

Cristianismo y tolerancia hoy

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

1. Una cuestión bien difícil

¿Puede un cristiano ser tolerante? Tal es la pregunta que los editores me habían propuesto. Un pregunta "perversa", porque está presuponiendo de algún modo que lo normal en el cristiano sería la intolerancia, y que ser tolerante podría ser a lo sumo una excepción. Pregunta perversa, pues; pero, en realidad, no tanto. Cuando se mira a la historia y aun cuando se contempla en muchos aspectos la realidad actual, no es difícil comprender que la pregunta tiene su fundamento muy serio.

Con todo, uno intuye que ésa no puede ser la pregunta auténticamente verdadera. Por eso mi primera intención fue la de titular: ¿Puede un cristiano ser intolerante? Más verdadera, pero también menos realista y acaso, vistos los hechos, menos honesta. De ahí la opción más neutra: Cristianismo y tolerancia hoy. La cuestión queda así abierta, entregada al análisis objetivo y llamando a la puerta de la responsabilidad presente.

De hecho, el "hoy" que remata el título no quiere ser un aditamento superfluo. Más bien intenta resaltar un rasgo fundamental: estamos ante una cuestión esencialmente marcada por el tiempo. La tolerancia no se nos da hecha, no ha sido posible del mismo modo en cualquier tiempo y, lo que es más, nunca será perfectamente realizable. Por eso su tratamiento impone una fuerte dosis de modestia y realismo: ni nos toca convertirnos en jueces implacables del pasado ni podemos incurrir en la pretensión de ser los únicos perfectamente tolerantes en la histo-

ria de la humanidad. Lo que nos corresponde es realizar del mejor modo aquella justa medida que resulta posible en nuestro tiempo.

Lo cual está apuntando, como se ve, al carácter *autorreferente* del problema: abordarlo tiene que significar también tratar de hacerse tolerante, pues se puede ser tremendamente intolerante hablando de la tolerancia. Sobre todo con el pasado, cuando se aplican de modo intransigente nuestros criterios actuales a las épocas que se movían en parámetros muy diferentes y contaban con posibilidades muy distintas. Elisabeth Labrousse, por ejemplo, insiste con razón en lo anacrónico que resulta intentar aplicar el "relativismo moderno" a la hora de juzgar autores antiguos:

"Época tras época aparecía con evidencia deslumbrante que la verdad, por definición, goza de derechos por sí misma, y que sería grotesco, impensable, criminal el simple pensamiento de extender estos derechos a los "errores".¹

En aquel mundo era evidente que la intolerancia era beneficiosa a todos los niveles, tanto individuales como colectivos². Más aún, añade la autora, *"si se reflexiona sobre ello, sorprenden la coherencia y consistencia doctrinal de las justificaciones ideológicas ofrecidas por la práctica de la intolerancia religiosa"*³. Piénsese simplemente en el hecho de que antes de la Ilustración se daba por supuesto que la moralidad iba unida a la religión. De ese modo el ateo era en principio un ser peligroso: no es casual que todo un Locke, el gran pionero de la tolerancia moderna, excluya a los ateos de los beneficios de la misma (también a los católicos por otras razones).

¹*Religious Toleration: Dictionary of the History of Ideas IV*, Oxford 1973, 112-120, en p. 114.

²*Ibid.*, 115.

³*Ibid.*, 116.

Esta autorreferencia está además dificultada por otra circunstancia importante: la *ambigüedad* que adhiere intrínsecamente a la tolerancia. Pues resulta claro que el protagonista de la misma no se encuentra ante dos opciones simétricas o exactamente paritarias. El o ella se encuentran siempre ante una opción que *creen* buena o verdadera y otra que *creen* mala o falsa. No pueden, pues, verlas como de igual valor ni se les presentan con idénticos derechos. Si encima, constituidos en autoridad, se sienten responsables de las consecuencias de una u otra opción para aquellos que dependen de su gobierno, se comprende lo difícil que puede resultar en muchas ocasiones ver con claridad o actuar con corrección. Verdad frente a error y provecho frente a daño son los extremos entre los que ha de moverse la tolerancia, que no puede ser, por lo mismo, fácil medición cuantitativa para buscar la media geométrica, sino difícil opción entre posibilidades de resultado muchas veces ambiguo.

