Luis de León, van los *Indices de libros prohibidos* y la tan extendida acusación, que se encargaron de propalar los hombres de las Cortes de Cádiz, cuando proclamaban que «cesó de escribirse en España desde que se estableció la Inquisición». Se ha hablado, pues, de la *opresión del pensamiento*, impuesta duramente por la Inquisición. Ya Menéndez y Pelayo dio sobrados argumentos, en la colección *Ciencia española* y más tarde en los *Heterodoxos*, para deshacer el bulo.

Es verdad que tuvieron que ver con la Inquisición algunos hombres de letras y hasta santos y reformadores: Arias Montano el Brocense, fray Luis de León, fray Luis de Granada, Carranza, San Ignacio de Loyola, San Juan de Avila, San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús..., pero se ha demostrado que no existieron a veces los procesos que se citan; que en ocasiones de lo que se trataba era de examinar algunas doctrinas que podían presentarse como peligrosas en aquellos tiempos —«tiempos recios»— o que obraron también rencillas o intereses personales, como ocurrió en los procesos de Carranza y de fray Luis de León. El primer *Indice* impreso es el Lovaina de 1546. La Inquisición española lo reimprime con un apéndice de libros en español e impresos en España. El primer *Indice* enteramente español es el de Valdés de 1559. En 1564 se imprime el *Indice* romano o tridentino, de Paulo IV. En España se escribió entonces más y mejor que nunca y es bien sabido que nunca la censura crea un clima propicio para la novedad creadora.

3. OCASO DE LA INQUISICION

La Inquisición tuvo que ver también con delitos de hechicería, brujería, sodomía y bestialidad. Como ocurría en la Europa de entonces. Mientras en Alemania, Inglaterra y Francia se condenaron a muerte miles de hechiceros, en los siglos XVI y XVII, en España la Inquisición apenas impuso algún castigo grave por tal delito y, sin embargo, la superstición fue refrenada. En el siglo XVIII encontramos una serie de nuevos elementos heterodoxos en España y con ellos nuevos procesos contra jansenistas y masones, filósofos y librepensadores. El proceso de Olavide tiene todos los síntomas de la época. La revolución francesa y sus escritos proveen de nuevos materiales a los inquisidores. El siglo termina como va a terminar la Inquisición: enfrentándose con la revolución en Europa y con la independencia de las colonias en América. Lea habla de una lista de personas que pasaron por los tribunales entre 1780 y 1820. El judaísmo, el islam y el protestantismo no figuran en ella. En cambio, figuran proposiciones escandalosas o erróneas de gente culta y de eclesiásticos. Los procesos contra Jovellanos y Urquijo en España y los de Hidalgo y Morelos en América ilustran el momento.

En más de trescientos años de existencia, la Inquisición había extendido su jurisdicción a esferas aparente-

mente alejadas de la herejía. Los delitos abarcan bigamia y homosexualidad (sodomía), solicitud en el confesonario y matrimonio en órdenes, proposiciones escandalosas y blasfemia, usura y obstrucción del Santo Oficio, brujería y hechicería, astrología y extranjeros (mercaderes protestantes o judíos). No hay edad ni profesión o categoría social que no esté representada en los procesos. A pesar de ello o tal vez por ello, a comienzos del siglo XIX la Inquisición ha perdido su valor. Incluso entre sus actividades del s. XVII y las del XVIII hay una gran diferencia». La relativa frecuencia de quemas en los primeros años salvajes de la Inquisición desapareció en el siglo XVIII, y, en los 29 años de los reinados de Carlos III y Carlos IV, sólo fueron quemadas 4 personas⁹.

Ya en la época de Carlos III se planteó la supresión. Pero Carlos IV le da nuevo auge para utilizarla como elemento antirrevolucionario. Desde este momento (1788) hasta su supresión definitiva, en 1834, la lucha entre conservadores y liberales va a marcar la vida agonizante del omnipotente Tribunal con sucesivas supresiones y restauraciones. El primer decreto de abolición lo da José Bonaparte en 1808. Sigue el de las Cortes de Cádiz, de 1813. La restaura Fernando VII en 1814 y la vuelve a suprimir en 1820. Los tribunales de provincia continuaron llevando una vida fantasmal, después de la vuelta al absolutismo de Fernando VII, pero las peticiones que se hicieron para su nuevo restablecimiento, fueron deliberadamente ignoradas. Y tuvo que ser en el último período de la Inquisición cuando ocurriera la que probablemente es la última ejecución oficial por herejía llevada a cabo en España. Sólo que el proceso contra el maestro deísta Cayetano Ripoll no fue llevado por la Inquisición sino por las aurotidades arzobispaes de Valencia. Condenado a la horca, se cumplió la sentencia el 26 de julio de 1826. La supresión definitiva de la Inquisición en España se debió al Real Decreto que en nombre de su hija Isabel II, firmó la reina regente María Cristina el 15 de julio de 1834.

4. JUICIO APROXIMATIVO DE VALORACION

Al enjuiciarla —y como de entrada— no podemos pasar por alto ni el método de denuncias, ni el régimen carcelario, ni los fallos de su sistema de defensa y las tortu-

9 H. Kamen, *La inquisición española* (Barcelona 1967) 203.

ras que se infligían a los acusados, ni menos aún la pena de muerte aplicada por motivos religiosos.

Sin embargo, hay que hacer el esfuerzo de comprender la mentalidad de los hombres de aquel tiempo, que consideraban a la herejía como crimen de Estado y utilizaban el tormento como uno de los medios ordinarios de procedimiento legal. Por otra parte, siempre vieron en ella el medio riguroso, pero necesario, de completar la unidad nacional teniendo como base la unidad religiosa. Estaban convencidos de que acabando con la herejía o con las ideas revolucionarias, evitaban al país la guerra civil y luchaban contra otros peligros que podían venir de los turcos o de los hugonotes y demás protestantes. Era un instrumento, también, del poder civil; y los procesos que en ella se incoaron no siempre tenían un tinte marcadamente religioso (por ejemplo, el caso típico de Antonio Pérez). Para comprenderla, pues, hay que situarla en el clima de fe ardiente y de fuerte nacionalismo que invadía entonces a los españoles, cuando la intolerancia era, más que una virtud, un imperativo, y la indulgencia, signo de extrema debilidad.

5. LIBERTAD DE CULTO, LIBERTAD RELIGIOSA

Para concluir. En las Cortes de Cádiz, art. 12, se había reconocido que «la religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra». El Estado seguía siendo confesionalmente católico.

La reacción liberal consigue incluir en la nueva Constitución de 1837, art. 11, la siguiente cláusula: que «la nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica que profesan los españoles», con lo que se daba paso a la tolerancia religiosa y a la libertad de conciencia. Por la siguiente Constitución, la de 1845, del Gobierno moderado de González Bravo, se vuelve de nuevo a la confesionalidad religiosa y se vetaba otra vez la libertad de cultos. Por el Concordato de 1851, art. 1, vuelve a repetirse que «la religión católica, apostólica, romana, que con exclusión de cualquier otro culto continúa siendo la única de la nación española, se conservará siempre en los dominios de S.M. Católica».

Pero los tiempos iban cambiando. La libertad de expresión era ya un hecho en la cátedra y en la escuela; lo mismo en libros y revistas. La propaganda protestante se hace patente en España; el krausismo y toda clase de ideas revolucionarias de pensamiento dominan la Universidad. Se preparaba la revolución. Llega ésta en 1868, y en la nueva Constitución que se da a la nación, 1869, se elimina la confesionalidad del Estado y la unidad católica de los españoles, prescribiéndose (art. 21) que «El ejercicio público o privado o privado de cualquier otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitación que las reglas universales de la moral y el derecho». Y a continuación: «Si algunos españoles profesasen otra religión que la católica, es aplicable a los mismos lo dispuesto en el párrafo anterior».

Al amparo de la libertad de cultos, el protestantismo se estableció, o mejor dicho, se restableció en España: vinieron anglicanos, metodistas, congregacionistas y de otras diversas confesiones. Un censo aproximado, que tal vez peque de optimista, fija en 10.000 el número de evangélicos españoles hacia finales de siglo, cifra que llegaría a 15.000 en 1936 y a 30.000 en 1955.

Con la restauración borbónica y a pesar los esfuerzos que hacen el episcopado y los conservadores, no cambió gran cosa la situación. El art. 11 de la Constitución de 1876 establecía, es verdad, que «la religión católica, apostólica y romana es la del Estado», pero añadía que «Nadie será molestado en el territorio español por sus opiniones religiosas, ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana». Sólo una salvedad: «No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado». Se hacía compatible la tolerancia religiosa en España con la confesionalidad del Estado y con la protección que éste concedía a la Iglesia católica, lo que en adelante dará lugar a algunos incidentes y a pretendidas incompatibilidades.

