

II. COLABORACIONES

PANORAMA DEL JUDAISMO CASTELLANO EN LA BAJA EDAD MEDIA

1. HISTORIOGRAFIA Y SEMANTICA

No son pocos los estudios que sobre el pasado judaico español, y en especial castellano, contienen tan buena intención como escaso acierto. Hay que presentar con urgencia una clarificadora afirmación: los millares de páginas impresas contribuyen en ocasiones a un mayor desconocimiento. La realidad es que conocemos poco y que algunos pretenden teorizar y, lo que es peor, sintetizar. Es preciso ofrecer mayor información documental sobre las comunidades judías asentadas en el Reino de Castilla y acerca de su complemento: la documentación inquisitorial desde el inicio de las actividades que desplegó el Tribunal de la Santa Inquisición hasta la segunda década del siglo XVI. Lo contrario es prematuro y acaso desafortunado.

Conviene admitir algo esencial: el interés que viene fomentando este tema ha de ir acompañado por la más elemental sensatez. Ni el medievalista, ni el romanista, ni siquiera el sociólogo pueden ser los pioneros en esta parcela de nuestra historiografía; su contribución, en efecto, será decisiva, pero habrán de esperar a que el hebraísta con condiciones adecuadas les presente no sólo la documentación de las fuentes redactadas en hebreo, sino también la conservada en castellano con la correspondiente fidelidad textual y debidas anotaciones sobre la abundante terminología judía e incluso onomástica que con tanta frecuencia aparecen en los documentos. Esa es la firme base para un

posterior estudio que pretenda visos científicos; lo contrario es adoptar derroteros de imprevisibles consecuencias.

Y a esta primera aclaración hay que añadir una segunda, no menos fundamental: la incorrección con que suele utilizarse una terminología necesaria de emplear en estas investigaciones, circunstancia agravada por la poca escrupulosidad que suele demostrar buena parte de los autores y, en no pequeña medida, por la carencia de seriedad de casi la totalidad de los medios de difusión oral, impresa y visual. No es extraño, por desgracia, oír o leer ridículas inconsecuencias como «ministro israelita de Cultura», «escribir en judío», «hablar en ladino» o que Santa Teresa de Jesús era «conversa». Y cuando, por algún prurito de conocimientos mal asimilados, se emplea terminología hebrea castellanizada con criterios muy particulares el resultado suele rozar lo grotesco: las «Toras» de las sinagogas, rabino como sinónimo de sacerdote o la Cábala como ciencia del esoterismo. Los seculares tópicos, por otra parte, siempre son difíciles de clarificar, como la pretendida existencia de las llaves de las casas toledanas que algunos judíos españoles se llevaron durante su exilio en 1492.

Conviene, en consecuencia, aclarar conceptos, aunque también es cierto que en ocasiones la terminología no se encuentra suficientemente definida y que incluso quienes deben prestar directa atención a este tema son, acaso por motivos tradicionales, quienes lo emplean con mayor ligereza. Veamos algunos términos:

1) *Judío*: conviene desechar cualquier connotación de carácter étnico. En la actualidad, y respetando determinadas comunidades judías asentadas desde ciertos años en lugares geográficos muy concretos, es utópico ofrecer una definición del término; los matrimonios mixtos, la ocasional integración en sociedades no judías mediante la conversión o conveniencia e incluso las violaciones en épocas de persecución no permiten definir con exactitud este vocablo. En la actualidad, y según admite buena parte de sociólogos e historiadores, judío es quien se siente judío y acepta y practica la normativa mosaica. Es un término de carácter estrictamente cultural;

2) *Israelita*: en época bíblica la persona perteneciente al pueblo de Israel;

3) *Israelí*: quien posee la ciudadanía del Estado de Israel, con independencia de sus orígenes familiares y credo religioso;

4) *Hebreo*: en tiempos bíblicos corresponde al 'ivri; en época posterior y hasta nuestros días se emplea para designar la lengua en que se redactó casi todo el texto veterotestamentario y las producciones literarias que en ese idioma se produjeron con posterioridad. Así, decimos «poesía hispanohebraea», «crónicas hebreas», «manuscritos hebreos», e incluso «hebreo moderno» al empleado como lengua literaria y coloquial desde mediados del siglo XVIII;

5) *Al jama judía*: en el Reino de Castilla era la institución que indicaba la existencia de una comunidad judía en una ciudad determinada provista de todas las condiciones legales mínimas para considerarla como tal: sinagoga, cementerio, escuela, *migweh* o baño ritual para las mujeres, carnicería, etc. También se llama «cahal» (hebreo «qahal», «comunidad»).

6) *Judería*: no cuenta con todas las condiciones legales mínimas para ser considerada *al jama*. La documentación medieval también designa con este término la zona geográfica de la villa o ciudad donde solía vivir el mayor contingente de familias judías, aunque no es extraño encontrar allí también familias cristianas. En ocasiones es sinónimo de «barrio judío».

7) *Cristiano viejo*: también denominado «cristiano lindo»; el término surge desde finales del siglo XIV para designar al cristiano que carece de ascendencia judaica o árabe. Desde la implantación de los estatutos de «pureza de sangre» a mediados de la decimoquinta centuria se exigía, para obtener tal condición, probar esa ascendencia hasta la cuarta generación.

8) *Cristiano nuevo*: el judío o musulmán que se convirtió al cristianismo. Si era judío también se le denominaba «judeoconverso» y si era moro se le llamó «morisco». Los descendientes de estos «cristianos nuevos» o «que se bautizaron de pie», como se los designa en parte de la literatura de la época, no son, en rigor, «cristianos nuevos», sino sus descendientes.

9) *Converso*: en su sentido más amplio es la persona que, profesando una determinada religión, renuncia a ella y se convierte a otro credo;

10) *Judeoconverso*: el judío de religión mosaica que, por cualquier circunstancia, cambia su religión por otra,

casi siempre por la cristiana mediante el bautismo. En castellano no tiene mayor matiz que el anterior significado. Pero la lengua hebrea, para indicar esa conversión, emplea dos términos con diferente matiz: *'anús* o convertido a la fuerza y *měsummad* o renegado.

11) *Judaizante*: la persona oficialmente cristiana (en muy esporádicas ocasiones musulmana) que practica determinados ritos y ceremonias judías;

12) *Criptojudío*: el oficialmente cristiano (la presencia musulmana es insignificante) que a escondidas practica y participa con judíos o con otros criptojudíos de ceremonias mosaicas;

13) *tornadizo*: algunos interpretan el término como sinónimo de «judeoconverso». Creo que puede matizarse algo más: en la documentación inquisitorial, desde 1482 hasta los primeros años del siglo XVI, el epíteto «tornadizo» suele referirse a los judíos del Reino de Castilla que en 1492 se trasladaron a Portugal y, trascurrida una temporada, «tornan» o vuelven, ya convertidos como judeoconvertos, a sus villas y lugares de origen;

14) *Marrano*: el significado no es el mismo en todas las épocas de la Historia ni en todos los países donde hubo presencia de judeoconvertos. Prescindiendo de interpretaciones alegóricas o poco claras (origen arameo o valor peyorativo), desde el año 1391 hasta 1492 deriva del verbo castellano «marrar», es decir, confundirse por haberse convertido al cristianismo. Nunca tuvo sentido despectivo, pues algunos judeoconvertos se autocalificaban como «marranos»;

15) *Judeoespañol*: la lengua hablada y escrita por los sefardíes después de 1492; las raíces lingüísticas son el castellano del siglo XV, aunque por razones obvias ha admitido numerosos términos turcos, neogriegos, franceses, árabes y hebreos. La grafía es en el aljamía en caracteres hebreos. En determinadas regiones del Mediterráneo recibe el nombre de «judesmo» o «españolit»;

16) *Ladino*: significa «latino» y se trata exclusivamente de verter en castellano, con grafía hebrea, textos bíblicos (hebreos o arameos) o determinadas obras literarias redactadas en hebreo y de contenido muy afín al Antiguo Testamento o a la liturgia sinagoga. Las versiones ladinas suelen contener un literalismo en ocasiones muy acentuado. El ladino puede escribirse y leerse, más no

hablar: si se hablara se convertiría en «judeoespañol». Otros prefieren llamarlo «español calco», y

17) *Sefardí*: en hebreo «sefaradí» significa «español» (España es Sefarad). En consecuencia «sefardí» fue el judío habitante en la Península Ibérica desde el impreciso asentamiento de comunidades judías en estas tierras hasta la firma del edicto de expulsión de España (1492) y de Portugal (1496). Quienes en aquellos años prefirieron el exilio a la conversión precipitada al cristianismo se asentaron principalmente en países de la cuenca del Mediterráneo y llevaron con orgullo su condición de «sefardíes». A veces se confunde el término de judío «sefardí» con el de judío «oriental» (sirio, iraquí, etc.). Durante la diáspora europea hubo una clara distinción entre «sefardí» y «'askenazí» o judío centroeuropeo (en hebreo la antigua Alemania es 'Askenaz).

2. INCORPORACION SOCIAL DE LOS JUDEOCONVERSOS

El año 1391 marca una fecha decisiva en la historia del judaísmo español: las revueltas populares contra las comunidades judías establecidas en los Reinos de Castilla y Aragón hicieron tambalear los fundamentos que desde hacía siglos establecieron los judíos de la diáspora en Sefarad. Pero conviene ofrecer algunas precisiones:

1. A estas revueltas, persecuciones, saqueos y algunas muertes no pueden, de ninguna manera, designarse como «pogroms» porque ciertamente no tuvieron ninguna semejanza con las persecuciones y matanzas de los judíos establecidos en la Rusia zarista.

2. Su origen es estrictamente popular, del pueblo humilde, agobiado por una situación económica insostenible; al cristiano le interesaba recuperar las «cartas judiegas» de deudas, que tanto le preocupaban.

3. La Iglesia, en cuanto institución, no provocó los desmanes, aunque determinados y exaltados clérigos incitaran a los descontrolados cristianos.

4. Se produjo durante un año en el que el rey de Castilla era menor de edad y estaba vacante la silla arzobispal de Sevilla, diócesis en la que iniciaron los primeros alborotos.

5. La ya clásica expresión hebrea *wě-lo' yimmalet mi-še-hū* («y nadie se salvó») es un estereotipo de raíces bíblicas que emplearon con insistencia cronistas y poetas

judíos posteriores, cuyo sentido estrictamente literal, como se ha venido empleando, induce a pensar en matanzas físicas generalizadas y sistemático exterminio de la población judía. Pero la verdad es, por el contrario, muy diversa: pretende destacar las numerosas conversiones, posiblemente forzadas, al cristianismo. La diferencia de conceptos —que el lector inteligente entenderá sin mayor problema— es, por lo menos, sustancial.

6. Cargar tintas sobre un asunto en realidad tan penoso no puede producir más que partidismos apasionados que en nada pueden favorecer a la realidad histórica.

7. Ese movimiento antijudaico no afectó, por supuesto, a todas las comunidades judías establecidas en Sefarad, en especial a las situadas dentro de los límites territoriales del Reino de Castilla, al norte de Toledo; Andalucía, Levante, Baleares y Cataluña fueron las más afectadas, y en Castilla —es sólo un ejemplo— a las modestas comunidades de Cuenca y Madrid.

8. Es preciso afirmar, eso sí, que produjo una fortísima convulsión en la casi totalidad de las aljamas y jude-rías castellanas, pero no su literal y completa desaparición.

9. Lo que, para mi modesta y leal opinión, es digno de destacar: un primer masivo contingente de cristianos nuevos mal asimilados, por su precipitada conversión, va a ser el origen de un fenómeno social no siempre bien interpretado.

10. Actuaciones tan lamentables serán el origen, desde el siglo XIX, de postulados intransigentes formulados por honestos historiadores y pseudocientíficos propagandistas para, una vez más, confundir realidad histórica con sentimiento a ultranza. Falta, pues, serenidad interpretativa y sobra impulso decimonónico. Y, por supuesto, finalidades de controvertida justificación.

Lo cierto es que, quiérase o no, el imparcial hebraísta con visos de historiador se siente al menos convulsionado, cuando por mera casualidad lee tantas y tantas hipótesis patrocinadas por tantos profesionales de nuestro pasado medieval (descartemos, aunque sólo sea por mero formalismo profesional, a no pocos divulgadores con pretensiones necesariamente muy limitadas y con tiradas editoriales que no dejan de sorprender). Nuestros judíos castellanos —apresurémoslo a afirmarlo— tuvieron sin duda una capacidad muy especial para remontar un pasado inme-

diato de no sencilla explicación: las *Tëqqanõt* o Estatutos comunales de Valladolid en 1432 —cuya certera, fiel y reciente edición se debe a una consecuente profesora de la Universidad Complutense de Madrid— es también un ejemplo, sin duda elocuente, de la capacidad de superación (el realismo social no puede quedar a la zaga) de unas comunidades ciertamente mermadas que desearon recuperar su antigua preponderancia en un contexto social que sin duda no dejaba de ser hostil. Y el último capítulo de esos Estatutos vallisoletanos, el quinto, no deja de sorprender: en época de auténtica crisis social y comunitaria, incluso de identidad, su redactor —afortunadamente anónimo judío— no deja de destacar el detalle de un feminismo que se adelanta, con mucho, al actual e imprevisible movimiento feminista.

Los sucesos de 1391, incluyendo su aspecto luctuoso, no representan, por consiguiente, el ocaso del judaísmo castellano, sino el inicio de una nueva época con características muy diferentes a las hasta entonces conocidas. Va a surgir —ya lo he adelantado— un nuevo factor: los judeo-conversos como problema social. Y la reacción será muy desigual: con la apresurada conversión y la ausencia de elemental catequesis se exteriorizarán muy diferentes actitudes. Las prácticas criptojudías serán una constante en la sociedad castellana y los enfrentamientos entre cristianos nuevos y judíos contribuirán sin duda a ampliar las distancias entre antiguos correligionarios; por otra parte, estas circunstancias incidieron en no pequeña medida en la destrucción del tradicional núcleo familiar: por lo general familias completas no se acercaron a la pila bautismal. La situación, en efecto, era irreparable. El actual sociólogo, en este aspecto, tiene posibilidades de emitir su científica opinión para enriquecer y comprender nuestro pasado hispanojudaico.

3. ANTE LOS FUNDAMENTOS DE UNA RUPTURA

Y mientras las diezmadadas comunidades judías tratan de organizarse, los nuevos cristianos pretenden, con inusitada velocidad, ingresar en la burguesía de los cristianos viejos, estado social que impulsaron en medida muy considerable. Hubo quienes prefirieron la vida conventual (en especial monasterios de frailes jerónimos: Lupiana, Guadalupe) y colaboraron en la renovación religiosa de la época. Y el judío converso sencillo, en su medio rural y ur-

bano, carecía de identidad, pues no estaba totalmente integrado en la feligresía cristiana y continuaba practicando sus tradicionales ceremonias mosaicas sin tener asiento en su recordada sinagoga: con razón podía autocalificarse de «marrano», pues marró, se equivocó al abandonar la religión de sus antepasados. Pero los judeoconvertos castellanos de la decimoquinta centuria no dejaron de estar presentes, y de manera muy destacada, en los debates que, patrocinados por mecenas cortesanos, se incluyeron por mérito propio en los diversos *Cancioneros* hasta ahora conocidos: los reinados de Juan II y Enrique IV, con sus múltiples colecciones poéticas cortesanas, son un claro ejemplo y las figuras del madrileño Juan Alvarez Gato y el acaso cordobés Antón de Montoro no son, de ninguna manera, ocasionales excepciones.