Paul Ricoeur, que ha analizado muy bien esta profunda ambigüedad, ha tratado de hacerla patente -y de mediarla- introduciendo lo *intolerable* como tercer término entre tolerancia-intolerancia. Ante determinadas situaciones "*el primer grito del corazón es este: "¡Es francamente intolerable!"*"⁴ Lo intolerable, en efecto, muestra la disimetría de toda apuesta por la tolerancia -y el riesgo que le es inherente, sea cual sea la opción. Comprendemos fácilmente que una sociedad debe ser intolerante "*con el racismo, el antisemitismo y el apartheid o, en otro campo, con la explotación sexual de los niños en provecho de la pornografía comercial*"⁵. Pero en seguida advertimos también que nos adentramos "*en un terreno friable*" y que señalar los límites o campos concretos de lo intolerable no siempre resulta fácil: "*confieso sin*

⁴*Tolérance, intolérance, intolérable*, en *Lectures I. Autour du politique*, Paris, 294-311, en p. 294. ya antes, en otro contexto, había analizado el aspecto objetivo de la relación verdad-mentira en *Verité et mensonge*, en *Verité et Histoire*, Paris 1964, 165-197, muy interesante para nuestro tema.

⁵*Ibid.*, 305.

dificultad -reconoce Ricoeur- *que entre lo intolerante y lo verdaderamente intolerable la frontera es movediza*⁶. Por un lado, la permisividad total puede ser suicida: piénsese en el proselitismo incontrolado de ciertas sectas. Y por otro, todo dictador cree estar eliminando lo intolerable.

2. Una herencia conflictiva

Estando así las cosas, ya se comprende que la historia no ha podido dejarnos unos resultados claros, limpios y coherentes, sino más bien una herencia conflictiva, a veces con episodios de intolerable dureza. Pero ya queda dicho que lo que ahora interesa no es *juzgar* el pasado, exponiéndonos al peligro de la intolerancia interpretativa. De poco serviría defender o condenar. Sin cerrar los ojos a ninguna evidencia, importa ante todo dilucidar lo que a la luz del pasado sería ciertamente intolerable *para nosotros hoy*.

Como tampoco cabe hacer aquí una historia del problema⁷, me limitaré a poner al descubierto algunos aspectos que pueden resultar particularmente esclarecedores. Me centraré en dos, porque, dirigiéndose uno al polo más subjetivo del problema y otro al más objetivo, permiten ver dónde residen los principales escollos y por dónde deben ir en consecuencia las líneas decisivas de una postura correcta.

⁶Ibid., 305-306.

⁷Ofrece una buena síntesis F. Molinari, *Tolerancia: Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Madrid 1974, 1076-1094; con una amplia bibl. final comentada; son también importantes las de G. Mensching, -H. Bornkam, -D. Lech, *Toleranz: RGG* 6 (1962) 932-947 y J. Lecler, -H. de Riematen/J. Feiner, *Toleranz: LfThK* 10 (1966) 239-46 (de J. Lecler cf. también su *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 2 v., Paris 1955). Una historia general, fácilmente asequible, es la de H. Kamen, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Madrid 1987.

2.1 El primero viene dado por un hecho evidente: mientras el cristianismo fue débil y perseguido, comprendió muy bien que debía abogar por la tolerancia; cuando, a partir de Constantino, logró la alianza del poder, se fue dejando envolver, cada vez más decididamente, en las redes de la intolerancia. Cabría hablar en este sentido de *la lucidez de las víctimas frente a la casi irremediable ceguera del poder*.