La Constitución se mantuvo vigente hasta el advenimiento de la II República en abril de 1931. Mientras se discute el nuevo texto constitucional, Manuel Azaña, ministro entonces de la Guerra, dijo la tan traída y llevada frase: «España ha dejado de ser católica». Era la proclamación del Estado laico, en el que cabían todos los cultos y religiones; libertad de conciencia y libertad de culto. Por la Constitución de otoño de ese mismo año se declaraba la se-

paración de la Iglesia y del Estado, rompiéndose los lazos que aún pudieran existir entre el Estado y la Iglesia católica. Como resultado de la victoria del general Franco en la guerra civil, 1936-39, en 1940 se vuelve a la confesionalidad católica del Estado y al espíritu del Concordato de 1851, a la vez que se dan disposiciones contra el comunismo y la masonería (1940). La religión católica, como única de la nación, queda confirmada por el siguiente Concordato de 1951, que estaría vigente hasta el 3 de diciembre de 1979. Años antes, en 1967, se había concedido el derecho a la libertad religiosa a todos los ciudadanos españoles. Se seguía, con ello, las disposiciones o si se quiere mejor, la doctrina y el espíritu del Concilio Vaticano II; «Este Concilio declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa»; «El derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana» (Decl. *Dignitatis humanae*, 2).

FRANCISCO MARTIN HERNANDEZ
Universidad Pontificia de Salamanca

PERSPECTIVAS DE POSIBLE COLABORACION ENTRE ESPAÑOLES Y POLACOS, ANTE LA UNIDAD FUTURA DE EUROPA, EN EL TERRENO ECUMENICO

INTRODUCCION

En este día de nuestro seminario internacional, hablaremos del «actuar», de los proyectos futuros. A modo de introducción a esta aportación mía, quiero hacer algunas consideraciones sobre el título de mi ponencia.

Posible colaboración entre españoles y polacos. En este caso entiendo por colaboración tanto lo que podamos hacer conjuntamente para otros, como la ayuda que nos podamos prestar mutuamente.

La unidad futura de Europa será, debe ser, el marco general dentro del cual nos movemos y, a la vez, la finalidad hacia la cual debemos ayudar a que se tienda.

El terreno ecuménico parece ser el solar en el que hay que trabajar. Sin embargo, una vez hemos pronunciado la palabra «ecuménico» todavía no hemos delimitado de forma adecuada el contenido de la posible colaboración. Existen niveles de lo ecuménico y nuestra ponencia querría cubrir dichos niveles. Un primer nivel de lo ecuménico consiste en la promoción de la mentalidad ecuménica dentro de cada iglesia. Un segundo nivel se realiza en las relaciones entre las iglesias dentro del propio país. Pero existe un tercer nivel, tan importante como los anteriores, y que forma parte del ecumenismo adecuadamente entendido. Se trata de lo que puedan hacer o aportar las iglesias de España y Polonia, o bien unas a otras, a partir de su memoria histórica, especialmente la más reciente, o bien de lo que puedan aportar conjuntamente a toda Europa que camina hacia la unidad. Al menos en parte, sería una

aportación del cristianismo a Europa. Detrás de este tercer nivel late el convencimiento de que una de las mejores maneras de huir de la intolerancia es abrirse y tener una misión fuera de uno mismo.

Una última consideración introductoria. Ni Polonia ni España son países «confesionalmente católicos» tal como reza el título general de este seminario. Son dos países de mayoría católica, lo cual es una cosa completamente distinta. La confesionalidad es un concepto que indica oficialidad de una religión en las leyes básicas de un país. En cambio la Constitución democrática española es laica; la polaca también.

1. EL MARCO DE LA COLABORACION: LA FE CRISTIANA EN EUROPA

Tengo el convencimiento de que mi aportación en el día de hoy no tendría ningún sentido sin una previa descripción del marco europeo en el que se inscribe nuestra reflexión. Los puntos que se desarrollan a continuación tendrán más parecido a los trazos vivos de un cuadro impresionista que a una fotografía de la realidad.

a) *Europa no puede entenderse sin el cristianismo.* Benito en Occidente y Cirilo y Metodio en Oriente construyeron las bases de Europa a partir de la predicación cristiana¹. El cristianismo bautiza a Grecia y a Roma, y establece aquellos valores que las han configurado y definido, tanto en el pasado como en el presente. Esto es así a pesar de que en la actualidad ciertas corrientes de pensamiento quieren presentarnos el pasado cristiano como una especie de larga etapa negra y oscurantista que es mejor olvidar.

b) Amplias capas de la población europea occidental están impregnadas de la más moderna *concepción científico-técnica* y sus consecuencias epistemológicas. Se subraya el carácter hipotético y provisional de toda afirmación científica y se traslada esta forma de ver la ciencia a todos los ámbitos humanos; como si se afirmara: «fuera todo dogmatismo (basado en certezas y seguridades) y seamos racionales», es decir, instalémonos en la provisionalidad de las cosas que observamos y no busquemos nada más allá.

¹ Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica «Slavorum Apostoli», 3 de julio de 1985.

c) Contra el poder de la razón humana, preconizado por la Ilustración y seguido con devoción en los siglos posteriores, se da hoy en día la reacción del *irracionalismo* que se ha calificado como lúdico, posmoderno, esteticista, contracultural e incluso nihilista. Defiende la vida como juego y pura espontaneidad, frente al compromiso ético y al esfuerzo del trabajo transformador. Se opone a toda racionalidad y, por lo tanto, sus manifestaciones son múltiples y variadas.

d) *Los valores humanos y sus toxinas*². La cultura europea lleva en su seno gran número de valores humanos fundamentales que son valores cristianos secularizados, pero que se presentan y viven sin una referencia religiosa; por ello, separados de sus raíces que les han dado la vida, segregan frecuentemente «toxinas» que los envenenan. Por ejemplo, los derechos de la persona producen individualismo; la igualdad, utopía niveladora; el amor a la tierra, nacionalismo fascista; el amor a la paz, tolerancia de lo intolerable, indiferentismo y nihilismo; el progreso, la embriaguez por los éxitos de la ciencia, etc.

e) *Superación de la cristiandad política y cultural*. Durante siglos, muchas iglesias han sostenido una cristiandad política; es decir, de tal manera han visto al mundo en la Iglesia que la fuerza de las leyes establecía e imponía el talante cristiano. Fue mucho más sutil el establecimiento de la cristiandad cultural. Esta doble vertiente de una misma concepción no está ausente de ciertas formas de ver la necesaria evangelización de Europa en esta etapa de final de siglo.

El Concilio Vaticano II superó la visión de cristiandad y declaró que la Iglesia es Pueblo de Dios y «sacramento o señal e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el linaje humano»³. Describir a la Iglesia como signo e instrumento fundamenta su misma misión en el mundo. Así Pablo VI dijo: «...la Iglesia es una sociedad en el mundo, pero no entendida como una rivalidad con el mundo o un dominio. Sino como misionera, irradiando sus energías de fe/caridad que quiere infundir al mundo a fin de purificarlo y elevarlo»⁴.

2 Cf. Cardenal Godfried Danneels, 'Evangelizar la Europa "secularizada"', en *La Documentation Catholique*, 17 de noviembre de 1985.

3 Lumen Gentium, 1.

4 Pablo VI, Audiencia del 23 de abril de 1965.

Por otro lado, la Iglesia entendida como sacramento fundamenta la forma propia de estar los laicos en el mundo, bien lejos de toda concepción de cristiandad. Son los laicos los que realizan la transformación del mundo según la voluntad de Dios, mediante el testimonio en su propio ambiente y la transformación evangélica de las estructuras. El capítulo IV de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* sobre el laicado fue saludado, con razón, como una renuncia por parte de la Iglesia al régimen de cristiandad, ya que la fuerza del testimonio que actualiza el amor de Dios en el mundo aparecía como la alternativa al encuadramiento de los ciudadanos en el ámbito religioso llevado a cabo con medios jurídico-políticos.

f) Existe también en gran parte de Europa un *hambre de sentido de la vida*. Lo que sus gentes viven no les da suficiente sentido de la vida y buscan afanosamente algo que les de coherencia global y, hasta cierto punto, «sagrada» de la vida. Ecologistas, objetores de conciencia y movimientos religiosos de varios tipos, son algunas de sus manifestaciones. Todo ello es una llamada a «bautizar» tanta hambre insatisfecha.

g) Existe también la otra cara de la medalla. Una cierta *fiebre religiosa* en Europa parece que se decanta hacia campos mucho más alejados, como por ejemplo las sabbidurías de Oriente, las sectas, las llamadas iglesias electrónicas, las comuniones primitivas, musicales o deportivas, el culto al cuerpo, etc.

España no está muy distanciada de los trazos que caracterizan a la Europa occidental de hoy. Durante los últimos diez años ha pasado del confesionalismo católico y de la dictadura política al estado laico, a la democracia y al pluralismo en todos los campos.

Polonia ha tenido y tiene un fortísimo componente religioso dentro de un estado laico, pero con una ideología atea; desde hace unos meses se encamina decididamente hacia la democracia, la economía de mercado y el pluralismo.