Nuestro siglo xv castellano también será, por múltiples motivos, la centuria dedicada a la polémica judeocristiana. Pero hay que afirmar, desde el principio, que la controversia pública entre cristianos y judíos no es, de ninguna manera, patrimonio del sentir castellano. Ya quedan cronológicamente alejadas las confrontaciones celebradas en París (1240), Barcelona (1263) e incluso Tortosa (1412-1414), que sin duda influyeron en los polemistas, y en algún sentido teólogos, de raigambre castellana: los elegantes Pablo de Santamaría o de Burgos, obispo de esa ciudad, antes R. Sélomoh ha-Leví; su hijo don Alonso de Cartagena: el general jerónimo fray Alonso de Oropesa; su hermano de hábito fray Hernando de Talavera, confesor de la reina llamada católica y primer arzobispo de Granada y, en fin, la antipática figura del franciscano —de ninguna manera de origen judeoconverso, aunque en numerosas ocasiones así se afirme— fray Alonso de Espina. Estamos ante una situación que con pleno acierto ha calificado mi respetado prof. Haim Beinart, de la Universidad Hebrea de Jerusalem, ante el «género de las polémicas», que poco pudieron incidir en el pueblo llano, libre de sutiles prejuicios y alejado, como es natural, de tratados teológicos de bajos vuelos. Continúa siendo válida, al menos para mí, una premisa que en ocasiones la ofrezco —y en esta ocasión de manera reiterada—, según la cual el judío castellano, durante al menos los siglos xiv y xv, fue, en efecto, judío, pero también, y sobre todo, castellano. El planteamiento es a todas luces sencillo, mas no tanto su aceptación. Bien lo sé. Pero una pretendida autoridad, sólo basada en no poca documentación consultada y alguna re-

flexión que sólo puedo controlar por sus humanos fundamentos, me permiten, una vez más, aceptar mis hipotéticos postulados, siempre posibles de modificar, incluso anular, ante posibles teorías documentalmente presentables. Por ahora no dispongo, ciertamente, de razones contundentes, pero a decir verdad tampoco encuentro firmes bases en contrario para que me inciten a cambiar de opinión, ni siquiera para reformarla. La historia de nuestro pasado judaico es, como tantas otras, un erial en el que, por derecho propio, puede intervenir cualquier advenedizo sin pretensiones, como yo mismo me autocalifico. Y mi modesta condición de oscuro hebraísta y de ocasional medievalista acaso me permitan, en determinados momentos, de abstenerme de presentar maximalistas teorías, pero de ninguna manera para compartir un cómplice silencio y sí para lanzar un modesto y radical estruendo para al menos denunciar con firme voz que eso no fue así, digan lo que digan —o dirán— algunos autores de turno. Y en sutiles estilos literarios podrán ganarse la palma (allá ellos), pero en sólidos argumentos documentales me veo obligado a presentar mi disconformidad más absoluta. Que se admita o no es, naturalmente, harina de otro costal: y ni yo soy castellano —y los castellanos sobre este tema mucho tienen que decir— ni a este asunto le dedico una línea más.

La misión proselitista del dominico valenciano fray Vicente Ferrer en tierras castellanas durante la primera veintena del siglo XV —personaje que en efecto no adquiere mis personales simpatías—, tuvo consecuencias negativas para las comunidades judías, aún conturbadas por recientes movimientos sociales. Fray Vicente Ferrer, hay que afirmarlo con honestidad, no fue antijudío: era un celoso conservador de la fe católica desde el punto de mira dominico de su época. Y lo mismo que desplegó apasionados esfuerzos contra la herejía albigena del mediodía francés demostró una febril actividad catequética entre los judíos castellanos: los resultados fueron inminentes y las conversiones no se hicieron esperar, como el olvido de sinagogas, convertidas en ocasiones en iglesias de culto cristiano (la antigua sinagoga mayor salmantina, después convento de mercedarios y actual Facultad de Ciencias, División de Matemáticas, es también un sólo ejemplo). Pero lo que ahora me interesa es resaltar que un nuevo contingente de judeoconversos mal asimilado va a ingresar en el cristianismo y que la reacción de los cristianos nuevos procedentes de las conversiones de 1391 va a ser negativa. Y si a es-

tas circunstancias se añade la rebelión de los neófitos toledanos de 1449 contra las imposiciones de los cristianos viejos se obtendrá un panorama social triplemente explosivo: judíos contra judeoconvertos en general; cristianos nuevos de la generación de 1391 contra sus ahora correligionarios más recientes y, en fin, cristianos nuevos contra neófitos procedentes del mosaísmo. Hay, en efecto, numerosos interrogantes que despejar y no pocas afirmaciones, alegremente admitidas, y que es necesario reexaminar con algún detalle.

4. LA OTRA CARA DE LA INQUISICION

El establecimiento del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en 1482 es aún una incógnita de no fácil explicación. Son millares las páginas que se han escrito sobre tan debatido Tribunal, algunas, en efecto, sencillamente aberrantes. Conviene salir al paso ante una generalizada afirmación: los inquisidores jamás actuaron contra los judíos por la incuestionable razón de que esa no era su misión: pero sí, en general, durante los primeros años de su establecimiento, contra los judaizantes y criptojudíos, que no necesariamente fueron judeoconvertos. Y, en general, como bien es sabido, contra los heterodoxos de la religión católica. Desde un punto de vista geográfico la actividad inquisitorial está perfectamente definida: comienza en el sur de la península y rápidamente se extiende hacia el norte; los paulatinos lugares de su asentamiento son Sevilla, Córdoba, Ciudad Real, Toledo, Guadalupe, Valencia, Cuenca, Sigüenza, Barcelona, Valladolid, Logroño. No parece oportuno admitir, como algunos postulan, que en principio su finalidad consistía en procesar y condenar —o lo que es lo mismo expropiar— a los judeoconvertos que disponían de sólidos bienes económicos. El planteamiento es tendencioso y de difícil demostración. Los culpantes procedían, incluso al principio, de muy diferentes estados sociales, como diferente fue el criterio que siguieron los inquisidores: desde la intolerancia más severa demostrada en Andalucía hasta la comprensión más destacada observable en el territorio del centro de Castilla. La documentación, en este sentido, habla por sí sola e intentar ver por doquier piras humanas que devoraban cuerpos inocentes cubiertos por sambenitos es una actitud partidista, de imposible demostración y, en cualquier caso, antihistórico. Pero no hay que descartar la crueldad y el extraordinario

rigor —que los hubo— en no tan escasas actividades inquisitoriales. Por lo general se presentan los procesos incoados por el Tribunal de la Inquisición, mas no se alude a la amplia documentación inquisitorial que aún se conserva. a todas luces del mayor interés y que, sin embargo, no finalizó en el expectante proceso jurídico y, por tanto, no interesa consultar por la auténtica legión de los autodenominados historiadores de tan debatido, criticable y poco conocido Tribunal inquisitorial. Desearía aclarar, si es que es necesario, que como mero y sencillo estudioso de tan polémico Tribunal no estoy por múltiples razones de acuerdo con los procedimientos coercitivos que empleó, incluso aceptando la mentalidad de la época, pero es justo admitir que, por lo general, los historiadores han destacado en exclusiva las acusaciones más llamativas: quiero decir, con la honestidad más subjetiva —y también, por qué no, con la pretendida autoridad que pudiera concederse a quien ha examinado con detención miles de documentos inquisitoriales—, que el tristemente célebre Tribunal del Santo Oficio actuó, al menos hasta los primeros años del siglo xvi, frente a una circunstancia pocas veces destacada: desbordaba los límites de su competencia y, lo que es más grave, el auténtico cúmulo de acusaciones le impedía actuar con un elemental criterio objetivo. Y si bien es cierto que el resultado de los procesos incoados contra judaizantes es estremecedor, mayor lo es —y bien sé que recibiré por esta afirmación apasionadas críticas: la crítica necesita precisión documental— lo mucho que desconocemos acerca de la multitud de acusaciones, a veces realmente graves, que el Tribunal recibió y que los inquisidores despacharon, antes de formarse el proceso legal, mediante penas representativas (castigos insignificantes, aunque ciertamente degradantes).

El curioso investigador ha de reparar, con la serenidad requerida, no sólo en la documentación inquisitorial de los ya conocidos Tribunales de Toledo y de Ciudad Real, sino también —y es una invitación que no dudo en ofrecer— en la en tantas veces desconocida y en tantas otras ignorada y fielmente conservada, por ejemplo, en el Tribunal del distrito Cuenca-Sigüenza.

En los múltiples legajos inquisitoriales y —en lo que en mi opinión es más importante— en la numerosa documentación inquisitorial que no llegó a convertirse en estricto proceso, desfila una variadísima gama de situaciones sociales única en su especie y de valor inconmensura-

ble: esos vetustos, en ocasiones carcomidos y a veces olvidados legajos contienen la más fidedigna historia de nuestro pasado judeoconverso —y no solamente criptojudío—, legado de un contingente castellano cuyo presente se debatía entre un añorado pasado y un futuro incierto. Su exacto conocimiento es, a todas luces, fundamental para olvidar tópicos, presentar realidades y marcar nuevos senderos para una futura historiografía libre de prejuicios, de conclusiones premeditadas y, en resumen, de postulados tan atractivos como artificiales. Es un campo de investigación que insinuó a jóvenes medievalistas y a hebraístas en formación.

5. EL DECRETO EXPULSORIO ¿SOLUCION FINAL?

En año 1492, por lo que al judaísmo español se refiere, es sólo una anécdota, triste, pero anécdota. Bien sé que con esta afirmación puedo conseguir la antipatía (que no enemistad) de determinados colegas, pero la aseveración no es precipitada. Tan representativa fecha no es, en rigor, fundamental para la dorada historia del judaísmo hispánico. Sí lo es, sin duda, inolvidable y determinante. Analicemos el hecho con alguna serenidad y desprovistos de cualquier partidismo a ultranza. El edicto expulsorio fue una realidad decantada para quienes no dispusieron de mayores argumentos que la propia improvisación. Procuraré explicarme. Para los cristianos viejos, entre quienes se encontraba la propia monarquía de Isabel y Fernando, el incipiente Renacimiento supuso una innovación de no sencilla asimilación; la burguesía estaba muy influenciada por los cristianos nuevos procedentes de anteriores generaciones, que veían en los judíos la imagen de un grupo social al menos incómodo de tolerar, y la misma comunidad judía tenía, entre sus más destacados dirigentes, a personalidades que participaban más en los intereses cortesanos que en las iniciativas del propio pueblo judío. Las frontalmente opuestas figuras de R. Abraham Seneor (después Fernán Pérez Coronel) y su clan familiar, antipática por naturaleza, ante la aristocrática y consecuente familia de los Abravanel es sólo un destacado ejemplo. Si los primeros, con pompa y boato, se acercaron a la pila bautismal en el monasterio jerónimo de Guadalupe el 15 de mayo de 1492, los segundos prefirieron el amargo y digno camino del destierro. Pero, una vez más, surgen no pocos interrogantes: ¿cuál fue realmente el móvil que impulsó a los

llamados Reyes Católicos para firmar el edicto expulsorio? ¿por qué trascurrieron varios meses entre la firma del mismo y su posterior difusión pública? ¿qué sucedió durante ese intervalo de tres meses? Nada puedo ofrecer con seguridad no obstante lo mucho que se ha escrito. La cuestión está abierta a cualquier conjetura y —sería deseable— a mayor aportación documental. Por ahora sólo nos podemos mover por el resbaladizo campo de las hipótesis: los demás es pura especulación ciertamente aceptada, pero de ninguna forma posible de admitir en toda su integridad.

Pueden aceptarse, desde un punto de vista estrictamente histórico, las hipotéticas verdades, pero han de rechazarse las medias verdades, por muchas hipótesis que contengan. Y ahora estamos ante esa situación cuando tratamos de presentar el número de judíos en el momento en que, ante la disyuntiva que se les presentó en 1492 —conversión al cristianismo o expulsión de tierras de Sefarad— eligió el exilio. Las cifras son aproximativas, como caprichosos los fundamentos en los que nos podemos basar. Supongamos, admitiendo la información del cronista Andrés Bernáldez y algunos de sus coetáneos, que salieron doscientos cincuenta mil, acaso trescientos mil judíos. Pero, aun aceptando tal hipótesis (la ambivalencia numérica, para mí, es secundaria), ¿puede sin duda admitirse que ese indeterminado número de voluntariamente expulsados perdió toda conexión con sus tradicionales raíces judaicas españolas? La contestación, por extraña que pudiera parecer, es rotundamente negativa. Puede admitirse el tradicional postulado si no se adujera con numerosas fuentes documentales —y los fondos conservados en el Archivo General de Simancas pueden hablar por sí solos— que al menos desde el mes de septiembre de 1492, precisamente el año de la expulsión general, constan numerosos casos de antiguos exiliados de Castilla que, previa conversión al cristianismo, retornaron (y no olvidemos el carácter semántico del verbo «retornar», «tornar») a sus antiguos lugares de asentamiento solicitando la posesión de sus malvendidas casas y haciendas, abonando, como es natural, el importe que por ellas recibieron y, en su caso, la diferencia de las eventuales mejoras que en tan reducido tiempo pudieran haberse producido. El planteamiento documental es, en efecto, diametralmente opuesto al patrocinado por la tradicional historiografía y por las escasamente escrupulosas directrices mantenidas por buena parte de nuestros

actuales historiadores. Hay que disentir, una vez más, de apresuradas afirmaciones y de inconsecuentes —aunque parezca lo contrario— planteamientos.

El resto de la historiografía hispanohebrea es otro tema en el que ha de admitirse, sin ningún género de duda, que los postulados tradicionales conviene, al menos, reexaminarlos porque las futuras conclusiones pueden presentarse con muy diferentes matices de los que hasta ahora se han aceptado. De lo contrario seguirán manteniéndose incontroladas afirmaciones en los manuales autorizados mediante los que se pretende formar a nuestros futuros universitarios. Tomo al azar uno de estos difundidos manuales y en él encuentro: «Los judíos de Castilla dominaban las finanzas, el crédito y el pequeño comercio», «había contra ellos un odio secular» o «las persecuciones de *conversos* (los 'marranos') mueve a los reyes a establecer el Tribunal de la Santa Inquisición». Y, mientras tanto, se olvida que la juventud se merece algo más que tópicos tradicionales e inexactos. Pero —y de ello estoy seguro— nuestros jóvenes pueden responder no con la crítica, que aún no pueden emplear, sino con el responsable sentido de una concienzuda y leal investigación histórica.

CARLOS CARRETE PARRONDO
Universidad Pontificia de Salamanca

SOBRE EL TEMA «TOLERANCIA E INTOLERANCIA EN ESPAÑA»

INTRODUCCION

Mi atención se enfoca, prioritariamente, hacia una parcela concreta: remarcar algunos aspectos de la intolerancia desde la perspectiva de un colectivo (el protestante) al que le ha tocado sufrir, junto a otros (judíos y moros, principalmente) los efectos de la intolerancia en España.

1. PRECEDENTES DE TOLERANCIA

Creo que es necesario remarcar el hecho histórico de que en España, concretamente en el período anterior a los Reyes Católicos, hay precedentes importantes de tolerancia religiosa.

El legendario héroe Rodrigo Díaz de Vivar (1043-1099), el personaje más famoso de la época, pone de manifiesto lo fluido de las relaciones políticas entre cristianos y musulmanes. Sus estrechas relaciones con los moros no impidieron que el Cid se convirtiera para los cristianos en el arquetipo de los guerreros.

Otro ejemplo importante lo ofrece Toledo. Capturado por los cristianos en 1085, se convierte en la capital intelectual de Castilla gracias a la transmisión del saber judío y musulmán.

El gran aporte de la Escuela de Traductores (siglos XII y XIII) y la extensión del arte mudejar por Castilla, dan testimonio histórico de este espíritu de convivencia pacífica, de tolerancia mutua.

Henry Kamen lo resume en las siguientes palabras:

Durante mucho tiempo, el estrecho contacto entre las comunidades había llevado a una tolerancia mutua entre los miembros de las tres religiones que coexistían en la península: cristianos, musulmanes y judíos... Las diferentes comunidades compartían una cultura que desdibujaba los prejuicios raciales ¹.

Madariaga, que subraya el hecho de que moros y judíos pudieran vivir cuatrocientos años de cordial intimidad, resalta, por otra parte, los efectos universalistas de esta convivencia, que lo fueron de cara a Europa como vehículo transmisor de culturas, pero también con respecto a Oriente. Dice Madariaga que «a España debe la civilización árabe su máxima brillantez» ².

Otro dato significativo que nos brinda la historia, hace referencia a San Fernando, rey de Castilla de 1230 a 1252, quien se proclama a sí mismo «rey de tres religiones». Parece ésta, no obstante, una pretensión extraña, ya que se está refiriendo a una época en la que va acrecentándose la intolerancia institucionalizada, como lo demuestra el hecho de que en ese mismo período (c. 1232) nazca la Inquisición papal.

Ahora bien, no debe confundirse «tolerancia» con «libertad», ni «pluralismo religioso» con «integración social». Las tensiones de orden religioso, racial, político y económico pervivieron durante toda la Edad Media, hasta desembocar en una manifiesta y cruenta persecución de la mayoría hacia las minorías.

Los reinos españoles heredaron de la Edad Media un pluralismo religioso que nunca pasó de ser una difícil tolerancia y cada vez más se inclinó hacia un antagonismo irremediable. La convivencia y los gastos de comprensión no deben hacernos olvidar esa verdad fundamental: cristianos, musulmanes y judíos se conllevaban sin amarse ³.

1 Henry Kamen. *La Inquisición Española* (Ed. Crítica: Barcelona 1985) pp. 11, 12.

2 Salvador Madariaga. *Ensayo de Historia Contemporánea*, ed. 13 (Espasa Calpe, S.A.: Madrid 1979) p. 25.

3 Antonio Domínguez Ortiz. *Historia de España Alfaguara III (El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias)* (Alianza Universidad) p. 21.

2. HUMANISMO FRENTE A FUNDAMENTALISMO

El espíritu y el hábito de convivencia de la Edad Media se enriquece, por otra parte, con las ideas humanistas. Sin embargo, el fundamentalismo acuñado en nombre de la «unidad», tanto política como religiosa, que defiende a ultranza Felipe II, y que tiene su origen en el ideal de Imperio impulsado por los Reyes Católicos, unido al énfasis de la defensa de la pureza de la fe que impondrá la Contrarreforma, justificando la pena de muerte para los heterodoxos, marcará definitivamente la línea divisoria entre el espíritu de tolerancia y la persecución religiosa.