En efecto, durante el tiempo en que los cristianos permanecieron entregados únicamente a la sola fuerza de su verdad y convicción, supieron ver con lucidez asombrosa lo impropio de la intolerancia en materia de fe. Ya a mediados del s. II lo expresa de manera magnífica la *Epístola a Diogneto*:

"¡A Este le envió! Pues ya ¿acaso, como alguien pudiera pensar, le envió para ejercer una tiranía o infundirnos terror y espanto? ¡De ninguna manera! Envíele en clemencia y mansedumbre, como un rey envió a su hijo-rey; como a Dios nos le envió; para persuadir, no para violentar, pues en Dios no se da la violencia"⁸.

Las referencias podrían multiplicarse. Citemos tan sólo otra de Tertuliano, que -naturalmente, desde otro contexto- usa expresiones sorprendentemente actuales:

"Es de derecho humano y de derecho natural (humani iuris et naturalis potestatis est) que cada uno pueda adorar lo que quiera; la religión de un individuo no daña ni sirve a otro. No está en la naturaleza de la religión imponer por fuerza la religión"⁹.

⁸*Diogneto VII, 2-4 (Padres Apostólicos, ed. de D. Ruiz Bueno, Madrid 1965, 853).* Hablo de mediados del s. II, aunque pudiera ser de finales; me apoyo en la hipótesis de su atribución a Policarpo de Esmirna por P.F. Beatrice, *Der Presbyter des Irenäus, Polykarp von Smyrna und der Brief an Diognet*, en *Pléroma salus carnis*. Miscelánea en Homenaje al P. Antonio Orbe, Santiago de Compostela 1990, 179-202.

⁹*Ad scapulam*. Esta cita y otras pueden verse en J. Lecler, *La libertad religiosa a través de la historia*: Concilium 18 (1966) 40-55, princ. 7-11.

Pero todo va cambiando a partir de 313: Constantino todavía tolera los cultos paganos, pero con Teodosio y Justiniano se impone la intolerancia expresa.¹⁰ En ese ambiente la evidencia del poder va convirtiéndose poco a poco en evidencia ideológica. El proceso de san Agustín es significativo al respecto: partiendo de una postura más bien tolerante, recaló en el *compelle intrare*, "fúerzales a entrar", violentando el sentido evidente de la invitación al banquete en la parábola de Lucas (Lc 14,23, según la *Vetus Latina*)¹¹ o acudiendo a un argumento tan sorprendente como el de que "la Iglesia persigue por amor, los impíos por crueldad"¹².

Aunque él rechazó siempre la pena de muerte o la tortura grave, su postura tuvo un influjo nefasto en la historia posterior.¹³ En la Edad Media santo Tomás (2/2. q. 10-12) sistematizó las convicciones ambientales: distinguiendo entre infieles, herejes y apóstatas se muestra especialmente duro con los segundos, considerándolos reos de muerte, pues su delito es más grave que el de los falsificadores de moneda, "que son justamente entregados a la muerte por los príncipes seculares" (q. 11, a. 3 c). La inquisición, primero, y la extrema intolerancia doctrinal, después, encontraron siempre justificación sobrada en este tipo de ideas. La misma Reforma que empezó "protestando" contra la intolerancia romana, se hizo intolerante después con los católicos y

¹⁰Esta etapa está muy bien estudiada en la obra en colaboración P.F. Beatrice (ed.), *L'intolleranza cristiana vista e giudicata dai pagani*, 151-188: dado que para la religión romana el emperador era el centro del culto, un emperador cristiano no podía en conciencia asumir ese rol ni podían permitirlo los cristianos: por su parte, los paganos no podían contentarse sino con el restablecimiento total de su rol religioso. "El debate entre cristianos y paganos ve la confrontación entre dos afirmaciones absolutas por su naturaleza. En casos semejantes sólo la fuerza consiente decidir y, a partir de 376, la fuerza está cada vez más de parte de los cristianos" (p. 188, final del trabajo).

¹¹*Contra Gaud.* Don. 1.25,28: CEEL 53,226s.

¹²Ep. 185, 11.