En estas coordenadas espacio-temporales debemos pensar en la mejor manera de ayudarnos y ayudar a los demás europeos. Evidentemente, conozco mejor España que Polonia, aunque he procurado comprender su situación, tan

fascinante por otro lado⁵. Por ello insistiré en aquello que podemos aportar a los polacos. Quizás la otra ponencia podrá compensar la imperfección de la mía.

2. PROPUESTAS EN EL CAMPO ECUMENICO ESTRICTO

En los ámbitos ecuménicos propiamente dichos, los cristianos españoles y polacos nos podemos ayudar mutuamente en llevar a la práctica lo que el Directorio Ecuménico católico indica. Me refiero, en concreto, a algunos aspectos especialmente significativos del proyecto de Directorio Ecuménico en su última edición de 1988.

a) *La libertad religiosa*, propiamente, no forma parte del trabajo ecuménico porque es una exigencia previa necesaria a todo ecumenismo. Si el Vaticano II no hubiera aprobado la Declaración sobre Libertad Religiosa, hubiera sido vano todo otro esfuerzo ecuménico. El diálogo debe entablarse entre personas o entidades a las que se les reconoce el mismo derecho a ser, vivir y comunicar. Los cristianos de los dos países podríamos ayudarnos a establecer los límites de la libertad religiosa y a distinguir entre tolerancia e indiferencia.

b) El capítulo I del nuevo Directorio establece los principios teológicos del Ecumenismo. La historia de nuestros respectivos países me parece que realza la importancia de *la renovación* cristiana como camino ecuménico. El Decreto de Ecumenismo⁶ establece que se avanza en la unión de los cristianos si las iglesias y los individuos se renuevan y se convierten cada vez más a sus mismas fuentes, a Jesucristo y a su voluntad; es decir, si son fieles a lo más genuino de la Tradición. Las iglesias católicas de nuestros dos países han sido tradicionales (en minúscula); ¿qué nos enseña nuestra historia particular? ¿Cómo ir a lo más profundo y originario del cristianismo y desde allí separar el grano de la paja?

c) Cap. II del Proyecto de Directorio Ecuménico. Habla de las *estructuras al servicio de la unidad*: Delegados, comisiones ecuménicas (diocesanas o nacionales), comi-

5 Entre otros muchos artículos y libros interesantes, cf. A. Wielowiejski, 'Les valeurs que nous vivons en Pologne', en *Evangile et culture europeenne a la fin du XXe siècle* (La Ve Conférence européenne de Pax Romana-M.I.I.C., Innsbruck 30 août - 3 septembre 1985) (Louvain-la-Neuve: Academia 1989) pp. 43-53; y *Pratique chrétienne et spiritualité d'aujourd'hui*, J. Ziolkowski en ibid., pp. 111-19.

6 Capítulo II, nn. 6 y 7.

siones mixtas. La situación en ambos países es parecida (una iglesia mayoritaria, algunas iglesias minoritarias); por ello, las mutuas experiencias podrían ser enriquecedoras. En todo caso, cualquiera de estas estructuras debería superar, ir más allá de las cuestiones técnicas; y debería promover discernimientos de Espíritu, que siempre son y serán creadores.

d) *En la formación* (Capítulo III) cristiana general y en la específica ecuménica habría que hacer un esfuerzo notable. Las iglesias mayoritarias pueden tener la tentación de confiar demasiado en el «ambiente» cristiano que la misma mayoría crea, sin preocuparse suficientemente de la formación de cada cristiano y de crear las mediaciones convenientes. Las nuevas generaciones especialmente necesitan una reflexión teológica omnicomprensiva (no polarizada solamente en una corriente teológica), que ayude a descubrir los valores de hoy en día, que se preocupe de la cultura, que sea interdisciplinar, que promueva los valores gratuitos. Un cristianismo ilustrado ayuda a la permanencia de la fe y de una fe intrínsecamente ecuménica, porque no es ciega ni simplemente instintiva. Facultades de Teología, Institutos y Escuelas de Teología, Catecumenados, Catequesis, Seminarios, etc.: todo es necesario.

e) *La comunión de vida y de actividad espiritual* entre los bautizados (Cap. IV) forma otro apartado de reflexión y actuación. Convendría que responsables de las iglesias de ambos países intercambiaran ideas y experiencias sobre la oración común, la celebración de los sacramentos, los matrimonios mixtos. En todo caso debería buscarse una espiritualidad basada en la integración de afecto, razón y estética. Intuyo que latinos y eslavos podríamos compensarnos mutuamente.

f) *La colaboración ecuménica* (Cap. V) debería tener un acento especial en nuestras iglesias: la dedicación a solventar, en lo posible, las necesidades de nuestro mundo. Iglesias del primer y segundo mundo ayudando al Tercer mundo y al Cuarto mundo que tienen en sus propios países. La ayuda a los más marginados, además de ser una obligación cristiana, es un testimonio evangelizador, hace creíble a la Iglesia.

g) Un último punto de mutua colaboración es el de *las sectas*. Polonia no debe estar en la misma situación que nosotros, pero puedo afirmar sin ninguna duda que el pro-

blema surgirá en los próximos años. Aquí existe también un campo de colaboración ⁷.

3. PROPUESTAS ANTE LOS CAMBIOS DE NUESTROS RESPECTIVOS PAISES EN LOS ULTIMOS AÑOS

Al redactar esta ponencia no he podido alejar de mí la idea de que Polonia está emprendiendo un camino que nosotros iniciamos hace poco más de una década. Dicho así, sin matices, la idea es simplista y por tanto falsa. La religión, en concreto el catolicismo, no ha jugado el mismo papel en Polonia que en España; la situación de los católicos a mediados de los años setenta en España no es la misma que la de los católicos polacos a finales de los ochenta; la función que han ejercido las respectivas iglesias católicas no ha sido la misma. Sin embargo y a pesar de todo, me parece que en un triple ámbito la experiencia española puede ayudar al inmediato futuro de la iglesia polaca. Me refiero a la democracia, a la economía de mercado y al pluralismo ideológico.

a) *La democracia* es el sistema político que defiende la intervención del pueblo en el gobierno y en la elección de los gobernantes. En el decenio de democracia en España nos hemos dado cuenta de que no es tanto el sistema ideal como «el menos malo de los sistemas» (como decía Churchill), o sea, que tiene también inconvenientes o fallos. Por ejemplo, puede darse una tiranía de la mayoría, en vez de intentar funcionar, en cuanto sea posible, por discernimiento; el poder tiene una fuerza de atracción tan fuerte que fácilmente corrompe, también en democracia; existe el peligro de la soberbia de dominar; existen vicios que eran patentes en regímenes anteriores y que se reproducen en la democracia (no sé los vicios polacos; en España podemos poner como ejemplo el centralismo y la burocracia); los regímenes autoritarios suelen esconder cuestiones latentes (véase el caso de los nacionalismos en la Unión Soviética). Las iglesias en Polonia deberían ser conscientes de otras experiencias y no renunciar a actuar como conciencia crítica.

Sin embargo, el mayor problema quizás sea, como lo fue entre nosotros, el encontrar la función propia de la

⁷ *El fenómeno de las sectas o nuevos movimientos religiosos: desafío pastoral*, de los Secretariados para la Unión de los Cristianos y para los no Creyentes y del Consejo Pontificio para la Cultura, 7 de mayo de 1986.

Iglesia en la nueva situación democrática y que vaya más allá de la crítica. Es propio de la democracia la tolerancia y la libertad religiosa respecto de las confesiones religiosas y el pluralismo de partidos con sus ideologías y sus propuestas socio-políticas. ¿Qué debe hacer una iglesia? ¿Dónde debe situarse? Muchas son las tentaciones. Conviene tener presente que «los nuestros» no llegarán nunca, es decir, que ningún partido o movimiento político o social es la expresión verdadera del Evangelio. La identificación de la Iglesia con un partido político tiene graves inconvenientes teóricos y prácticos. El Evangelio puede ser traducido en opciones políticas diversas. La llamada «alianza entre el trono y el altar» ha creado una gran desconfianza entre el pueblo allí donde se ha dado. Sería posible repetirla de otra manera y en otras circunstancias. Lo que acabo de exponer no quiere decir que en un momento concreto y conscientes de su transitoriedad se actúe con menos matices; pero debe tenerse presente el fin, el ideal.

b) *La economía de mercado* o de libre competencia es la que rige en los países occidentales y la que se intenta implantar en Polonia. Sobre este punto también la experiencia en nuestra sociedad podría ser valiosa para los cristianos polacos. Sería muy conveniente no mitificar a los países del mundo occidental. La economía de mercado genera grandes energías a través de la libre iniciativa y la competencia; se aumenta la producción y, por lo tanto, la oferta de productos, pero no siempre favorece el reparto de los bienes. El Cuarto mundo, las bolsas de pobreza generadas en el mismo corazón del mundo occidental industrializado, son una buena muestra de ello.

Otro elemento a tener en cuenta es la relación entre nivel de vida y crisis de valores. No voy a criticar el aumento de posibilidades económicas de la población; solamente diré que un cierto consumismo no debería llevar a cambios radicales de mentalidad y de valores.

c) *El pluralismo ideológico* es una de las características de la modernización y apertura de la sociedad. Ante él se plantean algunas cuestiones que conviene reflexionar.