Para Paul Kurtz, la gran diferencia existente entre humanistas y fundamentalistas, es que «para los humanistas la tolerancia es esencial», mientras que «los fundamentalistas son intolerantes frente a cualquier crítica de su sagrada fe»⁴.

Efectivamente, el tema de la tolerancia y la intolerancia está íntimamente conectado al fundamentalismo religioso. Y ese fundamentalismo se ha dado históricamente en las grandes religiones, con serios peligros de permanente rebrote en diversas sociedades de nuestros días. Para Alberto Hidalgo Tuñón,

las grandes religiones superiores parecen seguir enraizadas en añejas lealtades tribales, y sus códigos morales, lejos de avanzar en la dirección de la concordia y la tolerancia, reciclan los valores característicos de las sociedades nómadas y/o rurales del pasado, de donde emergieron sus sistemas absolutistas⁵.

Los movimientos fundamentalistas (sean cristianos, musulmanes o de cualquier otro signo), aspiran a la destrucción/transformación de la sociedad pluralista en cuyo seno pueden maniobrar libremente. Son, por naturaleza, rigoristas y antiliberales.

3. ELEMENTOS DE PROGRESIVA INTOLERANCIA

¿Por qué se destruyó en España la convivencia entre los practicantes de diferentes religiones?

4 Paul Kurtz. 'El manantial de los adeptos', en *Temas de nuestra época*, suplemento de «El País», 20-7-89, p. 4.

5 Alberto Hidalgo Tuñón, 'Aguas peligrosas' en *Temas de nuestra época*, suplemento de «El País», 20-7-89, p. 6.

En 1391 el fanatismo religioso llega a su climax. En Sevilla cientos de judíos fueron asesinados y la aljama fue destruida totalmente. En julio y agosto de ese año se extiende la furia a toda la península. Surge el fenómeno de los «conversos» o «cristianos nuevos».

Por otra parte, la progresiva intolerancia social se alimenta con una legislación *ad hoc*. Según Kamen, la legislación antisemita de 1412, fue inspirada parcialmente por el celoso santo valenciano Vicente Ferrer, a quien acusa de estar comprometido en los hechos de 1391⁶. Y esto, sin detenernos a analizar el fenómeno del mito de Santiago Matamoros, que cristaliza el conflicto musulmanes/cristianos.

En cuanto a los Reyes Católicos, si bien no puede acusárseles de antisemitas, es un hecho histórico que en su época se recrudece la situación, aún a pesar de ser tomados los judíos bajo protección directa de los monarcas.

Se alimenta el idealismo militar, la conquista de los pueblos disidentes, la expansión imperialista y el concepto de *unidad*. «El espíritu de 'cruzada' reemplazó entonces al espíritu de convivencia y la intolerancia religiosa comenzó a triunfar»⁷.

En el siglo XIV «cristianos, moros y judíos no podían ya cobijarse bajo la misma cúpula, porque se había roto el orden vigente en España: el pueblo cristiano guerreaba o trabajaba la tierra, el moro le labraba las casas y el judío lo señoreaba como agente del fisco y como hábil técnico»⁸.

4. LA INTOLERANCIA ANTE LA REFORMA

España se distingue de otras naciones europeas en el hecho de que en su suelo no se producen guerras de religión. Efectivamente, así es. ¡En España se sustituye la guerra por el exterminio!

Y el hecho histórico a analizar no es si en otros países se produjo o no, y en qué medida, la intolerancia; ni tampoco radica el problema en ponerse de acuerdo en cuanto al número de víctimas que sufrieron el martirio en las hogueras. Por una parte, la intransigencia de unos no justifica la crueldad de otros; ni tampoco parece moralmente

6 Kamen, op. cit., p. 24.

7 Ibid., p. 14.

8 Ibid., p. 13, cita a Américo Castro.

aceptable el hecho de que la jurisdicción de la Inquisición se circunscribiera a los católicos, limitándose *únicamente* a castigar la apostasía. La presión de todo tipo ejercida sobre las minorías judías y musulmanas no dejaba a estos colectivos otra salida que el destierro o la «conversión». Y en cuanto a los protestantes españoles, ciertamente habían sido con anterioridad católicos; negarles la libertad de conciencia y el derecho a elegir libremente su fe es, precisamente, el juicio más duro que puede hacerse contra una sociedad que se considera a sí misma cristiana, y que dice inspirar sus leyes en el espíritu del Evangelio, y cuyos monarcas gobiernan bajo la advocación de Dios. Si, como se ha dicho, no llamaba la atención en el s. XVI la hoguera y el crimen, ésta es una clara condena a las iglesias llamadas cristianas. «La conciencia —decía Lutero— no se debe sujetar a nada que no sea la voluntad de Dios».

Que el protestantismo, precedido de una fuerte dosis de erasmismo en zonas de influencia política y social —Alcalá de Henares y la itinerante corte del Rey Carlos, especialmente— prendió en un amplio sector de la élite intelectual de la época, es un hecho constatado que no viene al caso documentar.

Es curioso el juicio que hace el jesuita de la época Ludovico Páramo, sin duda exagerado:

Si el Santo Oficio no hubiera actuado con gran fuerza, la herejía luterana en un momento hubiera desbordado toda España porque en todas partes, en todos rangos y estados se encontraban hombres que estaban manchados con ella ⁹.

También exagera Cipriano de Valera, incluso Cazalla, a quien se atribuyen las siguientes palabras, dirigidas a sus jueces: «Si hubiereis esperado cuatro meses en perseguirnos, hubiéramos sido tan numerosos como vosotros; y, si seis, entonces os hubiéramos hecho lo que vosotros ahora nos hacéis» ¹⁰.

Sin embargo, la actitud de Felipe II, que seguía las tardías recomendaciones de su padre el Emperador Carlos V, de quien se dice afirmaba preferir reinar sobre

⁹ M. K. van Lennep, *La Historia de la Reforma en España en el siglo XVI*, Subcomisión Literatura Cristiana (Grand Rapids, Michigan, EE.UU. 1984) p. 101.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 101, 102.

un desierto que sobre un país habitado por herejes, pone de manifiesto un gran temor a que el protestantismo asentara en España. Bien es cierto que este temor encierra razones políticas, pero sin olvidar las motivaciones de fanatismo religioso de que están arropadas.

Judíos y musulmanes son expulsados de España; los protestantes son exterminados. Con ello, España pierde el tipo de sociedad pluralista que había florecido en el pasado, y se encierra progresivamente en sí misma, desgajándose de Europa y privándose del florecimiento intelectual e industrial surgidos en los siglos posteriores al socaire de una sociedad plural y, por consiguiente, permanentemente expuesta a ser fecundada por las confrontaciones ideológicas.

5. LA INTOLERANCIA EN LA ACTUALIDAD

Tengo a la mano, a título de testimonio directo, aparte de mis propias vivencias personales y otros documentos que recogen la historia de la intolerancia en España, desde la perspectiva protestante que estamos considerando, las biografías de tres hombres contemporáneos, representantes del protestantismo español; hombres que han tenido un protagonismo muy significativo en este campo. Se trata de:

a) Samuel Vila (n. 1903)

Pastor, escritor, editor y activo evangelista desde una edad muy temprana. Se mueve preferentemente en la zona de Cataluña.

b) José Cardona Gregori (n. 1918)

También pastor. Se ha ocupado desde hace más de 30 años de los temas jurídicos de los protestantes en España. Ha protagonizado infinidad de procesos de cierre y apertura de iglesias, así como el nacimiento de la Ley de Libertad Religiosa y su aplicación. En la actualidad es miembro de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia.

c) Bautista García Arcos (n. 1918)

Pastor rural, ocupó una buena parte de su vida en época anterior a la Guerra Civil, como «colportor» y predi-

cador ambulante, especialmente las zonas de La Mancha, Andalucía y Murcia.

He seguido, a mayor abundamiento, las pistas del testimonio de niños que han padecido en su propia carne la experiencia de ser discriminados y expulsados de los colegios por ser protestantes; o de trabajadores que han sido discriminados en el trabajo por su confesionalidad «herética»; o familias señaladas y aisladas por tal condición; sin olvidar las dificultades legales para contraer matrimonio o ser enterrados.

El análisis de esta franja de la historia de España, en buena parte inédita, me hace afirmar que, efectivamente, España no solamente ha sufrido épocas —algunas de ellas especialmente dilatadas e intensas— en las que la intolerancia religiosa se ha dejado sentir de forma muy notable, sino que esta actitud intolerante se ha mantenido con fuerza hasta hace apenas dos décadas. Para conocer esta situación en profundidad, que enumerar aquí resultaría harto tediosa, contamos con amplia bibliografía ¹¹.

Por otra parte, parece fuera de toda duda que estas páginas de intolerancia han sido escritas conjuntamente por la Iglesia Católica y el Estado. Brenan, analizando el siglo XIX, aporta una clave necesaria para su interpretación: «La política y la religión quedaron tan fatalmente entrelazadas que en adelante nunca pudieron separarse» ¹².

Y Salvador de Madariaga matiza que «de lo que hasta hace poco ha adolecido la Iglesia en España es de intolerancia más que de excesivo poder» ¹³.

6. EL FENOMENO DEL ANTICLERICALISMO

No debemos olvidar que también la religión mayoritaria, otrora confesión oficial del Estado, ha sufrido muestras de agresividad e intolerancia, especialmente en los dos últimos siglos, consecuencia de un efecto de *reacción* que ha reportado consecuencias a veces trágicas: incendio

¹¹ Véase, entre otros, Máximo García Ruiz, *Los bautistas en España. pastoral desde una perspectiva histórica*. Tesis doctoral (impr. Decisión. Madrid 1989); David Muniesa, *Samuel Vila: una fe contra un imperio* (Ed. Clíe: Terrassa, Barcelona 1979); Eliseo Vila, *José Cardona: la defensa de una fe* (Ed. Clíe: Terrassa, Barcelona 1988); Manuel López Rodríguez, *La España Protestante (crónica de una minoría marginada, 1937-1975)* (Ed. Sedmay: Madrid 1976).

¹² Brenan, op. cit., p. 15.

¹³ Madariaga, op. cit., p. 332.

de iglesias, matanza de sacerdotes y monjas, expulsión de órdenes religiosas del país...

«El poder de atracción de una iglesia —dice Brenan— radica principalmente en su capacidad de inspirar seguridad, lo que trasladado a la acción significa intolerancia»¹⁴. Esta intolerancia, que en el siglo XIX se radicaliza en nombre de las corrientes liberales que le vienen a España de Europa, especialmente de Francia, da origen a brotes de anticlericalismo irracional.

La anticlerical obra de Galdós, *Electra*, estrenada en enero de 1901, y la actitud del padre Montaña, ayo y confesor del entonces rey niño, mostrada en el artículo publicado en *El Siglo Futuro*, afirmando que el liberalismo era pecado¹⁵, son dos botones de muestra del clima de intolerancia vivido en la época y que hace afirmar a Madariaga que «la historia del siglo XIX en España habría sido mucho más tranquila y rica en resultados si la evolución del pueblo español se hubiera hecho en ausencia de todo clericalismo y todo militarismo», añadiendo que «la fuerza del clerical español se resuelve en la flaqueza del anticlerical, porque en la inmensa mayoría de los casos el anticlerical no presenta sustituto alguno a la religión que pretende desplazar»¹⁶.

7. NOTAS SOBRE EL ECUMENISMO¹⁷

El planteamiento del ecumenismo en la España actual entre católicos y protestantes, debe tener presentes algunas claves básicas.

En primer lugar, la *pluralidad* del protestantismo, con su diversidad de posturas, tanto teológicas como eclesiales y, consecuentemente, la carencia de un único interlocutor válido.

En segundo lugar, la *desconfianza* del protestantismo con respecto al catolicismo; desconfianza fundamentada en los vejámenes e incomprendiones sufridos en épocas aún muy recientes que, justo es señalarlo, va superándose progresivamente.

Además, no debemos olvidar, como elemento distorsionador del ecumenismo, la reiterada postura católica del

14 Brenan, op. cit., p. 75.

15 Ibid., pp. 60, 61.

16 Madariaga, op. cit., p. 16.

17 García Ruiz, op. cit., p. 161 ss.

ecumenismo del retorno, que los protestantes han rechazado siempre frontalmente. Para los protestantes, y especialmente para los herederos de la Reforma Radical, la «unión de las iglesias» en una sola estructura eclesial, una macroiglesia, no se plantea como paradigmática.

A estos datos hay que añadir el recelo de las minorías protestantes hacia el paternalismo de la iglesia mayoritaria; a caer en un sincretismo religioso; a tener que sacrificar las doctrinas propias y al confusionismo.

No obstante, justo es señalar que sí ejerce un especial atractivo para los protestantes la teología del encuentro, la búsqueda de la unión espiritual de los creyentes, a cuyos efectos es preciso olvidar definitivamente el pasado inmediato, registrado en la memoria colectiva de los evangélicos españoles, y dejarse llevar por la voz de Dios, asumiendo una nueva mentalidad de perdón y comprensión.

Ahora bien, al igual que la intolerancia se ha fraguado y fomentado tradicionalmente desde los púlpitos, cualquier acercamiento ecuménico deberá propiciarse igualmente desde los púlpitos, si queremos que prenda realmente en la conciencia del pueblo.

8. DATOS ESTADISTICOS ¹⁸

Ofrecemos a continuación, muy sintéticamente, algunos datos estadísticos referidos al protestantismo español.

— Lugares de culto en toda España	1.088
(De estos 214 son bautistas)	
— Número de evangélicos estimados	80.150
(De estos 17.800 son bautistas)	
— Centros de instrucción teológica	18
— Colegios legalmente homologados	4
— Hogares de Ancianos	7
— Orfanatos infantiles	3
— Librerías	16
— Editoriales	3
— Publicaciones periódicas	23
— Hospitales	1
— Centros de rehabilitación para drogadictos ..	12

18 Ibid., p. 291 ss.

— Albergues sociales	3
— Fundaciones culturales	2
— Organizaciones paraeclesiales para la evangelización	11
— Emisoras de radio	5
— Residencias para campamentos	20
— Organismos de asistencia legal	1
— Cementerios	2

Hay otros servicios especiales para asistencia a ciegos, evangelización del niño, atención a universitarios, distribución de biblias en hospitales, hoteles y cárceles, lucha contra la lepra, y algunos otros.

MAXIMO GARCIA RUIZ
Bautista. Madrid

TESTIMONIO ORTODOXO EN ESPAÑA

Como representante de la Iglesia Ortodoxa Rumana de Madrid, nuestra presencia en este encuentro no es pura casualidad. Como hermanos nos sentimos muy estrechamente vinculados a España por razones de lengua latina y romanización históricas y actualmente por la ejemplar hospitalidad que nos brinda España. Con la Iglesia de Polonia por razones de antiguos vínculos espirituales, culturales y políticos cultivados sobre todo a través de la Moldavia rumana, hasta donde llegaban las justas e históricas fronteras de Polonia. Además en los últimos 45 años las dos naciones europeas, Polonia y Rumania, con sus respectivas iglesias han sufrido el mismo calvario, su limitación en los derechos y libertades religiosas y sociales, su cruel e inhumana persecución por un sistema totalitario marxista-ateo, el comunismo impuesto irremediabilmente de forma vertical contrario a cualquier forma de religiosidad en los respectivos países. Sin embargo, los tres países: España y Polonia —mayoritariamente católicos— y Rumania —mayoritariamente ortodoxa—, se mostraron confesionalmente muy tolerantes con las otras iglesias y confesiones cristianas dentro de sus respectivas fronteras, dando un testimonio cristiano y ecuménico.

La Ortodoxia o la Iglesia Oriental de rito bizantino, la Iglesia que había atravesado con responsabilidad evangelizadora, sacramental y salvífica la historia casi b milenaria, se identifica con la misma tradición apostólica tal como fue confirmada, interpretada y desarrollada por el «consensus» de la Iglesia Universal. Su tradición dogmática y ecuménica, la misma Iglesia Ortodoxa, tiene sus raíces y orígenes en el Oriente y en su sentido histórico, se identifica con la gran síntesis patristica, es decir, con la

articulación del edificio teológico, litúrgico y canónico sobre la fe apostólica durante la época de la celebración de los primeros siete Concilios Ecuménicos (325-787). Por supuesto, ni la teología patristica ni la Ortodoxia pueden limitarse a este estricto periodo histórico porque la tradición está en un continuo proceso de interpretación y actualización.