¹³Cf. La apretada síntesis de O. Karrer, *Compelle intrare*: LfThK 3 (1959) 27-28.

con sus mismos disidentes, poniéndose "en una situación semejante a la de la antigua Iglesia: tuvo que pedir tolerancia y pronto fue preguntada si ella misma quería guardarla"¹⁴.

De este modo se fue formando un espíritu autoritario que se sentía representante exclusivo de la autoridad divina y que en su nombre tendía a suplantar la libertad de los fieles (aunque fuese, muchas veces con evidente buena voluntad, para "defenderlos y salvarlos").

2.2 El segundo aspecto no es independiente de éste, pero se dirige al polo objetivo: el exclusivismo en la posesión de la verdad. De entrada, era históricamente inevitable por la confluencia de dos factores entonces evidentes: por un lado, el carácter universal del cristianismo, que se dirigía a *todos* los hombres; y, por otro, el concepto griego de verdad como algo plenamente objetivable para aquél que sabía (el "gnóstico" no fue en este sentido más que la manifestación plena de una tendencia general). De esta suerte, el cristianismo como "verdadera filosofía" tenía que poseer en sí toda la verdad.

Al principio, alejados del poder, todavía les era posible admitir una cierta verdad en los otros, aunque sólo fuese como reflejo, herencia o anticipación: las "razones seminales" de Justino o la filosofía como "antiguo testamento" de los griegos dieron expresión generosa a esta posibilidad¹⁵. Pero después la presión subjetiva del acceso al poder y la objetiva de la configuración cristiana del espacio cultural hicieron valer el exclusivismo.

Este pudo haberse superado cuando esos dos factores entraron en crisis: el primero a causa del cisma cristiano y las consiguientes guerras

¹⁴H. Bornkam, l. c., 937.

¹⁵Cf. una buena síntesis, con referencias, en A. Méhat, *La philosophie, troisième Testament?*: *Lumière et Vie* 32/161 (1983) 15-23.

de religión, que rompieron el monopolio espiritual de la iglesia católica; el segundo por la pluralización de la verdad con el nacimiento de la ciencia y la nueva filosofía a partir de la Ilustración¹⁶. De hecho, la parte más viva del pensamiento cristiano se esforzó por dialogar con la nueva cultura, reconociendo tanto la autonomía de los diversos ámbitos de la realidad como la historicidad de toda comprensión de la fe. Pero el reflejo autoritario se impuso oficialmente, afirmando hacia afuera de modo compulsivo la propia verdad contra las evidencias emergentes e imponiéndola hacia dentro con una teología que intentaba restaurar a la fuerza la unidad del pasado.

Los papas del s. XIX llegaron a expresarlo con una intolerancia tan contundente que, en el fondo, pusieron las semillas de la futura renovación. La búsqueda de nuevas soluciones como las de Lamennais con *L'Avenir* encontró la negación radical de Gregorio XVI con la encíclica *Mirari Vos* (1832). La pretensión de libertad es equiparada "*al indiferentismo, es decir, esa funesta opinión, extendida insidiosamente por los malos*"; una "*fuentes envenenada*" de la que procede

*"esa máxima falsa y absurda o, más bien, ese delirio de que se debe procurar y garantizar a cada uno la libertad de conciencia, error de los más contagiosos, al cual abre camino esa libertad absoluta y desenfrenada de opinión que, para ruina de la Iglesia y del Estado, va extendiéndose por todas partes y que algunos hombres, llegando al colmo de la desvergüenza, no temen presentar como ventajosa para la religión..."*¹⁷.

Pío IX con la *Quanta Cura* y su apéndice-resumen el *Syllabus* (1864) llevaría este proceso a su culminación, al condenar a quienes

¹⁶Este aspecto es el que subraya P. Ricoeur, *Verité et mensonge*, cit. 166-176.