Al hablar de la democracia hemos rechazado el partido confesional. Ahora, en el marco del pluralismo ideológico, vuelve a plantearse el tema de la presencia de la Iglesia y de los cristianos en la sociedad. En la quinta Conferencia Europea de Pax Romana-M.I.I.C., celebrada en

Innsbruck en el verano de 1985, el profesor Ziólkowski⁸ afirmó que la Iglesia de Polonia ejerce tres funciones principales: socio-integradora de la población; de crítica social ante las ideologías y actividades laicas; y de humanización, a través del cultivo de valores, tales como justicia, solidaridad, paz, etc. Estas funciones se añaden a la estrictamente religiosa. La pregunta que aparece como evidente ante un gran cambio de la sociedad es: ¿cuáles deberán ser sus funciones en el futuro?

En la reflexión que en Occidente se hace sobre esta cuestión, se pueden establecer tres modelos de mediación salvífica de la Iglesia y de los cristianos en el mundo y en la cultura. El *modelo pneumatomonista* predica un espiritualismo desencarnado, una «fuga mundi» y una reclusión en el culto y en las sacristías. El *modelo cristomonista* insiste en el rol histórico eclesial, en una iglesia que debe crear alternativas a las organizaciones de la misma sociedad, basado en las dimensiones visibles y encarnacionistas de la experiencia cristiana. Finalmente, se encuentra el equilibrio en una *eclesiología trinitaria*, que está atenta al misterio, al designio del Padre que se realiza en la historia mediante las misiones del Hijo y del Espíritu y por ello se esfuerza en discernir en medio de la ambigüedad de las situaciones históricas la presencia escondida de la Gloria. La Iglesia asume este modelo y ella misma se caracteriza por el discernimiento, el diálogo, reconociendo la autonomía de lo temporal⁹. La Iglesia en Polonia deberá ir creando un modelo de mediación eclesial adecuado a los nuevos tiempos.

El pluralismo ideológico va muy ligado a la secularización y al secularismo. ¿Qué debe hacerse? Es probable que, como ha sucedido en nuestro país, la religiosidad tradicional vaya siendo arrinconada, pero ¿a costa de que? ¿Aumentará el ateísmo y la indiferencia? ¿O aumentará una religiosidad selectiva? Parece que en cuestiones éticas, como la moral sexual y el aborto, existe ya en Polonia un *hiatus* entre las normas religiosas y la conducta de un gran número. Todo ello plantea el gran problema o desafío de la potenciación o creación de instituciones estricta-

⁸ Art. cit., pp. 112-13.

⁹ Cf. la breve pero sugerente aportación de B. Forte, 'Per una pastorale della cultura: il modello «misterico-trinitario»', en *Cultura e Università. Note di pastorale*. Dossier del encuentro de expertos del 17 de febrero de 1987. Commissione Episcopale Italiana per l'Educazione Cattolica, la Cultura e la Scuola, «Pro manuscripto» (1988) pp. 13-16.

mente pastorales que formen y eduquen en cristiano. En España, la crisis de los movimientos, coincidente con el posconcilio, tuvo consecuencias fatales en este campo.

Finalmente, la hiperinformación que entraña el pluralismo ideológico conduce a una situación paradójica: por un lado a la saturación y por otro a la manipulación progresiva a cargo de grupos de presión. Esto planteará el problema de la función de la Iglesia, por ejemplo en la posesión de medios propios de comunicación social.

Espero que lo dicho en este apartado no aparezca como una intromisión desde nuestro país en Polonia. Han sido simplemente unas reflexiones en voz alta a partir de nuestra propia experiencia. Es el ecumenismo de los vasos comunicantes, de la reflexión compartida, de la experiencia aprovechada.

4. PROPUESTAS ANTE LA UNIDAD DE EUROPA Y EL TESTIMONIO DE LAS IGLESIAS

Las iglesias europeas deben asumir la llamada de Dios a dar un testimonio evangelizador en la sociedad europea. Voy a resumir en diez puntos los principales aspectos que deberían promover nuestras iglesias en este final del siglo xx.

a) La Europa de todos.

Una Europa sin los países del Este es una Europa a medias. La Europa de los Doce es una realidad positiva, pero todavía a medio camino de lo que debería ser. Las iglesias no pueden dejar que las cosas sigan simplemente su curso, porque el curso de la historia puede y debe ser reconducido o acelerado. A causa de los grandes cambios en los países del Este «hoy nos encontramos ante una nueva realidad, ante la posibilidad de construir la Europa de todos. Una Europa en la que coincidan Norte y Sur, Este y Oeste»¹⁰. La Conferencia de Iglesias Europeas (KEK), que agrupa a todas sus iglesias protestantes y ortodoxas, y el Consejo de Conferencias Episcopales de Europa (CCEE) de la Iglesia Católica podría ser un cierto paradigma o signo de por dónde debería ir Europa.

¹⁰ Artículo colectivo del 'Centre Cristianisme i Cultura Joan Maragall', firmado en su nombre por J. M. Ainaud de Lasarte. *Hacia la Europa de todos*, en La Vanguardia, 28 de septiembre de 1989.

b) Una Iglesia laical, de verdad

La Iglesia es pueblo de Dios y en ella existe una única misión dentro de una diversidad de servicios y ministerios. El Documento preparatorio del Sínodo Episcopal Católico sobre los laicos de 1987 dice: «La participación común en la misión eclesial... habilita y a la vez compromete a crecer sin parar hacia una corresponsabilidad eclesial que camina hacia su maduración» (III, 4). El desarrollo de la corresponsabilidad laical, es decir, la participación activa de los laicos en todos los ámbitos de la vida eclesial es un primer elemento evangelizador en la Europa de hoy. Demasiadas veces las iglesias, tanto católicas como protestantes, han caído en el clericalismo (de sacerdotes católicos o de pastores protestantes), lo cual les ha hecho perder credibilidad y plausibilidad).

Al decir corresponsabilidad me refiero tanto al ámbito más estrictamente intraeclesial (liturgia, catequesis, consejos pastorales...), como al más directamente extraeclesial, teniendo siempre en cuenta que lo más característico del laico es su «secularidad», su testimonio en el mundo en el cual intenta hacer presente el mensaje evangélico.

c) Consolidar comunidades cristianas vivas, vitales

Yo no sé si hemos caído en la cuenta de lo que representa que cada domingo miles de comunidades cristianas en Europa se reúnan para escuchar la Palabra de Dios y celebrar la Eucaristía. La evangelización primera ha de irradiar de la vida misma de la comunidad cristiana. El libro de los Hechos de los Apóstoles relaciona indisolublemente el aumento de la comunidad cristiana con su misma vida evangélica (Hechos 2, 42-47). La primera evangelización de Europa de Benito, Cirilo y Metodio se llevó a cabo como irradiación de comunidades de oración y trabajo.

d) Unidad de las iglesias y unidad europea

Europa se halla dividida a muchos niveles. Una de las causas históricas de las divisiones ha sido la religión y las luchas religiosas que ha desencadenado. En la actualidad se inicia un movimiento de unidad y de comprensión. En Europa Occidental, el Mercado Común podría ser el inicio de la superación de antiguas rivalidades. Intuyo que la búsqueda de la unidad de los cristianos en Europa puede

ejerger un influjo positivo en las pesquisas para encontrar el alma perdida o escondida de Europa; intuyo también que la unidad religiosa trabajosamente reiniciada es ya una manera de ser «signo y sacramento» de la unión de los hombres entre sí y de los hombres con Dios.

e) Iglesias inmersas en la sociedad europea

Todos los cristianos tenemos la tentación de lavarnos las manos al ver una sociedad que en muchos lugares se ha vuelto poscristiana. A veces entendemos la «fuga mundi» en sentido estricto y nos refugiamos en nuestras comunidades cristianas, donde podemos vivir de una manera espiritualmente mucho más comfortable. No son de este tipo las comunidades a las que me refería más arriba; desearía unas comunidades que celebren la fe, claro está, pero que la vivan en medio de la sociedad. Todo lo que es humano es terreno propio del Evangelio. Nada nos dispensa de estar presentes en todos los campos en los cuales se juega algo del presente y del futuro de Europa. Creo que esta presencia debería ser especialmente significativa y operante en los siguientes tres ámbitos.

f) «Justicia, paz e integridad de la creación»

En mayo de 1989 las iglesias europeas se comprometieron en la Asamblea de Basilea a trabajar unidas en la promoción y salvaguardia de los tres aspectos mencionados ¹¹. La reflexión, iniciada por el Consejo Mundial de Iglesias en 1983 (Vancouver), continuará en Seul (marzo 1990) y acabará, al menos en el actual programa, en la Asamblea general del Consejo Ecuménico en febrero de 1991 en Camberra (Australia). Estos hechos me dan pie para decir que como iglesias debemos trabajar en las dimensiones éticas de nuestra fe y de los problemas que el mundo de hoy nos plantea. La fe se hace así útil y razonable.