La Iglesia Ortodoxa no se considera «una» de las confesiones cristianas y no identifica su doctrina con ningún texto confesional histórico, sino que es la Iglesia del Oriente cristiano que junto con su hermana —la Iglesia del Occidente cristiano— en el primer milenio constituyeron la auténtica Iglesia de Cristo: una, santa, católica y apostólica, conservando la idea de universalidad (catolicidad) de la Iglesia por la norma de fe. La Ortodoxia implica el sentido de la catolicidad y tiene un contenido que puede ser identificado en la Sagrada Escritura, en la Santa Tradición, en los textos dogmáticos, etc. Pero solamente el Espíritu Santo —que opera en la conciencia de la Iglesia—, es quien concede autenticidad a estos textos.

La Ortodoxia se ha preocupado por mantener una doble integridad entre la responsabilidad teológica y pastoral, entre la dogmática y la sacramental-espiritual, entre la fe y la ética, valores y preocupaciones manifestadas en las últimas décadas en su actividad ecuménica. La Iglesia Ortodoxa, iglesia de los siete sacramentos, y de gran prestigio histórico por su espiritualidad, vida monástica, liturgia, mariología, falta de proselitismo, fue considerada por el Papa Pablo VI «una verdadera iglesia hermana» y desde siempre muy ecuménica. Aparte de su presencia como miembro del Consejo Ecuménico de las Iglesias, las iglesias locales de Europa desarrollan su actividad ecuménica en la K.E.K. (Conferencia de las Iglesias Europeas) y a nivel local o nacional un ecumenismo fraternal interconfesional. La aportación ecuménica de la Ortodoxia a nivel práctico-horizontal y espiritual-intelectual es bien conocida y apreciada. Además de su gran aportación en el Consejo Ecuménico la Ortodoxia ha cultivado y empleado el medio más eficaz y más moderno: el diálogo teológico. Ya desde 1922, 1935 mantiene un diálogo teológico con la Iglesia Anglicana, también está en diálogo teológico con la Iglesia Vetero-Católica, con la Iglesia Luterana, con la Iglesia Reformada (Calvinista), y lo más importante, a partir de 1982 está en pleno diálogo teológico con la Iglesia Católica, diálogo que parece el más prometedor, reencon-

trándose en la nostalgia de la unión que antaño tuvieron la Iglesia de Oriente y Occidente. Por su capacidad y virtud dialogante, por su humildad, por su característica de Iglesia joánica, la Ortodoxia ha ofrecido y canalizado toda su riqueza teológica y espiritual, herencia inalterada de los santos Padres, siguiendo la actitud paciente y no polémica de los mismos en el Movimiento ecuménico internacional basándose en la santa Tradición e introduciendo en el Consejo Ecuménico de las Iglesias el justo sentido del término «tradición» siendo la Ortodoxia un auténtico catalizador entre las iglesias miembros del CEI y también entre éste y la Iglesia Católica.

La trayectoria histórica y todo el conjunto de valores intachables de la Ortodoxia son evocados en bellísimos términos por el Concilio Vaticano II, el Papa Pablo VI, Juan Pablo II, varios teólogos católicos y, en España, la Ortodoxia llegó a ser bien conocida por la actividad didáctico-pedagógica y ecuménica de la Universidad Pontificia de Salamanca —el Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII»— y por el Centro Ecuménico de las Misioneras de la Unidad de Madrid, en sus actividades y sus revistas *Diálogo Ecuménico* (Salamanca) y *Pastoral Ecuménica* (Madrid).

ORTODOXIA EN ESPAÑA

La auténtica Ortodoxia en España la representan las dos comunidades de emigrantes ortodoxos establecidos en España: la Iglesia Ortodoxa griega y la Iglesia Ortodoxa Rumana, constituyendo la única Iglesia Ortodoxa en España con sede en Madrid.

Ambas Iglesias Ortodoxas de Madrid, la Griega y la Rumana atienden pastoral y espiritualmente, estricta y exclusivamente a sus fieles ortodoxos de origen, bautizados ortodoxos, emigrantes de sus países de origen y establecidos legalmente en España, y, aunque nacionalizados ya españoles, ellos no representan una comunidad ortodoxa constituida por españoles autóctonos conversos a la Ortodoxia, sino que conservan —en virtud de la ley de libertad religiosa que brinda el Estado español— la religión de sus antepasados y padres ortodoxos, conservan la Ortodoxia.

Ambas Iglesias ortodoxas de Madrid, a través de la actividad pastoral de sus ministros de culto, siguen fielmente las normas tradicionales pastorales características

de la Ortodoxia: atender únicamente a sus fieles ortodoxos de origen, sin practicar ni desarrollar nunca ningún tipo de proselitismo entre los fieles autóctonos de las otras iglesias, tanto la Iglesia Católica como la Protestante de España.

— Es característico de la Ortodoxia griega y rumana en Madrid la fidelidad respecto a la doctrina, liturgia, disciplina, moral y espiritualidad ortodoxas, herencia inalterada por la transmisión de la Tradición del Oriente cristiano ortodoxo.

— Un auténtico espíritu y honda experiencia ecuménica intelectual, espiritual y práctica, experiencias y actitudes manifestadas constante y fructíferamente en Madrid y toda España en el Comité Cristiano Interconfesional de España al que pertenecen los dos sacerdotes párrocos ortodoxos de Madrid, el griego y el rumano, en el Centro Ecuménico de Madrid, etc.

La formación ecuménica recibida en los años de estudios teológicos en los seminarios y universidades de los países de origen y la actitud practicada por la Iglesia Ortodoxa griega y rumana dentro de sus respectivas fronteras, así como en los diferentes organismos ecuménicos mundiales, europeos, etc., es aplicada en España por los dos sacerdotes ortodoxos. Sin embargo, a pesar de la libertad religiosa que nos aseguran las leyes del Estado español, la realidad es que el ecumenismo en España presenta evidentes dificultades por tres razones:

1. La asimetría numérica de las Confesiones cristianas; los no católicos en España son una minoría.

2. Algunas Confesiones cristianas protestantes y neoprotestantes en España manifiestan una evidente actitud antiecuménica, rehusan la colaboración ecuménica.

3. Todavía se están haciendo esfuerzos para organizar e institucionalizar la asignatura de Ecumenismo en los Seminarios y Facultades de Teología de la Iglesia Católica de España. Es necesario mentalizar y sensibilizar al clero de la Iglesia para que hagan llegar el mensaje ecuménico al pueblo de Dios y que éste, a su vez, se sensibilice con el ecumenismo.

No obstante, dado el corto número de Ortodoxos que hay en España, la Iglesia Ortodoxa colabora en la medida de sus posibilidades y solicitudes a través de los dos sacerdotes ortodoxos de Madrid: el griego y el rumano.

ECUMENISMO OFICIAL

a) Nivel espiritual

Semana de Oración por la unidad de los cristianos

En lo que respecta a la Ortodoxia ha sido y es siempre la ocasión de organizar en los respectivos templos de forma alternativa actos litúrgicos confesionales ortodoxos o interconfesionales, sobre todo, las vísperas de rito bizantino. En otras ciudades de España por imposibilidad y falta de contacto con la Ortodoxia se ha solicitado de la parte ortodoxa dentro de la misma semana ecuménica de oración por la unidad de los cristianos, la celebración de la Eucaristía Ortodoxa de rito bizantino, para convivir el misterio eucarístico del Oriente cristiano ortodoxo y conocer la espiritualidad litúrgica de la Ortodoxia.

En la misma semana ecuménica la presencia de la Ortodoxia se hace notar por su aportación intelectual: conferencias, ponencias sobre temas concretos de la teología, espiritualidad y ecumenismo de la Ortodoxia en Madrid y otras ciudades de España con las respectivas parroquias e instituciones eclesiásticas y seculares. Cultivamos, apoyamos la celebración de los actos y celebraciones organizadas por el Comité Cristiano Interconfesional con ocasión de Pentecostés y cualesquiera otras ocasiones durante el año.

b) Nivel doctrinal

Jornadas interconfesionales de teología y Pastoral del Ecumenismo anuales organizadas a nivel nacional

Es aquí donde la aportación de la Ortodoxia es substancial y bien acogida y apreciada por los delegados diocesanos católicos de Ecumenismo y por los demás representantes de las iglesias protestantes históricas y neoprotetantes.

Por su trayectoria histórica común con la Iglesia Occidental Católica, por su intercomuni6n eucarística vivida y practicada durante el primer milenio cristiano, por su teología, doctrina, sacramentología, liturgia, mística-espiritualidad, mariología, etc., la Iglesia Ortodoxa u Oriental, construyendo conjuntamente con la Iglesia Católica Occidental la Santa Tradici6n, es ocasi6n permanente para que los cat6licos experimenten en las

comunicaciones e intervenciones de los ortodoxos un encuentro con el pasado nostálgico de la Iglesia de Cristo auténticamente una, santa, católica y apostólica, la Iglesia indivisa; con la Iglesia hermana del Oriente tan fiel a su teología, doctrina y espiritualidad que hoy presenta una reserva y fuente de inspiración para las Iglesias no ortodoxas.

Participan los ortodoxos en el ecumenismo en España activamente desde las I Jornadas (20-23 diciembre 1984). En las II Jornadas nacionales interconfesionales (2-4 enero 1986) en Majadahonda, Madrid, con el tema: «El testimonio común», fue presentada por el P. Teófilo Moldovan, párroco de la Iglesia Ortodoxa Rumana de Madrid, la conferencia «El testimonio común, exigencia del Evangelio»;

III Jornadas (2-4 enero 1987) en Majadahonda. Tema: Diálogo Iglesia Anglicana-Iglesia Católica (ARCIC II) y «el fenómeno de las sectas». El P. Dr. Teófilo Moldovan de la Iglesia Ortodoxa Rumana de Madrid pronuncia la conferencia: «Las relaciones y el Diálogo teológico entre la Iglesia Ortodoxa y la Iglesia Anglicana».

V Jornadas (3-5 enero 1989) en Majadahonda. Tema: «Paz, justicia y defensa de la creación», por parte ortodoxa pronuncia la conferencia el P. Dimitrios Tsiamparlis de la Iglesia Ortodoxa Griega en Madrid, conferencia titulada: «Paz, justicia y defensa de la creación según la Ortodoxia».

Como observamos los dos sacerdotes ortodoxos alternan su participación con conferencias en las jornadas nacionales de ecumenismo pero se completan, colaboran conjunta y activamente en los coloquios, en los trabajos por grupos o concelebran un acto litúrgico confesional ortodoxo en uno de los días de esas jornadas.

ECUMENISMO PARTICULAR

a) Nivel espiritual

Centro Ecuménico de las Misioneras de la Unidad de Madrid

Los dos sacerdotes ortodoxos de Madrid participan activamente en los actos interconfesionales de oración organizados todos los primeros viernes del mes bien con una celebración ortodoxa de rito bizantino, o con una reflexión o predicación adecuada al tema del día. Es ya una gran tradición invitar a los dos sacerdotes ortodoxos de Madrid a

dirigir predicaciones en varias parroquias de Madrid y otras ciudades de España con ocasión de la Semana Ecu­mérica de oración por la unidad de los cristianos.

b) Nivel doctrinal

Centro ecuménico de Madrid: Cursos anuales de formación ecuménica sobre la Ortodoxia

Podríamos afirmar que el Centro Ecuménico de Madrid por su actividad bidimensional, desarrollando un ecumenismo espiritual y doctrinal a un nivel académico bastante elevado, con una profunda formación bíblica y ecuménica sobre la Ortodoxia, Catolicismo y Protestantismo, con una loable presencia de participantes y también a distancia, ha llegado a ser un auténtico Centro Ecuménico interconfesional. Los profesores, con evidente autoridad en la materia que les corresponde, provienen y pertenecen a la Iglesia cuya doctrina, teología y espiritualidad se está tratando en las clases de formación ecuménica que se imparten en dicho Centro. Aquí también la Ortodoxia goza de gran interés y prestigio. Desde bastantes años atrás viene impartiendo las clases de formación ecuménica sobre la Ortodoxia el profesor Dr. Teófilo Moldovan de la Iglesia Ortodoxa Rumana de Madrid, según un riguroso programa analítico. El mismo profesor es el encargado de esta actividad didáctica en el Centro Ecuménico de Madrid de la redacción de noticias y estudios temáticos del mundo de la Iglesia Ortodoxa Universal en la revista *Pastoral Ecuménica*.

A partir del año académico 1987-88 en el Seminario Conciliar y el Instituto Teológico San Dámaso de Madrid se ha instituido la cátedra de «Teología de las Iglesias Orientales» cuyo titular es el P. Teófilo Moldovan. Es un gran paso dado por la dirección eclesiástica y el Instituto San Dámaso de Madrid, una gran experiencia y aportación didáctico-ecuménica para los futuros sacerdotes y laicos por el contacto y profundización de sus conocimientos acerca de la Ortodoxia y las Iglesias Orientales. Es más que un signo de tolerancia religiosa para con un sacerdote-profesor de la Iglesia Ortodoxa y más que un simple gesto ecuménico por parte de una institución teológica católica y de la autoridad jerárquica local, es signo de fraternidad y deseo de sincera colaboración en beneficio de los interesados en tener una profunda formación teológica, espiritual

y cultural mediante la aportación que puede brindar la Ortodoxia en su formación teológica y cultural.

En la misma línea se inscribe la actitud adoptada por el Centro de Estudios Universitarios de la Fundación Universitaria «San Pablo» (C.E.U.) de Madrid, donde a partir del año académico 1988-89 el sacerdote rumano Teófilo Moldovan fue nombrado profesor de Teología.

Hemos participado en varios Congresos teológicos organizados por la Universidad Pontificia de Salamanca y Comillas de Madrid y otros Congresos internacionales celebrados en Madrid, «Sobre la familia», etc. También cultivamos ecuménicamente las mejores relaciones con las otras Iglesias y Confesiones cristianas de Madrid y toda España participando en los más importantes acontecimientos de cualquier Iglesia o Confesión cristianas.

EL ECUMENISMO COMO VOCACION Y COMPROMISO

Es el campo donde la Ortodoxia rumana, la Teología y la Espiritualidad de la Ortodoxia se hizo más patente practicando el ecumenismo teológico intelectual y práctico y no se ha quedado simplemente en las esferas altas de la pura teoría. La realidad ecuménica interconfesional de España, los trabajos, los estudios elaborados y publicados por la prensa, revistas de especialidad de España, señalan la colaboración y la aportación de la Iglesia Ortodoxa Rumana de Madrid. Las personas que elaboraron estudios ecuménicos son personas comprometidas honda y sinceramente en llevar adelante la gran tarea ecuménica que les corresponde, muestran que los estudios elaborados conjuntamente prestan una esencial y debida atención al ecumenismo —esta nueva etapa e instrumento eficaz de la pacificación de las Iglesias cristianas que se esfuerzan en lograr la unidad cristiana y la unión de las Iglesias—, prestan una gran atención a las cuestiones de Teología comparada en colaboración con el ortodoxo Teófilo Moldovan.

Sintetizando, la experiencia ecuménica de la Iglesia Ortodoxa Rumana de Madrid a través de su párroco Teófilo Moldovan, ha tenido como fundamento los siguientes principios y orientaciones globales:

a) Integración de la Teología en la Iglesia, asomándose más a la unidad de fe, de culto, a la unidad espiritual y estructural de donde toma su identidad ontológica. De aquí su doble vertiente: tradicional y dinámica.

b) Apertura hacia las demás Iglesias y al mundo, cuya consecuencia es el ecumenismo integral, compromiso responsable total y propio.

c) Principio de identidad de la Ortodoxia Rumana que es la Ortodoxia latina por su lengua, su actitud original, propia, sin disolverse en el campo general cristiano, a la par con la colaboración general ortodoxa en España y universal en espíritu de perpetua unidad y fraternidad.

Esto es sólo un esbozo del conjunto de actividades ecuménicas que nos brinda la tolerancia y la libertad religiosa del Estado español, pero quedan muchas cosas por hacer y la dignidad sacerdotal, el mensaje evangelizador ante un mundo indiferente, secularizado nos exige y nos obliga a todos y a todas las Iglesias cristianas a realizar conjuntamente mucho más, sobre todo a través del testimonio común.

TEOFILO MOLDOVAN
Ortodoxo
Iglesia Ortodoxa Rumana de Madrid

COLABORACION ECUMENICA EN ESPAÑA EN LOS ULTIMOS VEINTICINCO AÑOS

Antes de comenzar mi exposición quiero hacer una serie de precisiones para el conveniente encuadramiento de la misma.

El título de la charla me proporciona las coordenadas de espacio y de tiempo en que ésta se debe desarrollar: la cronología y la geografía que, al decir de Herodoto, son los dos ojos de la historia. He de circunscribirme al ecumenismo en España y a su desarrollo a lo largo de un cuerpo de siglo, que, al decir verdad, es el periodo que tiene de existencia.

Entiendo la palabra ecumenismo en el sentido que tiene en la terminología del Consejo Ecuménico de las Iglesias y del Pontificio Consejo para la promoción de la unidad de los cristianos: el trabajo que tiene como finalidad la búsqueda de la unidad visible entre las Iglesias.