¹⁷El texto original, en *Acta Gregorii XVI*, I, Roma 1901, 169-174. Tomo las referencias, también para lo que sigue, de J. Lecler, *La libertad religiosa*, de la Encíclica "*Mirari vos*" al "*Syllabus*": Concilium 7 (1965) 100-117.

afirmaban que "*el Papa debe reconciliarse y entenderse con el liberalismo, el progreso y la civilización moderna*" (Syllabus, 80: DS 2980). Se comprende que muchos vieses ahí la confirmación solemne y decisiva de la incompatibilidad entre la Iglesia católica y los modos de pensar y vivir del siglo XIX, y numerosos católicos, sobre todo en Francia y en Bélgica, se preguntaron angustiados si no se verían obligados a romper con la Iglesia para no dejar de ser hombres de su tiempo¹⁸.

Afortunadamente, este clima, a pesar de su recrudescimiento con la represión antimodernista a comienzos de nuestro siglo, fue cediendo en virulencia bajo la presión de la cultura secular y de los distintos esfuerzos de renovación eclesial, que culminarían en el Vaticano II. Pero no podemos olvidar que muchos de sus principios siguen latentes en el transfondo de la conciencia eclesial, poblando su imaginario con símbolos y presupuestos que, si no son cuidadosa y conscientemente desenmascarados, seguirán alimentando actitudes intolerantes; más peligrosas muchas veces, porque están subjetivamente cargadas de buena intención y de real interés por la salvación de los demás, llegando a proclamarse como "santa intolerancia".

Como muestra de este transfondo vale la pena aportar un texto significativo de dos de las enciclopedias católicas más influyentes en el período preconiliar. Pertenece originalmente al *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, pero lo cita como modélico en el *Dictionnaire de Théologie Catholique* un hombre tan inteligente como A. Michel:

"Suprimir el odio, el desprecio o el desdén para los extraviados de otros cultos, dicho de otro modo, de los infieles; pero, por otra parte,

¹⁸J. Lecler, *Ibid.*, 111. El autor se muestra, meritoriamente, por contextualizar estos documentos y aquilatar su significado; pero no le es posible negar lo evidente de la tendencia fundamental.

entrar en las intenciones de Cristo, que quiere llevar a todos los hombres al conocimiento de la verdad. La intolerancia eclesiástica puede ser una palabra impopular, pero la realidad simpatiza con aquello que tenemos en nosotros de más elevado y de más generoso. Ella expresa convicción y confianza, allí donde la tolerancia dice escepticismo y desesperación; demuestra una fuerza, allí donde la tolerancia no acusa más que debilidad e inspira un celo salvador, mientras que la tolerancia lleva más bien a una indiferencia egoísta. La Iglesia católica no puede odiar a nadie ni pasar indiferente al lado de una sola miseria. Ella es la más intransigente, la más intolerante de las Iglesias, pero también la más amante. Siguiendo la expresión de un arzobispo francés, "la Iglesia tiene la intransigencia de la verdad y de la caridad"¹⁹.

Este trasfondo imaginario e ideológico, justo porque está cargado de buenas intenciones y tiene a su lado aspectos verdaderos, resulta muy difícil de eliminar. Sólo el análisis lúcido de la situación y la asunción consciente de los nuevos valores que la historia ha ido descubriendo permitirán caminar hacia su superación. Intentaré hacer algunas indicaciones, centrándome en los dos polos analizados.

3. Autoridad, libertad y tolerancia

La idea actual de tolerancia comienza justamente cuando la autoridad absoluta, tanto eclesiástica como civil, son puestas en cuestión con el nacimiento de la Modernidad. En el ámbito civil el principio de la democracia va a imponerse de manera progresiva, abriendo un amplio ámbito a la tolerancia con la división de poderes y el protagonismo creciente de los diversos grupos y estamentos sociales. En el eclesiástico, a partir del Renacimiento y la Reforma la unión basada en el común sometimiento a la dirección romana se quiebra de manera

¹⁹*Tolérance*: DTC 15 (1946) 1208-1223, en c. 1222, final del art.

irreversible. Primero el principio "a tal príncipe tal religión" (*cuius regio eius religio*) y después la elaboración del concepto de "religión racional" por los ilustrados, introdujeron una instancia crítica de valor fundamental. A la tolerancia fáctica de distintas confesiones por la división política siguió la tolerancia de principio, con la emancipación ideológica propiciada por la crítica ilustrada de la religión.