g) Los cristianos en la política

Los cristianos tendemos muchas veces a ser puristas y, por tanto, a huir de los ambientes que presumimos son

¹¹ La traducción castellana del interesante documento final ha sido publicado por el *Boletín informativo* del Secretariado de la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales de la Conferencia Episcopal Española, n. 29, mayo-agosto 1989, pp. 3-22.

más impuros, como por ejemplo de la política. Tendemos también a confiar más en las relaciones interpersonales que en las estructuras, las cuales, en realidad, posibilitan en gran manera aquellas mismas relaciones. Creo que ante las futuras opciones que Europa debe hacer, la presencia activa de los cristianos de nuestras iglesias en lugares de responsabilidad es absolutamente necesaria. Y cuando digo «política» me refiero a las grandes opciones económicas, educativas, militares, etc., que configuran el presente y el futuro europeos.

h) El diálogo entre la fe y la cultura

Como dije antes, muchos elementos culturales de nuestra sociedad siguen caminos que están muy lejos del espíritu cristiano. ¿Cómo estamos presentes en la cultura que se está forjando? Deberían potenciarse las Facultades de Teología y las actividades de la Pastoral Universitaria y de la Cultura, así como las personalidades cristianas que reflexionen, enseñen y publiquen. Nuestro primer problema en este ámbito es que las iglesias no son «creíbles» para gran parte de los creadores de cultura. Solamente un diálogo desde dentro podrá fomentar la credibilidad.

i) Potenciar los movimientos evangelizadores

Los instrumentos privilegiados para llevar a cabo lo que hemos enumerado hasta ahora son los movimientos de jóvenes o de adultos que en cada ambiente (mundo obrero, universitario, etc.) quieren llevar a cabo una tarea de presencia evangelizadora y transformadora de la sociedad. La experiencia de nuestra iglesia en España es que allí donde se ha dado prioridad a este tipo de movimientos poco a poco se ha ido construyendo una iglesia abierta al mundo y que se entiende a sí misma como fermento transformador.

j) En resumen

Nuestras iglesias conjuntamente están llamadas a

- estar presentes en nuestra sociedad, sin afán de protagonismo;
- inculturadas, pero sin dominio ni poder;
- aportando los valores cristianos y el sentido cristiano de la vida (aportando vida), pero sin claudicaciones ni privatistas o escapistas, ni perdidos en la masa.

CONCLUSION

Llegados al final de nuestra reflexión nos parece hasta obvio señalar que las perspectivas de mutua colaboración se extienden a cuatro campos: análisis de la realidad europea y de la vida cristiana de sus habitantes; vida ecuménica; vida socio-económica y política; testimonio cristiano ante Europa.

A fin de realizar estos objetivos, convendrá establecer unos medios o instrumentos. A modo de simple ejemplo enumeramos los siguientes: la promoción a nivel europeo de una organización al estilo del CELAM latinoamericano; la relación habitual entre Facultades de Teología y entre Centros Ecuménicos; intercambio de información entre las iglesias; encuentro de «líderes» de ambas iglesias (no sólo de obispos), a fin de estudiar problemas concretos, etc.

Con todo ello y con muchas más iniciativas que pueden imaginarse, no se quiere llegar a un supuesto futuro cristiano de Europa entendido como un «confesionalismo europeo», sino a un futuro en el que la propuesta cristiana sea buena noticia para los pueblos de Europa y que a la vez ayude a la calidad de vida, a poner correctivos a un continente que con frecuencia se ha inclinado hacia el poder y el dominio, a que Europa vuelva su mirada a los demás pueblos del mundo, etc. En una palabra, evangelizar Europa implica ayudar a abrirse a Jesús y a su estilo de vida.

ANTONI MATABOSCH
Facultad de Teología de Cataluña
Barcelona

SITUACION ACTUAL DE LA COLABORACION ECUMENICA E INTERCONFESIONAL EN ESPAÑA

En primer lugar, quisiera agradecer al Prof. González Montes la invitación a participar en esta reunión, que representa para todos los que nos hallamos en ella una magnífica ocasión de encuentro con nuestros hermanos de Polonia.

Una ocasión no muy habitual, dada la distancia geográfica que media entre nuestras naciones, las peculiaridades culturales de cada una de ellas y —lo que es más importante en la práctica— las circunstancias sociopolíticas polacas durante estos años, bien conocidas por todos. Sin duda, los acontecimientos últimos vividos en esta nación hermana, invitan a ver nuestra reunión como augurio de nuevos encuentros; no en vano nos unen la misma fe y, con ella, un común patrimonio en nuestra historia e identidades nacionales.

Ciñéndonos ya a nuestro tema, me corresponde ahora hacer una información sintética sobre la situación de la colaboración interconfesional en España en estos últimos años. Bien sabéis los colegas españoles que participáis desde hace años en las tareas del ecumenismo que no soy el más adecuado para hablar de esta materia. La presencia entre nosotros de don Julián García Hernando, que no sólo ha sido uno de los protagonistas en la mayor parte de las iniciativas que comentaremos, sino que ya las ha relatado otras veces, hace que me sienta invitado a cederle mi lugar. Sé que esto no sería correcto y por eso paso a hacer mi exposición: eso sí, sirviéndome en buena medida de los trabajos de don Julián ¹.

¹ Vid. sobre todo, 'Posibilidades ecuménicas en España hoy', en *Diálogo Ecueménico* 42 (1976) 483-501 y sus valiosos informes publicados en el Boletín de la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales (por

Y lo haré orientando mi intervención en el sentido que me parece más lógico en el marco de nuestra reunión: se trata de exponer a *nuestros hermanos polacos* la colaboración interconfesional en España. Subrayo esto porque diré cosas muy conocidas para los que trabajamos en España en el campo ecuménico, pero que no lo serán tanto para nuestros *amigos* polacos. Mi intervención estará orientada por lo que entiendo que es más oportuno resaltar en el contexto en que nos encontramos. Juntamente he de decir que también tengo *in mente* la jornada de ayer, y especialmente la ponencia del Prof. Martín Hernández.

Intentaré ordenar mi exposición en torno al siguiente esquema, que se diría viene pedido por la propia naturaleza del tema: a) una breve descripción del protestantismo español; b) la problemática de las relaciones interconfesionales en España; c) las instituciones que permiten desarrollar el diálogo ecuménico; d) las realidades existentes de colaboración interconfesional y, finalmente, e) las perspectivas de futuro, especialmente bajo el aspecto de la acción común de las distintas confesiones religiosas ².

1. BREVE DESCRIPCIÓN DEL PROTESTANTISMO ESPAÑOL

Existen a nuestra disposición buenos estudios informativos de las distintas orientaciones de los protestantes en España ³. En consecuencia, me limitaré a recordar los datos fundamentales que nos sirvan para situar a grandes rasgos nuestro asunto.

ejemplo, el de julio-septiembre de 1979: *Situación actual de las Relaciones Interconfesionales en España*). Mi intervención querría ser una sencilla lectura de la última década de relaciones interconfesionales, a la luz de lo que exponía el citado autor en aquellos años. como entonces, también ahora nos fijaremos principalmente en las relaciones entre católicos y protestantes españoles, sin detenernos en el diálogo intraevangélico y el que se da con Iglesias y comunidades cristianas formadas por miembros de nacionalidad extranjera residentes en España por motivos diversos; en este sentido, nuestra situación es diferente que en Polonia. donde hay una fuerte presencia de la Iglesia Ortodoxa. Cf. J. García Hernando, op. cit., p. 485. Nos remitimos también a las obras de D. Vidal, *Nosotros, los protestantes españoles* (Madrid 1968) y J. Estruch, *Los protestantes españoles* (Barcelona 1967), para una información sobre los interlocutores protestantes en España.

² Adopto el esquema que siguió J. García Hernando en 1976 (vid. nota 1), ya que me parece todavía válido.

³ Además de los señalados en la nota 1, últimamente disponemos de un buen acopio de datos en la obra dirigida por J. García Hernando, *Pluralismo religioso en España*, 2 vol. (Salamanca 1983).

Una primera observación se impone de entrada: la dificultad para identificar positivamente al protestantismo español. Es ésta una dificultad teórica que no podemos resolver ahora. Ante la diversidad del protestantismo en nuestra nación, prácticamente se les identifica como aquellas comunidades que confiesan a Jesús como Hijo de Dios Salvador, que *no son* católicos, y que además *tampoco* pertenecen a la Ortodoxia oriental ni *tampoco* son una manifestación más en la inflación actual de grupos, sectas, movimientos y doctrinas más o menos inspiradas en la Escritura (Testigos de Jehová, Mormones, etc.). La situación peculiar de la Comunión Anglicana es conocida también.

Aun enmarcado por esas coordenadas, el protestantismo español no forma un conjunto homogéneo, una personalidad definida, un interlocutor individuado para la relación interconfesional con la Iglesia Católica que aquí nos referimos. El escaso diálogo entre las confesiones protestantes españolas debilita la unidad entre estas comunidades y, lo que me parece esencial, comporta la ausencia de una eclesiología común del protestantismo español con la que pueda dialogarse⁴. Parecería que el vínculo de unión en el protestantismo español hasta tiempos recientes fuera sólo una nota negativa, de otra parte comprensible: su común anticatolicismo, que poco a poco va suavizándose⁵. Además, existe la diferente actitud de algunas de las confesiones protestantes hacia el ecumenismo, bien sea de franca acogida o de rechazo.