Se trata, en segundo lugar, de la colaboración ecuménica. Es cosa sabida de que hay distintos niveles por los que discurre el ecumenismo: el ecumenismo espiritual; ecumenismo doctrinal; ecumenismo pastoral; ecumenismo de la colaboración, al que únicamente nos referimos. Hay documentos del Pontificio Consejo para la unión de los cristianos referidos exclusivamente a este tema.

Pero resulta que la colaboración ecuménica para desarrollarse tiene que recorrer los mismos niveles que los del ecumenismo en general: el espiritual, el doctrinal y el pastoral. Con la diferencia de que, tratándose de la colaboración, la acción ecuménica no puede desarrollarse solamente por una Iglesia, sino que reclama, al menos, la participación de dos Confesiones distintas.

Los términos del enunciado no necesitan explicación y, además, son igualmente válidos para católicos y protestantes, porque todos somos españoles y porque cuantos trabajan en ecumenismo, sean de la Confesión que sean, lo entienden del mismo modo, ya que el ecumenismo no es más que una metodología de cara a la unidad. El ecumenismo es fundamentalmente un diálogo para la consecución de la unidad. Mons. A. M. Javierre lo definió en su día como un «unionismo dialógico»¹.

¿Quiénes son los interlocutores en este diálogo? Por un lado los católicos y por otros los cristianos de otras Confesiones existentes en España, que hayan aceptado las cartas del ecumenismo y se han embarcado en la marcha hacia la unidad.

No me voy a referir a los Ortodoxos existentes en España, cuya actitud ecuménica es de todos conocida, que se hallan presentes en todas las actividades ecuménicas que tiene lugar en Madrid y que participan desde sus comienzos en las realizaciones del Comité Cristiano Interconfesional.

Se impone otra precisión. Tampoco voy a referirme a la totalidad de los Protestantes existentes en España, sino a una parte de ellos. No es lo mismo «protestantismo español» que «protestantismo en España». Con ello quiero dejar claramente consignado que mis reflexiones no se refieren a las iglesias que están formadas por súbditos extranjeros, que por cualquier motivo, social, económico, educacional o político, viven en nuestro país, como son la Iglesia Anglicana, la Iglesia Luterana, las iglesias evangélicas de habla inglesa y alemana, la Iglesia Mennonita. Con estas Comunidades, y por razones obvias, es muy fácil la tarea ecuménica.

Tampoco entra dentro de mi consideración el enmarañado enjambre de «misiones extranjeras», que generalmente actúan «por libre» o con una mínima vinculación con las Iglesias seriamente establecidas en nuestro suelo, que tienen «notorio arraigo» según el modo de decir del Ministerio de Justicia. Los líderes de estas misiones, que crean no pocos problemas a la causa ecuménica, en la mayoría de los casos son francotiradores, sin fuertes vínculos

1 Antonio M.^a Javierre, *Promoción conciliar del diálogo ecuménico* (Cristiandad: Madrid 1966) 167.

organizativos ni contactos pastorales con las Iglesias propiamente españolas, a las que sólo me refiero.

Otra observación. Así como hay grandes zonas del catolicismo español totalmente alérgicas al movimiento ecuménico, otro tanto cabe decir de nuestro protestantismo. La mayor parte de los protestantes en España es reacia al ecumenismo. Es más, si se intentara hacer una tipología del protestantismo español actual, habríamos de dividirlo en dos bloques: el ecuménico y el aecuménico, por no decir antiecuménico. La comprensión de cada uno de estos términos es la misma que la de la Iglesia histórica e Iglesias libres o independientes, por arroparlas a todas estas últimas bajo el manto de una sola denominación.

Desde el punto de vista ecuménico, así como no se puede presentar al catolicismo español como un bloque compacto, a pesar de la actitud oficial de la Iglesia Católica y de sus documentos, del mismo modo tampoco el Protestantismo forma una unidad, a pesar de que casi todo él, como luego se verá, se halla integrado en la Federación de Entidades Evangélicas de España, de reciente formación. Aún coincidiendo en lo fundamental de la doctrina evangélica, en el fondo habrá una falla divisoria entre los protestantes españoles, que les separará en dos campos: ecumenófilos y ecumenófobos. Y esto, no por razones de mero oportunismo, o por motivaciones sentimentales, ni sólo por implicaciones históricas, sino por motivos básicos de eclesiología.

El ecumenismo en España, dadas las circunstancias actuales, necesariamente tiene que ser modesto, atípico, por razones de la desproporción numérica de los interlocutores, y porque el grueso de las Confesiones protestantes son antiecuménicas, como lo son estas mismas Confesiones en cualquier parte del mundo; con la salvedad de que, mientras en otros países hay una iglesia fuerte que es ecuménica, como el Anglicanismo, el Luteranismo o el Calvinismo, en torno a la cual las Confesiones no ecuménicas son minoritarias, en España, al contrario, donde la Iglesia Católica es la mayoritaria, el protestantismo ecuménico es una minoría dentro del protestantismo, el cual es a su vez sumamente minoritario en relación con la mayor parte de la población creyente.

Esto hace que nuestro ecumenismo sea particularmente dificultoso, que haya de ser necesariamente mo-

desto en comparación con el realizable en otras áreas de la geografía universal, donde el pluralismo religioso puede estar equilibrado y, por ser el diálogo más frecuente y más denso, puede obtener logros más apetitosos.

En cambio, como se ha dicho tantas veces, si bien nuestro ecumenismo ha de ser modesto por lo anteriormente indicado, tiene la ventaja de que puede ser verdaderamente modélico, en cuanto que a través del mismo se puede ver la sinceridad de la Iglesia Católica con los demás hermanos, en un escenario, en que siendo ella desproporcionadamente mayoritaria, tiene que ponerse al mismo nivel de las otras Confesiones, cosa totalmente imprescindible para la autenticidad del diálogo ecuménico. Por este motivo el ecumenismo español, como en proporciones semejantes puede decirse del italiano y del polaco, puede ser considerado por los acatólicos del mundo como un «test» de la veracidad del ecumenismo católico.

Para exponer el tema se me ofrecen diversos caminos: puedo seguir un orden cronológico, enhebrando los sucesos en un criterio de temporalidad; o más bien, encuadrándolos en un marco valorativo de los mismos. Para el aporte y recuento de noticias ecuménicas se puede seguir la vía del ecumenismo institucional o del privado, el camino que recorren los Centros ecuménicos. Y todo ello siguiendo los clásicos niveles del ecumenismo espiritual, doctrinal y pastoral.

Precisando aún más diré que abordo el tema de las relaciones ecuménicas en España, excluyendo el diálogo intraevangélico y limitándome al diálogo católico-protestante. El primero hasta el presente ha alcanzado cotas poco significativas. Creo que lo que apuntan Daniel Vidal Regaliza y Juan Estruch en sus libros, «Nosotros los protestantes españoles» y «Los protestantes españoles»² a pesar de haber pasado ya algunos años desde que se escribieron, continúan teniendo valor.

Las diferentes entre las diversas denominaciones protestantes son tan fuertes que difícilmente se las podrá conjuntar en una eclesiología común. «No hay una eclesiología en el protestantismo español, escribe Vidal Regaliza. Nos parece totalmente imposible sintetizar en términos concretos y precisos la marcha de las ideas diferentes

2 Daniel Vidal Regaliza, *Nosotros los protestantes españoles* (Marova: Madrid 1968) 64; Juan Estruch, *Los protestantes españoles* (Nova Terra: Barcelona 1967) 194-95.

acerca de la Iglesia que encontramos en él. Nos parece incluso difícil que pudiera lograrse tal síntesis aun dividiendo el tema en tantas partes como denominaciones hay, porque está muy lejos de ser cierto que, cuantos integran una misma denominación tengan ideas similares en cuanto a la Iglesia se refiere ³.

Hay una fuerte crítica contra el pluriforme y dividido periodismo protestante español en Manuel López Rodríguez ⁴. Es éste uno de los muchos ejemplos que podrían aducirse. Y Máximo García, pastor bautista, dice en su tesis doctoral defendida este año: «La fraternidad evangélica es más frágil de lo que aparenta».

2. PLURALISMO PROTESTANTE

El Protestantismo español, procedente de lo que ha dado en llamarse «la Segunda Reforma», está muy fragmentado. Y esto ya desde sus orígenes, debido a las Confesiones tan distintas que en el siglo pasado vinieron a instalarse en España, procedentes de Comités que con esta finalidad se constituyeron en la mayor parte de los países europeos y en Estados Unidos.

Hay distintas tipologías del Protestantismo español conforme al gusto de los distintos autores. Yo suelo presentar la siguiente:

1. Iglesias históricas o reformadas, dentro de las que se incluyen a la Iglesia Española Reformada Episcopal y a la Iglesia Evangélica Española.

2. Denominaciones libres, independientes o fundamentalistas, a las que a grupo por familias confesionales:

a) Iglesia Bautistas: Unión Evangélica Bautista Española (UEBE) y Federación de Iglesias Evangélicas Independientes de España (FIEIDE).

b) Iglesias Pentecostales: Asambleas de Dios e «Iglesia de Filadelfia».

c) Asambleas de Hermanos.

d) Iglesias Adventistas.

e) Agrupación Evangelista.

³ Daniel Vidal Regaliza, loc. cit., 56.

⁴ Manuel López Rodríguez, *Pueblo protestante* 15 (noviembre 1978) 10-11; Máximo García, *Los Bautistas en España, Pastoral desde una perspectiva histórica* (Universidad Pontificia de Salamanca 1989) 168.

f) Comunión de Iglesias fundamentalistas.

h) No agrupadas.

En total los protestantes españoles, según datos fiables, que me proporcionó la Secretaría de don José Cardona Gregori, el Secretario Ejecutivo de la Federación de Entidades Religiosas de España hace tres años, ascendía a la cifra de 107.800, la inmensa mayoría de los cuales no aceptan el ecumenismo. Hay que hacer notar que la mayor parte de estas denominaciones no cuentan en sus ficheros nada más que a los adultos, por no admitir ni practicar el bautismo de niños.

Teniendo todo esto en cuenta se ve claramente que el campo de acción del ecumenismo en España, por lo que a los protestantes se refiere, es extraordinariamente limitado. Con las Iglesias históricas extranjeras y con la Iglesia Evangélica Española (IEE) y la Iglesia Española Reformada Episcopal (IERE), que pertenecen al Consejo Ecuménico de Ginebra, más con algunos pastores sobre todo de la Iglesia Bautista, a título particular, no de comunidades.

Por eso es más de valorar el esfuerzo verdaderamente enorme que han realizado en este terreno la IERE y la IEE, pues han tenido que sostener casi ellas solas, la demanda ecuménica exigida por la parte católica.

«Las Comunidades Reformadas españolas, pertenecientes al CEI, han sido los interlocutores habituales de la Iglesia Católica, aunque esporádicamente hayamos podido contactar con algunas otras Comunidades. Las primeras, para romper las barreras de una secular contraposición al catolicismo, han hecho un esfuerzo acaso superior al exigido a muchos católicos. De ellos hemos recibido invitación, acogida y ejemplaridad ecuménica. Estas Comunidades han sido pioneras en iniciar y secundar propuestas de estudio y oración comunes. La historia del ecumenismo en España deberá reconocer su protagonismo en este campo»⁵.

3. CATOLICISMO ESPAÑOL

Es claro que no voy a tratar de esbozar la historia del ecumenismo en España con detalle por lo que a la Iglesia

5 Antonio Briva, *Exhortación Pastoral. La Semana de oración por la unidad* (Boletín Eclesiástico, Astorga, enero 1979) 12; Julián García Hernando, 'Momento actual del Protestantismo español', *Razón y Fe* 1052 (junio 1986) 635-45.

Católica se refiere. Solamente constatar que, si bien ya anteriormente había algunos contactos entre cristianos de distintas Confesiones en algunas ciudades, como Barcelona, Madrid, Salamanca, fue el Vaticano II el que lanzó a la Iglesia Católica por las vías de la apertura. De aquel Catolicismo inicial de cruzada salido de la guerra civil, fervoroso, inquisitorial, alejado de cualquier contacto con personas de otros credos religiosos, se ha pasado al catolicismo actual, abierto a la comunicación y al diálogo, aunque, como veremos luego, hay todavía zonas notables del mismo que son refractarias a esta actitud.

Este período, que va de la terminación del Concilio hasta el momento actual, se puede dividir en distintas etapas, que, aunque sus límites cronológicos no estén bien definidos y no sean aceptados por todos, a veces sus contenidos se sobreponen unos a otros en el tiempo, pueden señalarse los siguientes: *Un primer momento*, del 65 al 70, de recepción y difusión del Concilio; momento, lleno de esperanzas, totalmente eufórico, pero un tanto superficial. El *segundo tiempo* va del 70 al 78, caracterizado por conflictos y tensiones dentro de la Iglesia y de ésta con las autoridades políticas. Por último, un *tercer momento*, desde el 78 hasta el instante actual, que se ha caracterizado por la ideologización de la lectura del Concilio y las tensiones consiguientes.

Han sido años de cambio y de crisis, en el sentido etimológico de la palabra; discernimiento, o aclaración de posturas; y en el sentido peyorativo del término, de agitación y de convulsiones, que finalmente, gracias a Dios, han desembocado en efectos positivos: la purificación de actitudes y los deseos de aunar fuerzas en lugar de sembrar divisionismos.

Por lo que al ecumenismo se refiere hay que decir que, siguiendo las etapas que suelen configurar la marcha de las relaciones interconfesionales a través de los tiempos, podemos añadir que en este período se ha brincado de la polémica al diálogo, casi sin pasar por los períodos intermedios, por los que han atravesado otros grupos nacionales, sobre todo en Centro-Europa: controversia, concordancia, simbólica, confrontación de las Confesiones cristianas, etc., al diálogo ecuménico.

Como en el orden de la cultura se dice de algunos pueblos africanos, que han pasado directamente de la edad de los metales a la edad de la energía atómica, brincando

por encima de los peldaños intermedios, del mismo modo se puede afirmar del ecumenismo en España, que en el momento de la apertura del Vaticano II no había superado la época de la polémica.

Para comprender debidamente todo esto hay que conocer el substrato de nuestro presente, es decir nuestra historia.

La historia religiosa española no ha propiciado las relaciones interconfesionales. Es cierto que hubo unos momentos en que convivieron pacíficamente los hombres de las tres grandes Religiones monoteístas: cristianos, judíos y musulmanes. Cierto es que hicieron conjuntamente valiosos aportes a la ciencias y al conocimiento filosófico. Y que hubo reyes hispanos que se autotitulaban pomposamente «emperadores de las tres Religiones», pero no es menos evidente que ya antes de los Reyes Católicos, la historia de España está marcada con la nota de la intransigencia.

Particularmente después del siglo xv. A ello contribuyeron la interpretación de la Reconquista en clave religiosa, la unificación religiosa mediante la expulsión de los judíos y de los moriscos, la participación española en las guerras europeas de religión, el ambiente de la Contrarreforma y la presencia de la Inquisición. Todo ello fue marcando profundamente la historia religiosa de España en una línea de dureza que ha persistido casi hasta nuestros días. Los brotes en España del protestantismo primerizo fueron rápidamente apagados por el «Santo Tribunal»; y luego, cuando en la segunda mitad del siglo xix, hacia el año 1860, empezaron a aparecer algunos cristianos acatólicos, fueron marcados por el clima de recelo y de animosidad, cuando no de abierta lucha, con que mutuamente unos y otros se acogieron.

Y en ese ambiente, con pequeñas intermitencias, hemos llegado hasta el momento del Concilio, en el que la Iglesia Católica da «luz verde» oficialmente al ecumenismo. Como dije antes, no voy a intentar hacer la historia del ecumenismo en España. Solamente diré que es muy breve. Nació con el Decreto «Unitatis Redintegratio». Hasta aquel momento el ambiente para el diálogo interconfesional, no sólo no era positivo, sino francamente hostil. Los acatólicos en ocasiones eran totalmente ignorados y, en otras, abiertamente combatidos. Los protestantes, a su vez, mantenían idénticas actitudes. El anticatolicismo

era una de las características más acusadas del protestantismo español. Como el antroprotestantismo por parte del catolicismo.

Estruch, en su libro «Los protestantes españoles», dice: «Durante años los protestantes españoles han sido más anticatólicos que protestantes». «Y esto, porque el catolicismo español nos ha retribuido con la misma moneda»⁶.

Es verdad que la convocatoria del Concilio, los preparativos del mismo, su desarrollo e historia, coreados en España por los medios de comunicación social, fueron creando un clima más propicio que hizo derretirse el hielo de la indiferencia, arrancó las armas a la enemistad, alumbró el interés y la preocupación por el conocimiento de los demás y propició las relaciones verdaderamente abiertas y fraternales, que en la actualidad existen entre la Iglesia Católica y algunos sectores del Protestantismo español.

Como en todos los movimientos importantes también en éste hubo precursores, que, previendo los signos de los tiempos, fueron por delante preparando el camino.