El resultado fue ante todo la *tolerancia estatal*, lentamente conquistada, por la que fue quedando claro que a los gobiernos no les tocaba determinar la verdad de las creencias de sus súbditos, sino únicamente garantizar las normas de su convivencia. Como bien sintetiza P. Ricoeur, "destituido en tanto que instancia de verdad, el poder civil ha conquistado su estatuto de Estado de derecho"; lo cual -al menos en principio, porque nunca se logra totalmente- "excluye en un mismo golpe el estado confesional y el estado laicista omnisciente y omní-competente, de tipo fascista o estaliniano"²⁰.

Pero es preciso añadir algo a la reflexión de Ricoeur. Este progreso formal no obedece tan sólo a una simple conveniencia de hecho: debajo y sustentándolo está una nueva valoración de la libertad. Esta, cada vez con mayor evidencia, va apareciendo como un bien en sí misma. En un doble sentido. Primero, en cuanto que ya no es concebida como un regalo del poder, sino como el fundamento del mismo: el pueblo como depositario primero es quien deposita en sus gobernantes la potestad de gobernar. Con lo cual se inicia la inversión del movimiento de fondo: ya no se trata de conceder o "tolerar" la libertad, sino de encontrar los modos de no recortarla para nadie y de garantizarla para todos. En segundo lugar, en cuanto que la libertad vale por sí misma: ella es el valor que define la auténtica humanidad, un valor tan precioso que compensa incluso sus posibles inconvenientes, y sólo en casos extremos -ante lo "intolerable"- podrá ser restringida.

²⁰*Tolérance, intolérance, intolérable*, cit., 300-301.

La *tolerancia eclesial* camina con pasos más lentos. Por un lado, como "custodia de la doctrina", la autoridad eclesiástica no puede prescindir tan fácilmente del aspecto de contenido o verdad de las distintas posturas; incluso, acudiendo a la necesidad de proteger la fe de "los más pequeños", siguen manteniéndose actitudes que *ahora* pueden resultar paternalistas, e incluso se ha acentuado la tendencia a absorber el papel de los teólogos. Por otro, una interpretación no actualizada del "carácter jerárquico" de la autoridad, acentuando su origen divino, ha impedido asumir con generosidad los avances del principio democrático.

Sin embargo, también aquí se imponen cambios profundos. Empezando por lo segundo: el mismo Vaticano II en su Constitución sobre la Iglesia, al colocar al pueblo de Dios como la base de todo, ha demostrado que es posible una concepción distinta del origen divino del poder; y, conjuntado esto con el espíritu evangélico del que manda como servidor y del primero como el último, surge una nueva conciencia que evita el escudarse en el carácter jerárquico y sagrado para cerrarse a los avances democráticos. La verdad es que, a la luz del Evangelio, resulta muy difícil no ver que si se dice que por su carácter religioso y no político la Iglesia no es una "democracia", eso no puede significar en modo alguno que su funcionamiento sea menos libre, igualitario y participativo que el de una democracia política, sino en todo caso se le exige que lo sea mucho más:

"Ya sabéis que los jefes de los pueblos tiranizan; y que los poderosos avasallan. Pero entre vosotros no puede ser así ni mucho menos. Quien quiera ser importante, que sirva a los otros, y quien quiera ser el primero, que sea el más servicial. Que también el Hijo del Hombre no ha venido a que le sirvan, sino a servir, y entregar su vida en rescate por todos" (Mc 10,42-45; cf. Mt 20,25-28; Lc 22,25-27)²¹.

²¹De ese tema me he ocupado en *Democracia na igrexa*: Encrucillada 80/16 (1992) 215-228 (aparecerá pronto una versión ampliada en castellano).