Una breve tipología de los interlocutores de la Iglesia Católica, según las observaciones anteriores, nos llevaría a hablar, en consecuencia, de un Protestantismo clásico y de Iglesias libres, o bien de Confesiones protestantes ecuménicas y no ecuménicas.

En todo caso, sí quiero resaltar el papel importante de la Iglesia Evangélica Española (IEE), de orientación presbiteriana, y miembro de la Alianza Reformada Mundial, y de la Iglesia Española Reformada Episcopal (IERE), que pertenece a la Comunión Anglicana. En cuanto a los Bautistas, hay que citar la Unión Evangélica Bautista Española y la Federación de Iglesias Evangélicas Independientes de España.

4 Cf. D. Vidal, op. cit., en nota 1, p. 117.

5 Cf. J. Estruch, op. cit., en nota 1, p. 193.

2. PROBLEMATICA DE LAS RELACIONES

La anterior descripción, más bien estática, nos ha ofrecido un dibujo a grandes rasgos de los interlocutores del diálogo ecuménico en España. Abordemos ahora lo que entiendo debe ser objeto mayor de reflexión por nuestra parte. Me refiero al dinamismo de las relaciones entre las distintas partes implicadas en los contactos interconfesionales.

Si empleo la palabra «problemática» de las relaciones, es porque, a mi juicio, no es una tarea exenta de obstáculos. Como ya he mencionado, me centraré en las relaciones entre la Iglesia Católica Romana —la mayoritaria en nuestra nación— y el conjunto que hemos convenido en llamar, a los efectos de esta exposición, como «protestantismo español», a pesar de la imprecisión que esta expresión encierra, según lo dicho anteriormente.

Pues bien, a la luz de la experiencia acumulada durante los últimos años, pienso que siguen pesando determinadas dificultades —algo habituales ya— en las relaciones entre ambas partes. Me referiré en primer lugar a aquellas que provienen más bien del ámbito protestante y, posteriormente, aquellas otras que son más características de los católicos.

a) *Entre los protestantes*

— *El elemento congregacionalista.* Puede llamar la atención la falta de entusiasmo que preside gran parte de la vida del protestantismo en nuestra nación en relación con la unidad eclesial, causa final del ecumenismo. Hemos aludido incluso a actitudes de lejanía hacia la tarea ecuménica, cuando no de despego.

Sin duda hay que buscar la raíz de esta actitud en el elemento congregacionalista presente en la eclesiología de muchas de las comunidades protestantes. Un cierto «actualismo» eclesiológico llevaría a ver a la Iglesia de Jesús reunida *in actu* en las diversas congregaciones de los creyentes en torno a la Palabra. Allí acontecería la Iglesia esencialmente. En cierto modo, la división *visible* de la Iglesia del Señor sería algo secundario, puesto que en realidad la Iglesia una y única de Cristo sólo se da en el hecho de la congregación: en *cada* congregación. La independencia y autonomía de las comunidades locales surge, de este modo, como algo lógico y, lo que nos importa más ahora,

como algo implícitamente aceptado, de manera que no alcance a verse en la práctica la necesidad de la unión *visible* de las diversas comunidades cristianas.

No hace falta insistir en las consecuencias obvias para la tarea ecuménica. Si bien esta actitud es más propia de las llamadas Iglesias Evangélicas Independientes, con todo, afecta en general a «la actitud de todas las denominaciones protestantes en relación con el catolicismo»⁶.

— *La tendencia «sectaria»*. Este elemento nada tiene que ver con la calificación peyorativa de «sectas», tal y como se entiende habitualmente. Lo empleamos analógicamente. Nos referimos con él, más bien, a una característica de ensimismamiento, un repliegue de las distintas denominaciones sobre ellas mismas, lo que dificulta las relaciones con las demás confesiones religiosas.

Es comprensible esta actitud en la medida en que también el protestantismo español es cuantitativamente reducido en número de creyentes (lo que comporta una cierta «mística de grupo»), y las distintas denominaciones persiguen la afirmación de su propia identidad, lo cual es, de otra parte, naturalmente legítimo y necesario para cualquier diálogo. Sin embargo, sería conveniente una mayor apertura y una franca disposición al enriquecimiento mutuo.

De otra parte, la tarea evangelizadora de estas comunidades, debido al elemento anteriormente mencionado — el congregacionalismo— adolece de la misma despreocupación hacia la eclesialidad de la conversión personal en la que lógicamente se insiste: parecería secundario que esa conversión acontezca en el interior de la única Iglesia de Jesús. La conversión personal —necesaria, ¡quién lo duda!— aparece de este modo desvinculada del carácter eclesial de la misma, cayendo en actitudes que apelan a la «experiencia» individual, a un moralismo desenraizado del problema de la Verdad, etc.

Añádase a todo ello el peligro de caer en un proselitismo de mala ley y en un exclusivismo injusto para con las demás confesiones, especialmente —en España— hacia la Iglesia Católica. Pero esto último nos invita a considerar otra dificultad muy característica del protestantismo español.

6 J. García Hernando, op. cit., en nota 1, p. 488.

— Me refiero al *anticatolicismo*, que para muchos protestantes era el fruto, en expresión de don Julián García Hernando, de una «desconfianza visceral». Algunas comunidades siguen aferradas en parte a una actitud, si no explícita sí al menos práctica, de anticatolicismo trasnochado. El mismo distanciamiento hacia el diálogo, y los celos y las desconfianzas escépticas, lo ponen de relieve, cuando no también abiertos ataques. Siendo explicable esta reacción defensiva en tiempos pasados, ante la fuerte presencia sociológica de la Iglesia Católica, no tiene sentido mantenerla cuando en el interior de la Iglesia Católica se extiende cada vez más una verdadera actitud ecuménica hacia todos los cristianos, y de hecho existe una sincera tolerancia. Debería revisarse un cierto «complejo de perseguidos» que no tiene ya fundamento, a no ser que se utilice como un victimismo táctico que denotaría cierta falsía en las relaciones mutuas.

— *La «tercera» Reforma*. Si la llamada «segunda reforma» española —de la que es fruto el protestantismo clásico español— fue obra de misiones extranjeras protestantes en el siglo XIX, hoy podríamos hablar de una «tercera reforma» para designar a esa verdadera invasión de grupos foráneos de origen protestante (Testigos de Jehová, Mormones, etc.), que ha hecho persistente la popular identificación entre protestante y extranjero, y que además se presentan con un marcado acento fundamentalista ⁷. De manera que el protestantismo nacional resulta asimilado sin más, en las mentes de muchos católicos, con estos grupos que, por su carácter —a veces inoportunamente incisivo— son fuente de fricciones con la comunidad católica mayoritaria (piénsese, por ejemplo, en la extrañeza que provoca con frecuencia la negativa a las transfusiones de sangre por parte de los Testigos de Jehová, o la figura popular de las visitas a domicilio de determinados miembros de estos grupos, o la instrumentalización de la escasa cultura de ciertos sectores sociales como vía de penetración de ideas religiosas mínimamente confrontadas). Como señala García Hernando, este segmento del protestantismo «no per-

7 Parece que el calificativo «fundamentalista» se utilizó por primera vez, al menos en Estados Unidos, por un periódico de Nueva York, *The Watchman-Examiner*, en 1920, para referirse a aquellos protestantes «que piensan combatir en defensa de lo fundamental». Vid. para una información histórica de este tema K. Keating, *Catholicism and Fundamentalism: The Attack on «Romanism» by «Bible Christians»* (Ignatius Press: San Francisco 1988).

tenece al Consejo Ecuménico ni quiere, en general, hablar de ecumenismo. Con este sector, el más numeroso de los protestantes que hay en España, las relaciones oficiales son prácticamente nulas». Lamentablemente, esta es la imagen popular que el pueblo español posee del protestantismo, y ha de tenerse en cuenta para la adecuada formación ecuménica de los católicos españoles, y para el discernimiento pastoral.

— *La debilidad teológica* de las presentaciones confesionales. Es ésta una dificultad comprensible a la luz de lo anterior. Sigue vigente la observación de García Hernando: «en situaciones como la española es a todas luces evidente la limitación de posibilidades prácticas de participación conjunta a niveles intelectuales y académicos donde se discutan serios problemas de teología»⁸. No necesita más comentarios según lo que llevamos visto.

Pues bien, esta situación del protestantismo resulta a su vez su factor de estancamiento para la misma actitud ecuménica de la Iglesia en España. Quizá explica, en parte, algunas de las dificultades que provienen de parte católica, que abordamos a continuación.

b) Entre los católicos

— *Desconocimiento de lo que es el ecumenismo*. La presencia casi exclusiva de la Iglesia Católica en la historia y la sociedad española —más incluso que en otras naciones tradicionalmente católicas— explica la escasa convivencia entre confesiones cristianas separadas y, por tanto, la lejanía espiritual con que los católicos españoles, en general, viven el problema ecuménico. Sólo esporádicamente se presenta en algunos como un problema existencial y real; para la mayoría es una cuestión de la que oyen hablar en sus parroquias durante las Semanas de Oración por la Unidad, como un asunto, importante sin duda, pero que afecta más a la Iglesia universal que a nuestra propia sociología nacional.