Hay que mencionar en primer lugar al P. Santiago Morillo, quien durante varios años trabajó en solitario por la causa de la unidad de los cristianos. La obra del Oriente Cristiano fundada por él, con su perseverante llamada anual a celebrar el Octavario por la unión de las Iglesias, la puesta en marcha de la revista «Unidad Cristiana», la difusión del rito bizantino en los seminarios, casas religiosas y templos del país, ha sido una siembra por todas las trochas de la nación de ansias y preocupaciones ecuménicas.

Los primeros contactos entre católicos y evangélicos españoles comenzaron en Barcelona por el año 1954, con ocasión de la venida a España de un pastor de la Iglesia sueca muy amigo del P. Couturier, el Dr. Gunner Rosendal. Contactos similares, casi por la misma fecha, dieron comienzo también en Madrid. El Octavario por la unión de las Iglesias, que desde mucho tiempo antes, y gracias en gran parte a la labor propagandística del P. Santiago Morillo venía celebrándose en los seminarios y en muchas parroquias, dio paso a la celebración de la Semana de oración

⁶ Juan Estruch, *Los protestantes españoles*, loc. cit., 194; Juan Estruch, *Ecumenismo, actitud espiritual* (Nova Terra: Barcelona 1965) 107.

por la unión de los cristianos, más acorde con las líneas del ecumenismo.

En 1952 José Luis Aranguren despertaba el interés por el Protestantismo con su escrito «Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia»⁷, al que seguía dos años después, 1954, otro con el título de «Protestantismo y Moral»⁸. Otro pionero del ecumenismo, dentro del Catolicismo español es Carlos Santamaría, secretario general de las «Conversaciones Católicas Internacionales». En la Semana de los intelectuales católicos que se celebraba en París en 1952 bajo el lema «La Iglesia y la libertad», él afirmó: «Si el principio de la libertad del acto de fe y de la libertad de conciencia, si el derecho del hombre a la libre investigación religiosa, si todas estas cosas que la Iglesia proclama desde hace siglos no son simples afirmaciones platónicas —y ciertamente no lo son—, es preciso intentar que se traduzcan en la medida de lo posible y según el espíritu de la época, en reglas de conducta y normas jurídicas precisas»⁹.

En 1954 el pastor Araújo abre su casa en Madrid a un pequeño grupo de católicos para charlar fraternalmente y orar con los evangélicos por la unidad de los cristianos. Simultáneamente tiene lugar otro brote ecuménico espontáneo y clandestino en Barcelona en el domicilio de otro pastor de la IEE, Luis Ruiz Poveda. La labor divulgadora que se lleva a cabo del P. Couturier, el apóstol de la unidad, se materializa en la Semana de la unidad de 1956.

En su libro «Las Confesiones no católicas de España» cuenta Robert Saladrigas que la oración por la unidad es seguida por «muchos sectores católicos y hasta por alguna comunidad evangélica»¹⁰. Y que para la Semana de 1959 el Obispo Pont y Gol concede el «imprimatur» para la edición en castellano de quince mil ejemplares de la oración universal para la unidad de los cristianos del P. Couturier, ejemplares que son distribuidos por toda España.

En abril del mismo año llega a España el P. Michalon, continuador de la obra del P. Couturier, para divulgar la

7 José Luis L. Aranguren, 'Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia', *Revista de Occidente* (Madrid 1963).

8 José Luis L. Aranguren, *El Protestantismo y la Moral* (Ed. Sapiencia: Madrid 1954).

9 Carlos Santamaría, *La Iglesia y la libertad* (Fomento de Cultura: Valencia 1963) 347.

10 Robert Saladrigas, *Las Confesiones no católicas en España* (Ed. Península: Barcelona 1971) 17.

idea ecumenista. En marzo del mismo año se recibe en la Comisión de Defensa una carta de católicos de la parroquia de Cristo Rey, de Madrid, en la que manifiestan sus deseos de conocer más de cerca en contacto con ellos «siempre que nos guíe a todos un verdadero espíritu cristiano»¹¹. Pero eran todavía aquellos unos años en los que se atacaba fuertemente a los protestantes desde muchos ambientes del Catolicismo español.

Surgieron también por entonces las primeras vocaciones ecuménicas entre laicos y sacerdotes. En Salamanca, creada la cátedra de teología oriental en la Universidad Pontificia, desde 1962 empezaron a congregarse algunos alumnos en torno a don José Sánchez Vaquero, quien en 1967, fundó el Centro Ecuménico «Juan XXIII», anejo a dicha Universidad, donde empezaron a celebrarse cursos de formación ecuménica. En Segovia apareció en 1962 una Institución de personas que, sintiendo profundamente el problema de la desunción de los cristianos, consagraron su vida a la causa ecuménica con el título de «Misioneras de la Unidad». Fue por entonces también cuando empezaron a venir por España los monjes de Taizé. Aumentan y se extienden los contactos entre cristianos con ocasión de la Semana de la unidad. Fue, pues, el Concilio el que fertilizó el campo para la siembra ecuménica en España.

4. EL PROTESTANTISMO ESPAÑOL

Refiriéndome ahora al otro dialogante, el protestantismo español, si quisiera dividir cronológicamente la historia de su ecumenismo en relación con la Iglesia Católica, señalaría estos tres periodos. Un *primer instante* de cierta intolerancia, que comprende los dos años que van de la terminación del Vaticano II en 1965 a la promulgación de la Ley de Libertad Religiosa de la época de Franco de 1967. Son todavía años de polémica, si bien más matizada, entre católicos y protestantes.

Pero es claro que los tiempos ya habían cambiado. Al decir de un evangélico: El férvido antiprotestantismo de los muchos Balmes que en el Catolicismo han sido, no encuentra ya excesivas simpatías en la época de la era atómica. El entendimiento, el corazón, la fantasía no son atributos católicos o protestantes, sino simplemente humanos.

¹¹ Manuel López, *La España protestante. Crónica de una minoría marginada* (Sedmay: Madrid 1976) 77-78.

Todo parece indicar que el monopolio católico romano de la verdad ya va perteneciendo al pasado. El hombre, según proclama la Carta de los Derechos Humanos, es libre por ser hombre, no por ser católico o taoísta. Y continúa diciendo: «En conformidad con esta doctrina el 7 de diciembre de 1965, Pablo VI procede a la promulgación vaticana sobre libertad religiosa, aprobada por una abrumadora mayoría de padres conciliares»¹².

El *segundo período* podría abarcar los años que se extienden desde la aparición de la Ley de Libertad Religiosa de 1967 hasta la promulgación de la Constitución de 1978, en la que se proclama la igualdad de todos los españoles ante la ley sin distinción de credo religioso; o quizá mejor hasta 1980, en que tiene lugar la promulgación de la actual Ley de Libertad Religiosa, que sitúa a España en materia de libertades al mismo nivel que los países más avanzados del mundo occidental.

Pero es precisamente este período el que marca la cresta de la crisis del Protestantismo español en lugar de beneficiarse de la Ley de 1967. Este fue para ellos «como una bomba disgregadora del movimiento protestante. Los evangélicos no acababan de comprender muy bien lo que se perseguía con ella. Por una parte, les parecía aceptable, aunque con reservas, desde el punto de vista de los derechos personales; pero desde el de los derechos sociales les resultaba inaceptable. Se resistieron en especial al punto de la Ley, según el cual el Estado se atribuye la facultad de reconocer lo que son y lo que no son las Iglesias»¹³.

El Protestantismo español en aquella ocasión se escindió en dos mitades: las Iglesias que aceptaron la Ley y se inscribieron en el correspondiente registro del Ministerio de Justicia, y las que no solicitaron la admisión y que, por tanto, quedaban al margen de la Ley. La escisión evidentemente no podía beneficiar a la causa evangélica. Las Iglesias, que aceptaron la normativa legal, eran tildadas por las otras de acomodaticias. Las que la rechazaron tenían la conciencia de vivir en una especie de «actitud heroica», creían tener un carácter profético al refugiarse en una inhibición política total. Poco a poco fue aumentando el número de las Iglesias que pasaban de la no aceptación a la aceptación de la Ley. Se creó con ello una situación curiosa

12 Manuel López, loc. cit., 143.

13 Manuel López, loc. cit., 173; Eliseo Vila, *José Cardona: La defensa de una fe* (Clie: Terrasa 1988) 203-14.

de auténtica expectativa en los responsables de la administración pública.

Salvando un error básico de apreciación, un retrato fiel del Protestantismo de aquella época, podría ofrecer esta cita de Ramón Tamames:

«La reacción de las Confesiones no católicas ante las posibilidades abiertas por la nueva Ley fue más bien fría. En el primer plazo de seis meses que se les dio para inscribirse, no lo hizo ninguna. Hubo de prorrogarse por otros seis meses, hasta mayo del 68. Gradualmente todas quedaron inscritas (no es cierto esto que dice Tamames de que todas se inscribieran) y, de este modo, el espíritu heroico que hasta entonces habían manifestado las agrupaciones no católicas fue amortiguándose. Al no tropezar ya con graves resistencias a sus prácticas y difusión, se puso de manifiesto que en sus programas los protestantes españoles no brindaban ningún interés real a la juventud. El Protestantismo, tan temido durante lustros como foco potencial de posibles problemas políticos y como antagonista de la Iglesia Católica, quedaba prácticamente en nada»¹⁴.

Fue precisamente por entonces cuando apareció el interesante librito de Daniel Vidal Regaliza, cuyo título indica claramente la finalidad del mismo, «Una alternativa de fe: El Protestantismo»¹⁵.

Eliseo Vila, al hacer la biografía de José Cardona, dice hablando de aquellos momentos: «Aquellos meses fueron los más amargos e ingratos en la vida de José Cardona, más aún, si cabe, desde el punto de vista psicológico y moral, que el triste y doloroso período de la guerra civil»¹⁶.

La Ley evidentemente no era satisfactoria, porque obligaba a llevar registro de los miembros de las Iglesias, a tener que someter a la administración las declaraciones de los ingresos y pagos, por garantizar la libertad religiosa solamente en aquellos casos, en que sea compatible con la confesionalidad del Estado. Había ciertamente una discriminación respecto a los católicos. El hecho, por tanto, es que quedaron en aquel momento, como las describe Máximo García, «unas minorías evangélicas desco-

14 Ramón Tamames, 599, en Manuel López, loc. cit., 179; Juan Antonio Monroy, *Libertad Religiosa y Ecumenismo* (Irmayol: Madrid 1967) 56.

15 Daniel Vidal Regaliza, *Una alternativa de fe: El Protestantismo* (Mañana Editorial: Madrid 1978).

16 Eliseo Vila, loc. cit., 203-204.

nectadas y enganchadas en la tela de araña de la administración»¹⁷.

Pero es precisamente este período en el que se incrementan por parte de los protestantes ecuménicos las relaciones interconfesionales. Son los años de la aparición del Comité Cristiano Interconfesional y de sus actuaciones más notables.

Finalmente, el *tercer período* puede extenderse desde la Constitución de 1978 hasta el momento actual. Este tiempo se ha caracterizado por una marcada tendencia hacia el reagrupacionismo, pero no por razones eclesiales ni pastorales, sino por motivaciones de orden práctico. Ha sido exigido por la administración estatal de cara a la posibilidad de concluir las Iglesias protestantes acuerdos con el Estado español similares a los que éste tiene suscritos con la Iglesia Católica. Esta necesidad, ya que el Gobierno se ha negado a dialogar con cada uno de los grupos protestantes y ha exigido hacerlo con todos conjuntamente, es lo que ha empujado a los evangélicos españoles a constituir la Federación de Entidades Evangélicas de España (FEREDE) de cara a la presentación de un diálogo válido con la administración estatal. Este paso, verdaderamente importante para el Protestantismo español, fue dado el 12 de noviembre de 1986.

5. AGENTES DE LA COLABORACION ECUMENICA POR PARTE CATOLICA

Se pueden distinguir dos niveles de la acción ecuménica: *el institucional* y *el privado*, o más bien, tres, incluyendo al Comité Cristiano Interconfesional, que se halla en una zona intermedia por su carácter ni oficial ni particular sino *oficioso*.

Por parte del ecumenismo institucional hay que referirse al Secretariado de la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales, las delegaciones diocesanas de ecumenismo y los Consejos parroquiales de ecumenismo.

a) Secretariado de la Comisión Episcopal

En cuanto al camino específicamente ecuménico se refiere hay que hacer constar que la Asamblea Plenaria del Episcopado, recién constituida la Conferencia Episcopal

¹⁷ Máximo García, loc. cit., 44.

Española, a raíz de la terminación del Concilio, acordó en la sesión celebrada del 10 al 16 de julio de 1966, la creación de un Secretariado Nacional para promover las actividades ecuménicas y empezar el diálogo con los cristianos acatólicos.

Al poner en marcha el Secretariado, la jerarquía católica no lo hacía por oportunismo, con segundas intenciones, por conveniencias políticas, por esnobismo o por la moda; ni por un ambiente aperturístico de la nación de cara al comercio internacional o al turismo creciente. Ni siquiera por el hecho de preparar una fuente común con los hermanos cristianos de cara al materialismo ambiente, al creciente hedonismo, o al marxismo o al comunismo. Lo hacía simplemente por razones de fe y de fidelidad a la Iglesia universal; por seguir las consignas del Concilio. La prosecución de la unidad entre los seguidores de Cristo no puede apoyarse en motivaciones negativas; no es anti-nadie. Se basa simplemente en razones de fe, limpias de motivos e intereses humanos.

Es claro que se partió de cero. Hubo pioneros, como se dijo antes, pero eran casos aislados. En ocasiones el ecumenismo naciente estaba regulado por la ley de la mayoría y de la minoría; del más y del menos; del número y de la fuerza. ¿Para qué preocuparse del problema, decían algunos, si realmente no es problema: Treinta mil protestantes, según sus propias estadísticas, se decía, qué suponen en medio de una masa de treinta millones de católicos? Hubo, por consiguiente, necesidad de que el sistema de relaciones entre católicos y no católicos, no funcionara conforme a principios políticos, de mayoría y minoría, sino evangélicos. El problema de las divisiones en la fe no se mide por la cantidad y el número sino por su importancia cualitativa. Además, sería una miopía espiritual considerar el problema de las divisiones en España, desconectado del mismo problema a escala de Iglesia universal, donde las proporciones son verdaderamente pavorosas.

Todos estos factores han sido tenidos en cuenta a la hora de actuar y se ha tratado de conjugarlos con un principio de pastoral ecuménica, reiteradamente aconsejado en el Decreto «Unitatis Redintegratio», de que en la praxis ecuménica hay que tener en cuenta las circunstancias de lugar, de tiempo y de personas; lo cual traducido a nuestra situación, quiere decir que ha habido que contar con la realidad socio-religiosa de nuestros fieles, tratando de esqui-

var un ecumenismo imprudente, por precipitado, que hubiese sido contraproducente, al provocar instintivamente reacciones contrarias de defensa antiecuménica.

En este también aparecía el Secretariado Nacional de Ecumenismo.

b) Niveles del ecumenismo institucional

1. Ecumenismo espiritual

Una de las finalidades prioritarias del ecumenismo espiritual es la de promover la Semana de oración por la unión de los cristianos del mes de enero, así como la difusión de la Semana de Pentecostés. El Secretariado de la Comisión Episcopal ha promovido intensamente esta Semana con la publicación anual de dos folletos, uno para las celebraciones ecuménicas, éste en colaboración con el Comité Cristiano Interconfesional, y otro para las celebraciones de la Eucaristía entre católicos.

Todos sabemos que la Semana de la unidad del mes de enero se prepara cada año por un Comité mixto formado por miembros del Consejo Ecuménico de las Iglesias y del Pontificio Consejo de Roma para la unidad. Este Grupo se ha reunido dos veces *en España*, bajo el patronazgo de la Comisión Episcopal de Ecumenismo, una vez en el Monasterio de Montserrat y la otra en octubre de 1988 en Madrid. El trabajo había sido preparado anteriormente por otro grupo mixto de carácter local español, compuesto por miembros de la IERE, IEE, ortodoxos y católicos.

La Semana de la Unidad y en parte también la de Pentecostés ha penetrado profundamente en el católico medio y cada año es seguida de una encuesta, dirigida a las delegaciones de ecumenismo para comprobar el calado que ha conseguido y los frutos que ha logrado.

En numerosas ocasiones la Semana se celebra interconfesionalmente, con intercambio de púlpitos entre pastores y sacerdotes. Estos comportamientos han adquirido ya carta de naturaleza. En numerosas ciudades la Semana de la unidad constituye el marco privilegiado para un diálogo interconfesional profundo, al menos a nivel oracional.