Por otra parte, la nueva apreciación de la libertad se ha abierto camino en la conciencia eclesial como fundamento radical de la "dignidad humana": no es casual que sea este concepto el que da título a la declaración sobre la libertad religiosa que, a pesar de las fuertes resistencias iniciales, acabó imponiéndose en el Concilio²². Eso significa ante todo el reconocimiento del principio de no ingerencia estatal y la consiguiente libertad de las diversas religiones. Pero además pide ser prolongado en una libertad hacia dentro de la propia comunidad: al paternalismo que busca una unidad monolítica y quiere preservar a los fieles del peligro de verse expuestos a las diversas opiniones debe suceder el respeto exquisito al valor de la libertad.

Los fieles tienen derecho a ejercerla por sí mismos y cualquier posible peligro que ello pueda implicar pesará siempre mucho menos que el valor mismo de su ejercicio: el pluralismo eclesial, el ejercicio creativo del *sensus fidelium*, así como la responsabilidad y la libre iniciativa de todos los componentes de la comunidad en los diversos ámbitos de la vida eclesial son bienes prioritarios y por lo tanto anteponibles a cualquier posible desventaja. La psicología actual sabe muy bien que la superprotección paternalista sólo en apariencia resulta beneficiosa en cualquier grupo humano; a la larga es siempre contraproducente y destructiva.

Como en todo, también aquí sólo cabe intervenir ante lo "*intolerable*"; y antes de declarar algo como tal, habrá que hilar muy fino y hacer intervenir a las instancias eclesiales competentes en cada campo, lejos de todo autoritarismo monolítico.

²²La *Dignitatis humanae* empieza así: "De la dignidad de la persona humana tiene el hombre de hoy una conciencia cada día mayor, y aumenta el número de quienes exigen que el hombre en su actuación goce y use de su propio criterio y libertad responsable, no movido por coacción sino guiado por la conciencia del deber". Cf. el comentario de P. Pavan en LfThK 13, 1967, 703-748, princ. 712-715. 717-719; la introducción, 704-711, ofrece una panorámica de las resistencias y de las distintas redacciones; puede verse también el nº monográfico de Concilium 18, 1966.

4. La verdad una y sus muchos caminos

Pero la tolerancia no se ve reducida a apoyarse únicamente en la nueva percepción del valor de la libertad. También por el costado de la verdad objetiva le llega hoy una llamada inesquivable y un refuerzo inapreciable. El objetivismo greco-medieval que permitía la ilusión de una verdad claramente disponible por una instancia determinada, ha dejado el lugar a una conciencia hermenéutica muy sensible al carácter histórico e inevitablemente parcial de toda captación de la verdad. Mucho más cuando se trata de la verdad trascendente, que desborda por todos los costados la capacidad de la finitud humana. La repugnancia instintiva que nos produce hoy -sigo subrayando el "hoy", para evitar cualquier interpretación intolerante por ahistórica- un principio como el de "*fuera de la Iglesia no hay salvación*" constituye un índice elocuente del cambio experimentado.

La búsqueda colectiva de la verdad ha desplazado a cualquier pretensión de posesión total, y eso exige por sí mismo una actitud tolerante. También aquí el Vaticano II ha dado, en el plano de los principios, un paso de gigante, que ahora pide ser traducido en las diversas dimensiones de la praxis concreta.

4.1 En el ámbito eclesial -aparte de su valoración de la comunidad como base nutricia de toda vida y actividad en la Iglesia, por parte de la *Lumen Gentium*, y del expreso reconocimiento del carácter plural de la búsqueda y vivencia de la verdad, en la *Dei Verbum*²³- esto se ha concretado sobre todo en dos principios fundamentales: el reconocimiento del carácter histórico de la verdad revelada y el establecimiento de una "jerarquía de las verdades".

²³"Esta tradición apostólica en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo; es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón (cf. Lc 2,19.51), cuando comprenden internamente los ministerios que viven, cuando las proclaman los Obispos, sucesores de los Apóstoles en el carisma de la verdad" (DV 8).