Además, quizá pesa la idea equivocada de que la tarea ecuménica es, sin más, una labor de acercamiento entre instituciones religiosas, algo parecido a como se producen las fusiones de instituciones sociales, tras compromisos «políticos» y cesiones mutuas. En la práctica esto ha fomentado la despreocupación espiritual de los católicos ha-

8 Op. cit., en nota 1, p. 493.

cia sus hermanos de las otras confesiones, confirmando la idea mencionada de que el ecumenismo pertenece a la «alta política eclesiástica» de la que el fiel cristiano se siente ajeno a nivel personal.

De otra parte, si el interlocutor protestante ofrece la imagen popular de un fundamentalismo ajeno a la preocupación por la unidad eclesial, se comprende que la situación se prolongue indefinidamente en el tiempo. Carece de sentido esforzarse por dialogar con un interlocutor poco interesado en hacerlo.

— *Miedo al ecumenismo.* La mentalidad descrita, que lleva a entender el ecumenismo como una suerte de «negociación» sobre la fe, hace que muchos acaben desconcertados sobre la propia fe católica, y viendo en el ecumenismo una fuente de relativismo doctrinal. Un riesgo que, además, para muchos católicos resulta infundado y poco ventajoso correrlo a la luz de las pocas consecuencias pastorales positivas que se alcanzan. El ecumenismo sería dar solución a un pseudo-problema que en realidad no existe en nuestro país, y que por el contrario distrae de las verdaderas necesidades actuales.

La tarea ecuménica en España es vista por muchos como cosa poco seria, que genera más problemas internos a la propia Iglesia Católica que resultados positivos reales, pues tampoco han faltado «ciertas iniciativas claramente imprudentes llevadas a cabo en el terreno del ecumenismo y al margen de la normativa de la Iglesia. Hay sacerdotes que sienten alergia al ecumenismo por creerlo sembrador de problemas en la parcela que se les ha encomendado, ya de suyo erizada de dificultades. Hay quienes sienten miedo de los pasos de acercamiento mutuo que se están realizando y no faltan los que no aciertan a ver el porqué de los esfuerzos ecuménicos»⁹. Unos esfuerzos que quedan sin fundamento inmediato a la vista de problemas más urgentes como la evangelización en el contexto interno de nuestra nación, etc.

— *El cansancio.* Cansancio por parte de la mayoría, que oyen hablar de ecumenismo sin saber exactamente en qué consiste y qué implica en la práctica; cuál es la unidad que se busca, cuál es la meta y por qué debe ser un aspecto esencial de la vida de la Iglesia. Cansancio por parte de los más directamente implicados en esta tarea, que ven esca-

9 J. García Hernando, op. cit., en nota 1, p. 491.

sos frutos, sea en su relación con los hermanos separados, sea en relación con los mismos católicos.

— *Burocratismo*. Ante esta situación, en muchos cabe la tentación de pensar que, en definitiva, la tarea ecuménica en España se reduce a las actividades de unas instituciones oficiales u oficiosas de la Iglesia Católica con las que justifican su propia actividad y existencia, una existencia seguramente necesaria tras el Concilio Vaticano II, a nivel de la Iglesia en general, pero que en España carecen de verdadero interés, a la vista de las pocas consecuencias; una cierta esterilidad debida no tanto a la falta de competencia o de buena voluntad por parte de las personas, sino sencillamente por la naturaleza misma de las cosas, por la situación de los interlocutores —según hemos descrito anteriormente—, etc.

— *La secularización*. Quiero considerar este fenómeno aquí como una dificultad interna a los propios católicos, aunque afecte generalizadamente a nuestra sociedad occidental. La tarea ecuménica sólo puede realizarse, en sentido propio, desde una sensibilidad eclesial y dogmática: sólo es comprensible cuando se percibe la trascendencia de la unidad de una sola Iglesia bajo una sola Fe, un solo Bautismo, un solo Señor. Pues bien, en la medida en que se produzca entre los católicos una pérdida de la identidad cristiana de su vida religiosa, en esa medida se reduce el interés por el ecumenismo.

Cuando la identidad y la acción cristiana tienden a disolverse en un proceso intramundano de emancipación, el ecumenismo en su sentido eclesiológico desaparece del horizonte por carencia de objeto. A lo más, la meta de la tarea ecuménica quedaría reducida a alcanzar algo así como una «multinacional de las Iglesias» para la acción común en favor de la liberación humana en el mundo. La urgencia de los problemas de los hombres pediría posponer, en el mejor de los casos, las cuestiones propiamente religiosas. Se llegaría así, en el ámbito católico, a una «tranquilidad en la desunión», no ya por una eclesiología de tipo congregacionalista, como señalábamos en el ámbito católico, a una «tranquilidad en la desunión», no ya por una eclesiología de tipo congregacionalista, como señalábamos en el ámbito protestante —que en definitiva, posee carácter religioso— sino por una depreciación del carácter salvífico de la verdad religiosa. La tarea de la unidad sería secundaria, no por razones eclesiológicas, sino por una crisis más

radical todavía: el vaciamiento religioso de la persona humana.

c) Algunos de los elementos y características que hemos señalado separadamente como dificultades de protestantes y católicos, en realidad, podrían verse como comunes a ambos. A ambos afecta, para las relaciones mutuas, el reducido número relativo de protestantes en España, que aminora el interés por ambas partes. O el estatus jurídico de los protestantes en España que, si bien ha cambiado radicalmente en el transcurso de los años, sigue siendo fuente de dificultades prácticas en asuntos puntuales. O, en fin, el proceso de descristianización que, por desgracia, también afecta a las confesiones cristianas en España.

3. LAS INSTITUCIONES PARA LA COLABORACION INTERCONFESIONAL

En cuanto a las relaciones institucionales, y dejando a un lado las relaciones que se mantienen por parte de la Iglesia Católica con las Iglesias Ortodoxa, Anglicana, Luterana y Evangélica de habla inglesa ¹⁰, las relaciones a nivel oficial se mantienen casi exclusivamente con la Iglesia Española Reformada Episcopal (IERE) y con la Iglesia Evangélica Española (IEE), aunque también hay contactos con pastores de otras confesiones, especialmente la Bautista, Adventista y Pentecostal. Tanto la IERE como la IEE participan ya desde hace un tiempo en los organismos ecuménicos internacionales, en particular al Consejo Ecuménico de las Iglesias. Su actitud ecuménica es, pues, evidente.

Los cauces habituales para estas relaciones son el Secretariado de Ecumenismo de la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales, que preside Mons. Infantes Florido, Obispo de Córdoba, y el Comité Cristiano Interconfesional.

La Conferencia Episcopal Española creó el Secretariado Nacional de Ecumenismo en 1966 y en la Asamblea plenaria de marzo de 1975 fue creada la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales, cuyo Presidente es miembro de la Comisión Permanente del Episcopado. La Comisión asumió en su seno al Secretariado, potenciando

¹⁰ Cf. *supra* nota 1.

sus actividades, entre las cuales son bien conocidas aquellas del «nivel espiritual» del ecumenismo: la organización de la Semana de la Unidad de los Cristianos; la Semana de Pentecostés, etc. Tanto en su preparación como en su desarrollo existe una participación de los cristianos de otras confesiones (folletos de divulgación, celebraciones comunes, conferencias, etc.).

Desde su creación el Secretariado organizó y promovió anualmente las Jornadas de Teología y Pastoral ecuménicas, que pasaron a ser el lugar de encuentro habitual de los ecumenistas españoles, estando por otra parte dedicadas, de manera principal, a los delegados de ecumenismo de cada diócesis, aunque abiertas a los ecumenistas de cualquier confesión. Estas jornadas desde 1985 adquirieron carácter interconfesional también en su organización.

Junto al Secretariado de Ecumenismo, existe desde 1968 el Comité Cristiano Interconfesional, cuya finalidad consiste en fomentar el diálogo mutuo en un clima de sincera caridad, sobre cuestiones de común interés, especialmente aquellas de tipo práctico que interesan a las Iglesias. El Comité cuenta con el conocimiento y aprobación de las autoridades eclesiales respectivas, aunque sus deliberaciones y decisiones no obligan a las distintas Confesiones. Algunos de los temas tratados durante estos años han sido, por ejemplo: los matrimonios mixtos; la revisión del Concordato entre la Santa Sede y el Gobierno Español, en los aspectos de conciencia en España; el estudio del Ministerio eclesástico; el Documento del Episcopado Español «Iglesia-Comunidad política»; libertad religiosa y servicio militar, ley de extranjería, etc. No vamos a enumerar todos los temas tratados, pero estos ejemplos dan idea de la actividad desarrollada y su naturaleza ¹¹.