2. Contactos interconfesionales

Las relaciones entre católicos y protestantes comienzan a nivel humano, provocadas muchas veces por el deseo

de solventar las fricciones con que nos encontramos al caminar por los mismos derroteros de nuestra historia. Este capítulo de los contactos interconfesionales encajaría mejor en el apartado correspondiente al Comité Cristiano Interconfesional. No obstante en él habríamos de incluir las visitas a España de altas jerarquías acatólicas, como el Coloquio de Iglesias Europeas, celebrado varias veces en nuestro suelo, altas personalidades del mundo cristiano, tanto del ortodoxo como del protestante, entre las que hemos de mencionar al Arzobispo Ramsey, a los Secretarios del Consejo Ecuménico de las Iglesias Vissert t'Hooft y Emilio Castro, y varios metropolitanos de Rumanía, Constantinopla y Rusia. En este apartado habríamos de enmarcar la recepción del Papa a un grupo de cristianos de otras Iglesias con ocasión de su venida a España en 1982.

3. Ecumenismo doctrinal y pastoral

Diecisiete años ha estado organizando el Secretariado Nacional las Jornadas de Teología y Pastoral del Ecumenismo para delegados diocesanos, directores de revistas ecuménicas y responsable de la pastoral del ecumenismo. Estas Jornadas se han desarrollado siempre en un ambiente interconfesional, en razón no sólo de los asistentes, sino también de los ponentes y de los temas en ellas abordados. Dentro del ecumenismo doctrinal hay que hacer mención de los Congresos promovidos para el estudio de los Acuerdos teológicos llevados a cabo por la Iglesia Católica y las Alianzas confesionales mundiales y el Consejo Ecuménico de las Iglesias, por ejemplo el estudio de la «Declaración anglo-católica sobre la autoridad en la Iglesia», o el documento sobre «La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo» (ambos copatrocinados por el Centro Juan XXIII de Salamanca); o la reflexión sobre el Documento de Lima, y otros estudios similares, realizados conjuntamente con protestantes españoles y con miembros de la Iglesia Ortodoxa.

Entre las cosas más notables del ecumenismo institucional hay que notar «las Normas de la Conferencia Episcopal, elaboradas por el Secretariado, sobre los matrimonios mixtos en España», para poner en práctica la normativa universal sobre la materia, establecida por Pablo VI el año anterior. Con aquella ocasión la Conferencia Episcopal

consultó, para la elaboración de sus normas, a destacados miembros del Protestantismo español.

La preparación de la traducción del «Tomos Agapis» con intervención del Presidente de la Comisión de Ecumenismo, Mons. Antonio Briva, y del Metropolitano Damaskinos, de Ginebra. La Declaración sobre la objeción de conciencia, etc. El Documento de la Conferencia Episcopal sobre «La libertad religiosa», del 28 de enero de 1968, con ocasión de la entrada en vigor de la Ley de Libertad Religiosa del año 1967. El texto del Episcopado fue fuertemente atacado desde varios sectores, los más sensibilizados ecuménicamente, del catolicismo español, mereciendo destacarse en estos ataques el Documento presentado por el Centro Ecuménico de Barcelona. Como se dijo más arriba, la Ley del Gobierno español no se ajustaba a las exigencias conciliares. Por eso, sobre ella llovieron las críticas en el extranjero y también dentro de nuestras fronteras. Las Confesiones cristianas esperaban en aquel momento una palabra clarificadora de parte del Episcopado católico, palabra profética que fuera denunciadora de los vacíos de la nueva ley. Esta palabra no llegó, si bien se dejaron oír voces aisladas de algunos Prelados que ponían sordina a los elogios de determinados sectores de la nación en favor de la Ley.

Pues bien, en ocasión de la Semana de la Unidad del año siguiente, 1968, el Episcopado Español publicó una «Exhortación sobre la Libertad Religiosa», que no llenó el vacío sino al contrario vino a aumentar la decepción, al discurrir dicha exhortación por derroteros de carácter pastoral dentro de una actuación al interior de la Iglesia Católica. En aquella ocasión los Obispos españoles evitaron el problema que se había planteado la opinión pública sobre si la nueva Ley se acomodaba o no a la Declaración conciliar sobre libertad religiosa. Actitud inhibitoria, que fue aplaudida en algunos sectores y recriminada en otros dentro del mismo Catolicismo español.

Dando un paso más diríamos que el Episcopado tomó postura clara en este asunto con ocasión de la publicación, el 23 de enero de 1973, de la Declaración «Iglesia y Comunidad Política». En ella se postula la libertad religiosa con todas sus consecuencias «para todos los hombres», a fin de que puedan dar culto a Dios según el dictamen de su propia conciencia. Libertad religiosa, no sólo en el orden personal, sino también en el familiar, social y comunitario.

Se habla de la renuncia de los privilegios del Estado en favor de personas y entidades religiosas, etc.

Este Documento es importante, porque, al reclamar la Iglesia Católica esos derechos para sí misma, no lo hizo en sentido exclusivo, sino que se pone en línea de igualdad con el derecho que compete a toda Confesión religiosa en igualdad de circunstancias. Razón, por la cual el Comité Cristiano Interconfesional, en su reunión del 23 de febrero de 1973, dedicada exclusivamente a estudiar la dimensión ecuménica de la antedicha Declaración del Episcopado, estimó oportuno terminar su sesión con un comunicado de adhesión a la misma «por subrayar el valor cristiano del respeto a la libertad religiosa y a los imperativos de la conciencia personal».

Hay que destacar asimismo la respuesta de la Conferencia Episcopal al BEM, después de haber obtenido el asesoramiento de sus peritos y haber recibido la colaboración de la mayor parte de las Facultades teológicas de España, y haber estudiado el Documento junto con hermanos de otras Confesiones.

En 1982 el Secretariado publicó la «Guía práctica del Ecumenismo», como orientación en las relaciones interconfesionales y desde hace cinco años organiza, a partes iguales con las otras Iglesias cristianas, las «Jornadas Interconfesionales de Teología y Pastoral del Ecumenismo», las cuales terminan siempre con un Comunicado conjunto.

4. Colaboración en el terreno bíblico

Puede decirse que es muy amplia en este campo la colaboración para la versión y divulgación de ediciones interconfesionales de la Sagrada Escritura en conformidad con las normas conjuntas aprobadas para este trabajo. Con él se trata de cubrir todas las áreas lingüísticas del pueblo español. Seis son los proyectos que actualmente se están llevando a cabo:

— Versión interconfesional en castellano. La Conferencia Episcopal aceptó en 1971 una propuesta que, en este sentido, le había dirigido el Comité Cristiano Interconfesional. El 27 de abril de 1978 tuvo lugar la presentación de la «Versión Interconfesional del Nuevo Testamento» en los salones de la BAC con intervención de D. Ricardo Blanco, Obispo Auxiliar de Madrid-Alcalá y el Sr. Obispo de la IERE, D. Ramón Taibo. Se están dando los pasos oportunos para la versión del Antiguo Testamento.

— La versión interconfesional en catalán, «Nou Testament», apareció en 1979, con la colaboración de la Asociación Bíblica de Cataluña y la Abadía de Montserrat, por parte católica; las Sociedades Bíblicas Unidas y la Fundación Bíblica evangélica de Cataluña, por parte protestante. Tienen avanzada la traducción del A. Testamento y parece que finales de este año ya estará el texto en manos del Comité de revisión.

— En 1984 apareció la versión del Nuevo Testamento en vascuence o eusquera, después de varios años de trabajo. Y dentro de un año aproximadamente verá la luz la versión completa de la Biblia.

— Otros dialectos. Se trabaja en la versión del Nuevo Testamento en bable y muy pronto aparecerá el Evangelio de San Lucas en dicho dialecto. Se está preparando otra versión del Nuevo Testamento en aranés, dialecto catalán del Valle de Arán. Y se están haciendo las gestiones para emprender también una edición en idioma gallego.

Todas estas versiones son interconfesionales. Ha habido seminarios conjuntos para la preparación de biblistas encargados de proceder a las versiones interconfesionales conforme a las exigencias de la «equivalencia dinámica». Se ha dado Jornadas bíblicas interconfesionales en algunas diócesis, como Badajoz y Murcia. Hay intercambio de profesores y Círculos de estudios bíblicos ecuménicos.

5. *Templos ecuménicos*

A lo largo de la geografía española hay varios locales de culto que son comunes para católicos y protestantes en conformidad con el Directorio Ecuménico y con el Documento sobre la colaboración a nivel regional, nacional y local¹⁸. Unos son de origen católico y puestos al servicio de otras Iglesias, como los de Maspalomas en Gran Canaria, Playa del Inglés en Tenerife, y Playa de Aro en Gerona. Otros, como el de Oropesa (Castellón), cuya primera piedra se puso hace nada más unos meses bajo la presidencia del Cardenal Tarancón, son interconfesionales desde sus orígenes en su planificación y programación.

Hay prestación de locales para celebraciones cúllicas, por ejemplo, en Madrid la Iglesia Ortodoxa rumana tiene

¹⁸ Directorio Ecuménico, 1ª parte, Centro Ecuménico Juan XXIII (Salamanca 1967) n. 61; *La colaboración ecuménica a nivel regional, nacional y local* (Typis Polyglottis Vaticanis 1975).

sus cultos en una parroquia católica de los Padres Redentoristas, y la «Community Church» de habla inglesa en el Colegio de las Religiosas de los Sagrados Corazones. Casos similares hay en Bilbao, Málaga y otros lugares.

c) *Ecumenismo particular*

Centros ecuménicos

Además de las realizadas a nivel oficial, las relaciones interconfesionales en España han sido intensamente promovidas por personas e instituciones de carácter privado. Fruto de las exigencias de la pastoral local, han ido surgiendo a lo largo de la geografía española; y para responder el reto de la problemática ecuménica, diversos Centros que, homologables entre sí en cuanto al deseo de promoción de la unidad, se diferencian por una serie de características fácilmente discernibles, a todo con el ambiente en que aparecieron.

— *Hay Centros interconfesionales* en su estructura y organización. Pionero entre todos es el de Barcelona, hoy llamado Centro de Cataluña, el cual viene publicando un Boletín informativo de sus actividades. Interconfesional también es el Centro de Valencia, que lleva veinte años de andadura con miembros bautistas, protestantes y anglicanos. La actividad que desarrolla queda reflejada en un Boletín y en sus campañas de la Semana de la Unidad.

— *Centros confesionales.* Los demás Centros son confesionales, o católicos o protestantes, si bien están abiertos a toda colaboración interconfesional. Sus actividades cubre el amplio campo del quehacer ecuménico español.

• Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII» de la Universidad Pontificia de Salamanca, puesto en marcha por José Sánchez Vaquero y dirigido actualmente por Adolfo González Montes. Se preocupa principalmente del ecumenismo doctrinal, mediante los numerosos Congresos y Seminarios internacionales que ha promovido, principalmente con el Centro Luterano de Estrasburgo, y con la publicación de la revista «Diálogo Ecuménico» y la valiosa «Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis» que ha publicado interesantes volúmenes, ente ellos el «Enchiridion Oecumenicum» dirigido por el prof. González Montes. La colaboración ecuménica desde el punto de vista de la doctrina de este Centro es verdaderamente maravillosa y no la podemos ni siquiera citar. Pero se ha de-

sarrollado casi exclusivamente, por razones obvias, entre católicos españoles y protestantes extranjeros.

- La «Asociación Juan XXIII», dirigida por José Sánchez Vaquero en Salamanca, cubre el área pastoral y organiza numerosos Congresos internacionales y «vacaciones ecuménicas». Edita la revista «Renovación Ecuménica» y la hoja «Iglesia Ecuménica».

- El «Centro Ecuménico de las Misioneras de la Unidad» en Madrid, es el fruto de la actividad de un grupo de personas, plenamente consagradas a la causa de la unidad. Cultiva todas las áreas del ecumenismo con cursos hablados y de formación a distancia para estudiosos nacionales y extranjeros; promueve encuentros interconfesionales de Religiosas. Trabaja en la pastoral de los matrimonios mixtos y se preocupa del seguimiento pastoral de las personas afectadas por las sectas. Tiene cultos mensuales de oración interconfesional. Fomenta las peregrinaciones ecuménicas. Y publica la revista «Pastoral Ecuménica» y un Boletín mensual de sus actividades.

- Centro «A la Unidad por María», que dirige el P. Manuel Bueno con un grupo de «Dominicas de la Unidad, con un marcado matiz espiritual.

- Centro «Lux Mundi» de Fuengirola (Málaga), bajo la dirección del P. Ramón E. Delius, que promueve la pastoral ecuménica del turismo, sobre todo a lo largo de la Costa del Sol, con un marcado subrayado en la pastoral social.

- Centro Ecuménico «Los Rubios», junto a Málaga, dirigido por Carlos Morales (IEE). Este Centro es confesionalmente protestante.

— *Ecumenismo oficioso.—El Comité Cristiano Interconfesional*

Además de otras muchas tareas de colaboración ecuménica, realizadas en España por distintas asociaciones y movimientos como Agape, FUACE, YMCA, IEPALA, Justicia y Paz y otras similares, merecen destacarse las llevadas a cabo por el Comité Cristiano Interconfesional. Empezó su andadura en 1968, con carácter oficioso. Forman parte de él, no Iglesias, sino personas particulares con el visto bueno de las Iglesias correspondientes. Sus miembros pertenecen a las Iglesias Ortodoxas, la Iglesia Española Reformada Episcopal, la Iglesia Evangélica Española,

Iglesia Católica, Anglicana, Luterana, Evangélica de habla inglesa, Bautista, Pentecostal y Adventista del Séptimo Día.

El Comité, que se propuso desde su iniciación tratar asuntos que pudieran ser ocasión de fricción entre las distintas Iglesias, a lo largo de sus años de existencia ha estudiado, siempre en un clima de caridad fraterna, los temas más variados del momento socio-religioso español. Se ha ocupado de programar la Semana de la Unidad. Ha estado atento siempre a los grandes acontecimientos ecuménicos para celebrarlos debidamente y tiene en su haber la promoción de la Biblia interconfesional en castellano y otras muchas actividades, que no paso a detallar, porque vienen referenciadas en otro artículo de esta Revista.

Solamente diré que se ha movido principalmente en la defensa de los derechos humanos. Ha estudiado varias veces el tema de la objeción de conciencia y del terrorismo en España. Ha propugnado la abolición de la pena de muerte. Ha estudiado la libertad religiosa, principalmente en el paciente hospitalizado. Ha estudiado los problemas de las relaciones Norte-Sur y las bolsas de la pobreza sobre todo en Madrid. Ha cuestionado la Ley de Extranjería. Se ha pronunciado sobre los problemas de la paz y del desarme, etc., etc.¹⁹.

6. DIFICULTADES PARA EL ECUMENISMO EN ESPAÑA

Ya en 1976 se celebró en la Pontificia Universidad de Salamanca una reunión, convocada por la revista «Diálogo Ecuménico», para hablar de las posibilidades ecuménicas en la España de aquel entonces. Se expusieron con claridad y abiertamente las dificultades con que las tareas ecuménicas topaban en la España de entonces, tanto desde el lado católico como desde la vertiente protestante²⁰.

Pienso que la mayor parte de las dificultades, de las que entonces se habló, continúan teniendo vigencia hoy. Y a ellas, han venido a sumarse otras nuevas. Parecería lógico pensar que, desaparecidas las situaciones socio-políticas

19 José Sánchez Vaquero, 'Actuación ecuménica en España del Comité Cristiano Interconfesional', *Renovación Ecuménica* 96 (enero-abril 1989) 16-19.

20 Julián García Hernando, Antonio Matabosch, D. Vidal Regaliza, Mons. Ramón Taibo, 'Posibilidades ecuménicas en España hoy', *Diálogo Ecuménico*, 42 (1976) 483-518.

que enmarañaban las relaciones entre católicos y protestantes en aquel momento histórico, hubiesen desaparecido definitivamente determinadas dificultades, en razón del cambio operado en España con ocasión de la Constitución de 1978 y de la subsiguiente Ley de Libertad Religiosa de 1980 y la desaparición de la confesionalidad del Estado. Teniendo en cuenta todos estos sucesos verdaderamente históricos, parecía lógico como digo, que se hubiesen multiplicado los contactos interconfesionales. En realidad ha sucedido lo contrario. Ha habido una recesión en los mismos. Y pienso que esta actitud de retraimiento ecuménico ha sido debida más bien a los protestantes que a los católicos.

Los protestantes achacan a los católicos, y en parte tiene razón, que se hallan en un proceso de retraimiento debido a la búsqueda de la propia identidad. Pero este fenómeno se observa actualmente en todas las Confesiones, que se encuentran en un momento de retirada hacia «los cuarteles de invierno». Es ésta una realidad que comparten todas las Confesiones y que ha sido suficientemente estudiada.

Por otra parte, los protestantes españoles se han sentido en igualdad de condiciones que los católicos ante la ley, lo cual es justo; y han intentado, y están a punto de conseguirlo, una igualdad de trato ante la Administración mediante la firma de acuerdos con el Estado semejantes a los que con él tiene pactados la Iglesia Católica, lo cual es normal.

Esta no sólo no ha sentido celos por este cambio de actitud del Estado —tampoco tendría justificación para los mismos—, sino que en más de una ocasión les ha invitado a asistir a algunas de sus sesiones de estudio sobre determinados puntos de estos acuerdos con el fin de que estuvieran apercibidos y pudieran proceder a la conclusión de Acuerdos pariguales con la Administración.

¶Párrafo añadido al texto por el autor: El día 21 de febrero de este año, 1990, puede decirse que es verdaderamente histórico para algunas de las minorías religiosas del país, en concreto protestantes y judíos, porque en él fueron firmados los Acuerdos con el Estado, a la espera de que dicha firma pase a la aprobación de la Comisión Asesora del Ministerio, al Consejo de Estado, al Consejo de Ministros y luego a las Cortes. Todo esto es cuestión de mero trámite que necesita su tiempo, pero el

paso principal y definitivo ya está dado. De ello nos alegramos cordialmente los católicos. Y así se lo manifestó el Presidente de la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales, Mons. Ramón Torrella, poco después de hacerse pública la noticia en carta dirigida al Presidente de la FEREDE, D. Arturo Sánchez y a D. Samuel Toledano, presidente de las Comunidades israelíes en España ²¹.

La firma de estos documentos, como ya anteriormente dije, es el motivo principal, que ha empujado a los protestantes españoles a reagrupamientos tan especiales como la FEREDE, en la cual caben Iglesias de configuración tan distinta como la Anglicana y las Iglesias Adventistas; fenómeno que ya en su día llamaba la atención de Daniel Vidal Regaliza, cuando hablaba de las «contradicciones» que se dan en el Protestantismo español y citaba el caso concreto de que «un episcopal, apegadísimo al Cuadrilátero de Lambeth, se sienta más cerca de un pentecostal que de un católico» ²².

Todo esto viene a propósito de que el cambio de las circunstancias ambientales no han cambiado la actitud respecto al ecumenismo que siente la mayoría del Protestantismo español. Como dice Máximo García, hablando de su propia Confesión, «por lo general tanto los laicos como los pastores bautistas, son claramente refractarios al ecumenismo, como lo demuestran las encuestas», que él presenta en su libro ²³.

Esto mismo es aplicable al resto del Protestantismo libre o fundamentalista. En 1982, por ejemplo, una Comisión de evangélicos protestaba ante el Ministerio de Justicia por haber designado a don Daniel Vidal Regaliza como representante de las entidades evangélicas españolas ante la recién constituida «Comisión Asesora de Libertad Religiosa»; y protestan por su presencia en el Consejo Ecuménico de las Iglesias y por sus relaciones con la Iglesia Católica» ²⁴.

Es curioso asimismo el título de algunos libros recientemente aparecidos entre la bibliografía protestante, por lo que cabe pensar que sus autores se hallan todavía en la época de la polémica: «La defensa de una fe», de Eliseo

21 Firma de los Acuerdos con el Estado. *La Luz* 82 (enero-abril 1990) 5.

22 Daniel Vidal Regaliza, *Nosotros los protestantes españoles*, loc. cit., 77-107.

23 Máximo García, loc. cit., 172.

24 Máximo García, loc. cit., 169.

Vila, sobre el pastor Cardona, y el libro de David Muniesa sobre Samuel Vila, titulado «Una fe contra un imperio»²⁵.

Este mismo espíritu se nota a través de las reticencias que ha habido para proceder a la versión interconfesional de la Biblia en castellano, no por parte de las Sociedades Bíblicas, que están promoviendo en la actualidad cerca de un centenar de versiones a lo largo de la geografía mundial, sino por parte de la Sociedad Bíblica de España; lo cual viene a confirmar la brecha divisoria que todavía existe entre protestantes ecuménicos y los que no lo son.

Al constituirse la Sociedad Bíblica de España en 1985, muy a pesar de las actitudes abiertamente ecuménicas de su Secretario General, José Luis García Escriche, así como de no pocos otros de sus miembros, Sociedad Bíblica tomó posturas de recelo respecto al ecumenismo en una declaración que hace, en la que se dice, entre otras cosas:

«Las corrientes ecuménicas que se manifiestan en otros países y en el marco de las Sociedades Bíblicas Unidas obedecen a las situaciones previas de dichos países y de las Iglesias respectivas.

El trabajo y trayectoria de la Sociedad Bíblica de España absolutamente nada tiene que ver con dicha situaciones, que no se dan en nuestro país. El Consejo de la Sociedad Bíblica de España es unánime, de forma compacta, para mantener tanto el carácter como los propósitos antes enunciados. Toda manifestación que especule con supuestas intenciones, distintas de esta realidad, distorsionan la verdad. Ante esto, pedimos que se mantenga y reafirme la necesaria confianza para que podamos cumplir nuestros propósitos dentro del marco de la causa de las Iglesias Evangélicas de España con las que queremos trabajar solidariamente».

Uno de los aspectos en los que aparece de una manera más notoria esta especie de retirada por parte de algunos de los colaboradores en el ecumenismo es el tema del reconocimiento del bautismo entre la Iglesia Católica, la Iglesia Española Reformada Episcopal y la Iglesia Evangélica Española. Este reconocimiento del bautismo ha pasado sin apenas dificultad por la mayor parte de las Iglesias del continente europeo y de otras partes del mundo. En cambio, aquí ha tropezado con dificultades hasta el momento

25 David Muniesa. *Una fe contra un imperio* (Clie: Tarrasa 1979).

insolubles, no de orden doctrinal, sino de orden táctico, por lo que a la Iglesia Evangélica Española se refiere. Cabe preguntarse, ¿es que ninguna Iglesia de tipo calvinista ha firmado documentos parecidos al que se intentaba lograr en España con respecto a la Iglesia Católica? ¿Por qué la diferencia?

Otro tanto cabe decir en relación con el encuentro que el Papa tuvo con los cristianos de otras Confesiones con ocasión de su visita a Madrid en 1982. Estuvieron representadas en el acto, además de las Iglesias Ortodoxas, la Anglicana, Luterana, la Iglesia Española Reformada Episcopal; pero no quiso participar la Iglesia Evangélica Española. Y vuelve la pregunta, ¿es que en ocasiones similares de visitas papales a otros países, no han querido participar en el encuentro con el Papa los líderes de las Iglesias Reformadas? ¿A qué se debe esta diferencia de actitud?

Así podríamos ir indicando hechos concretos que manifiestan, a mi modo de ver, ese corrimiento del actual protestantismo español, me estoy refiriendo al llamado y que lo es «ecuménico», hacia posiciones reacias a la colaboración.

Los días 1 y 2 de mayo del año pasado se celebraron en Madrid unas Jornadas interconfesionales para estudiar la problemática de las sectas y los nuevos movimientos religiosos en la sociedad española del momento presente. Como fruto de las mismas, y después de dos días de reflexión de personas especializadas en el tema, se pensaba haber hecho una Declaración de las Iglesias participantes en el encuentro. Tampoco en esta ocasión fue posible el recuerdo por el mismo motivo. Y una de las finalidades que se proponían los católicos, al intentar dicha Declaración conjunta, era decir públicamente a sus correligionarios que no hay que confundir a los evangélicos con las sectas, como ocurre en algunos ambientes hispanoamericanos, y que ni los protestantes son sectas ni las sectas son protestantes. El Documento fue finalmente publicado en solitario por la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales y en el texto se recoge esta circunstancia, a la que me estoy refiriendo: «Ningún católico debiera confundir a nuestros hermanos ortodoxos, anglicanos o protestantes

con los miembros de las sectas y nuevos movimientos religiosos»²⁶.

7. POSIBILIDADES DE UNA MAYOR COLABORACION

Dadas las dificultades anteriormente apuntadas, no son demasiadas las posibilidades nuevas que se ofrecen a la colaboración interconfesional en España en el momento presente, fuera de las que pueden discurrir por los caminos ya roturados. Pero podrían señalarse, entre otras, las siguientes:

a) Planificación conjunta de la pastoral de los matrimonios mixtos y de los cursillos de preparación matrimonial para jóvenes que estén abocados a tales matrimonios.

b) Actividades conjuntas de testificación y proclamación del Evangelio mediante el uso común de los medios de comunicación social.

c) Tomas comunes de postura frente a diversos problemas, que pueden afectar a la vida religiosa de la nación, como el de la pornografía, aborto, violación de los derechos humanos, etc.

d) Solidaridad con el sufrimiento conforme a la tercera de las recomendaciones de la Asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Nairobi, de 1975: «Que siempre que una Iglesia atravesase un período de sufrimiento, las otras Iglesias encuentren la manera de expresar su solidaridad en el sufrimiento a través de la oración, las visitas y una acción decidida, publicando los hechos y organizando las protestas apropiadas».

Las Iglesias deberían estimularse mutuamente, en una autocrítica sana y fecunda, a una revisión profunda de los compromisos ecuménicos individualmente adquiridos, para descubrir nuevas posibilidades de acción ecuménica y embarcarse comprometidamente en ellas, por ejemplo, el estudio del BEM y del Documento de Basilea o Seul, para sacar todas las conclusiones posibles de ellas.

e) Cabe subrayar un número de posibilidades de colaboración en el terreno de la pastoral del turismo, prestación de templos y locales parroquiales, organizar actos comunes para la difusión de la Biblia, celebración de reti-

²⁶ Cf. el comunicado de la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales, sobre las sectas y los nuevos movimientos religiosos (Madrid 1989) n. 11.

ros de sacerdotes y pastores con personas cualificadas de las respectivas Comunidades, ayuda mutua en la atención a los enfermos en los hospitales, hospitalidad de acogida, informar a los turistas sobre los horarios de cultos de otras Confesiones, intercambio de coros y otros grupos de animación turística, programas de evangelización común en un pueblo cada día más secularizado.

f) En la situación actual no veo demasiadas posibilidades para una enseñanza y una catequesis común, pero sí, como ya se ha hecho en ocasiones, la prestación de material didáctico y catequético.

CONCLUYENDO

El ecumenismo en España se halla marcado con una serie de connotaciones que le confieren un carácter especial. Como decía antes, en razón del número reducido de una parte de sus interlocutores, siempre habrá de ser modesto, pues la proporción entre católicos y cristianos no católicos —lo mismo puede decirse de los creyentes no cristianos—, es ostensiblemente desequilibrada.

El catolicismo español durante siglos ha vivido en solitario, y, por ello, no se ha acostumbrado a tener que caminar en un ambiente de diálogo. A su vez, el otro dialogante, que tan tardíamente ha aparecido en el devenir de la historia española, empezó a hacerlo con todos los inconvenientes que para el diálogo conlleva la conciencia de marginación y la tentación de ghetto, a que, por ello, ha estado sometido.

Superadas estas dificultades con la no desdeñable labor realizada en los últimos años, se abren nuevos caminos a la esperanza, la cual se basa, por una parte, en la remoción ya conseguida de los obstáculos de orden político que dificultaban el diálogo interconfesional, y en la normalización de las relaciones con el Estado. Sin embargo, las esperanzas que por este motivo se habían concebido en parte han resultado fallidas. Es de esperar que las actitudes actuales, un tanto reacias al ecumenismo, sean pasajeras y que las aguas vuelvan a su cauce. E incluso se abran nuevas perspectivas al diálogo interconfesional con Iglesias que hasta el momento presente habían estado cerradas al

mismo. Esta ilusión la apoyamos en el hecho de que la Iglesia Católica, a nivel universal, mediante el Pontificio Consejo para la promoción de la unidad de los cristianos, ha empezado diálogos oficiales con los Bautistas, Pentecostales y Discípulos de Cristo.

JULIAN GARCIA HERNANDO
Director del Secretariado de la
Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales
Madrid

PALABRAS FINALES

POR QUÉ Y PARA QUÉ DE ESTE PRIMER ENCUENTRO ECUMENICO HISPANO-POLACO

En la década de los años ochenta hemos visitado Polonia en cuatro ocasiones. Nuestras visitas han estado motivadas por los congresos organizados por la Asociación Cristiana y Social de Polonia, abiertos a temas de la paz y del ecumenismo; y por los encuentros fraternales con las personas y las instituciones que llevan hoy el movimiento ecuménico en Polonia.

Los Congresos de la Asociación Cristiana y Social, celebrados en Varsovia, nos han puesto en comunicación no sólo con los católicos polacos que sienten el espíritu ecuménico; sino también con personalidades ortodoxas, protestantes y anglicanas de Polonia y del Extranjero que fueron, como nosotros, invitadas a participar. Y los encuentros fraternales directos que pudimos realizar, como mensajeros ecuménicos de Salamanca, nos llevaron de Varsovia a Lublín y de Lublín a Cracovia, celebrando largas y cordiales conversaciones en las instituciones principales de la Polonia moderna: Arzobispado y Academia Católica de Varsovia, Consejo Ecuménico Polaco, Instituto Ecuménico de la Universidad de Lublín, Obispado de la misma Diócesis de Lublín y Facultad Teológica de Cracovia.

Como resultado de la participación en tales congresos y encuentros fueron apareciendo en nuestra mente algunas ideas que apuntaban a la celebración del presente encuentro ecuménico hispano-polaco, que ahora estamos viviendo en Salamanca.

La primera idea que se adueñó de nuestro espíritu fue la de la gran «afinidad» eclesial de cara al movimiento ecuménico, por parte de las Iglesias de Polonia y España. En ambas naciones existe una realidad parecida: una inmensa mayoría católica, que asciende, tal vez, al 95% de sus habitantes y una muy reducida minoría de otras Iglesias, que, en el caso de Polonia, presenta una diferencia por la existencia de 400.000 creyentes ortodoxos agrupados en la Iglesia Autocéfala de Polonia.

La segunda idea fuerte, que también se fue instalando en nosotros, fue la «parecida realidad histórica», vivida por ambas Iglesias, referida a la tolerancia e intolerancia (con variados matices: con miras a la Ortodoxia en Polonia o con miras al Protestantismo en España) y en diferentes épocas: medieval o moderna.

Por otra parte, dado que el movimiento ecuménico moderno ha colocado en la plataforma del diálogo a todas las Iglesias del mundo, y que este diálogo, para ser provechoso, debe practicarse por bloques afines, nació en nosotros la convicción de que las Iglesias Cristianas de Polonia y España debían comenzar a dialogar sobre la futura aportación ecuménica de ambas en el consorcio ecuménico mundial.

Esta aportación nos parecía urgente, sobre todo, por parte de la Iglesia Católica de Polonia y España, por las dos razones siguientes:

a) porque, al haber caminado, durante siglos, con aplastante mayoría católica, pueden haber tenido desarrollos populares y teológicos que necesitan un correctivo conveniente, que pudieran haber aportado los hermanos ortodoxos, anglicanos y protestantes;

b) porque la Iglesia Católica en Polonia y España, al gozar de plena libertad en la unidad católica, ha podido desarrollar valores cristianos (monacato, formas de culto, piedad mariana, etc.) que las Iglesias Protestante y Anglicana, por ejemplo, han tenido en olvido excesivo.

Así las cosas, en España y Polonia, comenzamos a trazar la celebración del presente Encuentro Hispano-Polaco, mirando al horizonte de colaboración futura, que podría plasmarse, al menos en lo siguiente:

a) colaboración del cristianismo hispano y polaco en la nueva evangelización que todas las Iglesias de Europa se proponen realizar en el tiempo actual;

b) ayuda a la ideal realización de un diálogo teológico, pastoral y espiritual que pueda englobar a las Iglesias de Oriente y Occidente (Catolicismo, Ortodoxia, Anglicanismo y Protestantismo);

c) apoyo a las nuevas posibilidades no sólo de libertad y tolerancia cristianas, sino también a la posibilidad de compartir valores comunes vividos con mayor pureza e intensidad en las varias Iglesias Cristianas;

d) corrección de prepotencias históricas, que pueda dar paso al servicio fraterno sincero que coloque a las Iglesias en la responsabilidad de obedecer a la voluntad de unidad que supone el «Unum sint ut mundus credat» del único Señor de la Iglesia, Cristo Jesús;

e) llamada a los obispos y hombres de Iglesia de Polonia y España para que promuevan encuentros y diálogos entre ellos mismos, entre los teólogos, entre los sacerdotes y pastores, entre los estudiantes y entre los fieles; porque Dios ha colocado a las naciones y a su Iglesia ante nuevos tiempos que reclaman obediencia de unidad bajo la acción de su Espíritu Santo.

Esta colaboración no sólo sería fecunda en sí misma para las sociedades de nuestros dos países; lo sería también para la sociedad europea en general. Contribuiría a devolver a Europa aquel aliento religioso que la predicación evangélica insufló en sus mejores empresas, como el Papa Juan Pablo II ha puesto de relieve con tanto énfasis y acierto pastoral indudable, alentando la comunión entre las Iglesias.

JOSE SANCHEZ VAQUERO
Presidente de la Asociación
Ecuménica «Juan XXIII»
Delegado Diocesano para la
Pastoral del Ecumenismo
Salamanca