Junto a estas actividades habría que aludir a los distintos actos que con motivos diversos se celebran a lo largo del año, más esporádicamente, sea en sede académica, sea en reuniones más pastorales, etc. Sin olvidar, como es obvio, la actividad desplegada por los delegados diocesanos de ecumenismo en sus respectivas áreas de acción.

¹¹ Más información sobre el comité en J. García Hernando, 'El Comité Cristiano Interconfesional', en *Renovación ecuménica* 52 (1976) 18-20; y *Dimensión social del Ecumenismo en España*, ponencia leída en las V Jornadas Interconfesionales de Ecumenismo, Majadahonda, 2-5 de enero de 1989. texto multicopiado.

4. ALGUNOS FRUTOS DE LA COLABORACION INTERCONFESIONAL

Pienso, por ejemplo, en la versión interconfesional del Nuevo Testamento al castellano, un trabajo que, desde 1971 a 1978, ha aunado los esfuerzos de tres equipos interconfesionales de biblistas españoles. También debe reseñarse la traducción interconfesional del Nuevo Testamento al euskera ¹².

Entiendo que hay que destacar en este sentido la transformación, en 1985, de las hasta entonces Jornadas de Teología y Pastoral ecuménicas en Jornadas Interconfesionales de Ecumenismo. De esta manera, el encuentro anual de estudio que el Secretariado de Ecumenismo organizaba desde su fundación ha pasado a ser oficialmente organizado y dirigido, junto con la Iglesia Católica, por las otras Iglesias cristianas adheridas al Consejo Ecuménico de las Iglesias: la IEE y la IERE.

También tiene especial relevancia el estudio sobre la teología del Bautismo, llevado a cabo por teólogos, historiadores y liturgistas, con el fin de llegar a una Declaración conjunta sobre el reconocimiento de la validez del Bautismo entre un número determinado de Confesiones cristianas en España. Este estudio, similar al ya logrado en otros países, debería ser un testimonio común acerca del hecho originario de la identidad cristiana. La realidad es, sin embargo, que pasan los años y el documento no alcanza la aprobación por las dificultades que encuentra en alguna iglesia protestante.

5. PERSPECTIVAS DE FUTURO

Sin duda, el futuro del ecumenismo en España está abierto a gran número de posibilidades e iniciativas en muchos campos (pastoral de matrimonios mixtos; común testimonio del Evangelio a través de los medios de comunicación social, etc.). Con todo, en este punto desearía distinguir dos aspectos: de una parte, la *colaboración interconfesional* entre la Iglesia Católica y las demás confesiones religiosas en el contexto propio de la realidad

12 Vid. el Informe de J. García Hernando en *Ecclesia*, n.º 1884 (1978) 560-61. Y las reseñas informativas en «La Luz», n. 62 julio-septiembre (1984) 8; y en «Restauración» n. 187, septiembre (1984) 6-7.

española; y, de otra, el *ecumenismo como actividad propia de la Iglesia* en sí misma.

1) Respecto de la colaboración interconfesional, y sin ánimo de exhaustividad en mis propuestas, sería de desear una coherencia más unitaria dentro de los protestantes, que permita abordar temas como, por ejemplo, la declaración común sobre las sectas; o bien declaraciones sobre temas comunes frente a diversos problemas que afectan a la vida religiosa de la nación (la pornografía, la plaga del aborto, por ejemplo). También tenemos reciente el recuerdo de la reunión en Basilea sobre derechos humanos y salvaguarda de la Creación: es un camino que sería necesario continuar conjuntamente y en el que organismos como «Justicia y Paz» y otros podrían mostrar a todos los cristianos este espíritu de colaboración en realidades prácticas. En fin, está el amplio e ineludible capítulo de la solidaridad con los que sufren en sus distintas formas de pobreza, marginación, soledad, etc.

Gran parte de estas relaciones interconfesionales en España podrían orientarse también hacia el estudio y diálogo sobre iniciativas interconfesionales que ya se dan en el ámbito internacional: pienso, por citar unos ejemplos conocidos, en el documento de Lima, en los documentos ARCIC, etc.

Tampoco hay que olvidar, finalmente, la gran importancia de la amistad y trato fraternal entre pastores y sacerdotes, y entre cristianos de diversas confesiones. Pienso que este aspecto, aparentemente menos operativo, es de gran importancia para un clima de entendimiento y de reconocimiento de los diversos valores de nuestras tradiciones.

2) Además de esta posible colaboración interconfesional, entiendo que debería cobrar gran importancia un objetivo que consta entre los fines del Secretariado Nacional de Ecumenismo: la «formación ecuménica de los católicos españoles». En efecto, «las actividades del Secretariado Nacional de Ecumenismo tienen *como principal objetivo* la formación ecuménica del pueblo católico español»¹³. Una finalidad que por sí misma justificaría ya la existencia misma del Secretariado y su actividad —que, por otra parte, es fecunda ya en esta dirección. Una tarea que entra de lleno en el corazón de la actividad ecuménica

13 Op. cit., en nota 1, p. 495. Subrayado en el original.

y de honda repercusión en la entera vida de la Iglesia, pues se trata de una *renovación* de los católicos en su mentalidad, en sus hábitos, y hasta en sus maneras de expresarse *en el interior* de la propia Iglesia Católica. La renovación de la Iglesia, como señalaba ya el Decreto *Unitatis Redintegratio*, es la base del ecumenismo.

Pues bien, la formación ecuménica de los católicos españoles debe prepararles para estimar los valores de los otros y la unidad de la Iglesia, no ya en el encuentro con los cristianos separados (ocasión que probablemente no sea habitual para muchos) sino en la realidad cotidiana de la vida intracatólica: ahí está la primera experiencia de la dimensión ecuménica de *toda nuestra vida eclesial*. En particular, quisiera referirme ahora a un aspecto de esta «formación ecuménica» de los católicos.

La tarea de alcanzar la comunión con todos los que confiesan el nombre de Cristo Jesús, comienza cuando se ve la necesidad de presentar desde la Iglesia Católica signos de comunión visibles y evidentes para esos otros cristianos. Y esto no por «tácticas» o por artificiales posturas de acercamiento, sino porque es exigencia misma de la comunión cristiana. Signos de apertura al diálogo mutuo, de estima del otro, de respeto por la pluralidad y la diversidad, pero *ya en el interior* —y éste es el punto que me parece vital— de la misma Iglesia Católica.

Quisiera subrayar este aspecto porque me parece de gran operatividad práctica, y quizá escasamente desarrollado en nuestra nación, tan llena de apasionamientos, sobre todo en el ámbito religioso. La comunión interna entre los católicos, respetuosa de la diversidad tanto a nivel de la Iglesia universal como dentro de las iglesias locales, es un elemento importantísimo, la mejor preparación —diríamos— para aceptar el diálogo sincero y franco con nuestros hermanos de otras confesiones, para saber superar lo accidental en aras de lo esencial.

Difícilmente confiarán las confesiones cristianas no católicas que serán comprendidas en aquello que legítimamente pertenece a su propia tradición, si su mirada a la Iglesia Católica encuentra en su seno intolerancias, exclusivismos, faltas de entendimiento, de comprensión mutua, en suma, de escasa comunión real entre los propios católicos. En cierto sentido, esta dimensión *interna* del ecumenismo me parece la mayor aportación que una nación de tradición y mayoría católica puede y debe hacer a la

empresa ecuménica a nivel mundial. Cuántas veces he oído decir a colegas protestantes que la *imagen* de lo que es la Iglesia Católica la ven, sobre todo, en la realidad de esa Iglesia, tal como se da en las naciones de absoluta mayoría católica. En este sentido, un país como España, que, por la ausencia de un número cuantitativo importante de cristianos no católicos, podría pensarse exonerado de ser ejemplar también bajo el aspecto ecuménico, resulta tener una extraordinaria importancia para el ecumenismo. Por eso, toda actividad en orden a renovar la Iglesia en España en este sentido es, por sí misma, una labor directa y profundamente ecuménica.

Finalmente, me parece importante también, en perspectiva para el futuro, reforzar más otra dimensión de la formación del espíritu ecuménico. Me refiero al hecho, tantas veces recordado, de que diálogo y misión son compatibles. Ciertamente, es comprensible y signo de coherencia, mantener la propia identidad confesional en las relaciones mutuas. Sin ello no habría verdadera acción ecuménica, sino una «negociación» de la que lógicamente se recela por ambas partes. Pero la certeza en las propias convicciones no debe significar un enclaustramiento incapaz de diálogo sincero, dando así cabida a ese elemento «sectario» al que aludía en otro momento de mi intervención. Precisamente es la valoración de la convicción propia la que debe impulsar al diálogo respetuoso, tanto a católicos como a protestantes, o dicho en términos populares: el mejor diálogo ecuménico es el que se realiza entre un buen católico y un buen protestante, ambos en la búsqueda sincera de la unidad que Cristo quiso para su Iglesia.

PEDRO RODRIGUEZ
Director del Dep. de Eclesiología
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
(Pamplona)