Aludiendo al reconocimiento de la historicidad, L. Alonso Schökel ha escrito en una ocasión que tal vez el capítulo II de la *Dei Verbum* "visto desde el futuro aparezca como el más importante de todo el concilio"; y da la razón: "no se contenta con avanzar en un sector determinado, sino que proclama el principio del progreso como constitutivo de la Iglesia"²⁴. La riqueza de lo revelado postula, en efecto, ser distendida en el tiempo para ir explicitando su riqueza inagotable. Por eso promueve continuamente nuevas interpretaciones, no dejándose encerrar en ninguna: únicamente la recolección de los múltiples sentidos producidos por el trabajo de la historia permite un vislumbre de su plenitud. Lo cual postula igualmente la pluralidad sincrónica que en cada momento traduce aspectos de esa plenitud para las distintas situaciones, con sus problemas peculiares y sus específicas capacidades de comprensión.

Esto es justamente lo que hace que la revelación deje de ser memoria muerta para permanecer siempre experiencia actual. Y es obvio que ninguna interpretación concreta puede abrigar la pretensión idolátrica de agotar toda su riqueza. La convivencia de las diversas interpretaciones, en mutua y generosa tolerancia, aparece así como el único tributo adecuado que la finitud de nuestra comprensión rinde a la trascendencia absoluta del Misterio divino²⁵.

Por su parte, la "jerarquía de las verdades", al reconocer unas como centrales y situar a las otras escalonadamente en planos más secundarios, confiere una especie de estatuto objetivo al ejercicio de esa

²⁴ *Transmisión de la revelación divina. Unidad y composición*, en L. Alonso Schökel (ed.) *Comentarios a la Constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, Madrid 1969, 228.

²⁵ P. Ricoeur, en la última parte de su art. c., 306-311, ha insistido en el aspecto objetivo de la pluralidad interpretativa; yo mismo había insistido en él y en el de la necesaria actualización de la experiencia reveladora, en *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987, cf. VI, 243-308.

pluralidad. Lo que no es central resulta menos relevante para la vida de fe y está más entregado a la diversidad de la interpretación. El ámbito de la tolerancia recibe así un auténtico espacio público en la estructura misma de la vivencia eclesial de la verdad.

Karl Rahner, que tuvo la gloria, más bien rara en los que un tiempo fueron abridores de fronteras, de madurar su pensamiento con un sentido cada vez más amplio y generoso del pluralismo tanto *intraeclesial* -defensa de la teología de la liberación, que ya no era la suya- como *interconfesional* -propuesta de que ya ahora es posible una unión de las iglesias en reconocimiento y respeto a la diferencia²⁶-, trató de mostrar las fecundas consecuencias de este reconocimiento. No se trata únicamente de una jerarquía de "verdades" en sentido puramente objetivo, sino también de una "jerarquía existencial de la verdad", es decir, de "una legítima diversidad en la asimilación existencial de las verdades por los individuos e incluso, más allá de los individuos, por determinados grupos sociales y colectivos"²⁷. Más todavía, cree necesario que se avance también "hacia una mayor diferenciación de la teología" en las iglesias particulares, y hacia el reconocimiento de que "no es necesario que el derecho eclesiástico sea tan unitario en toda la Iglesia"²⁸.

4.2 Pero es antes de nada en el **diálogo con las demás religiones** donde el nuevo clima está dejándose sentir con mayor intensidad. El reconocimiento conciliar del carácter salvífico de toda religión, a pesar de su timidez²⁹, ha abierto una nueva frontera. Dios salva realmente

²⁶K. Rahner y H. Fries, *La unión de las Iglesias. Una posibilidad real*, Barcelona 1985 (original 1985), 173.

²⁷*Karl Rahner im Gespräch*. Bd. 1: 1974-1977, München 1982, 332.

²⁸*Ibid.*, Bd. 2: 1978-1982, München 1982, 118.

²⁹En este aspecto, hay que decir que Juan Pablo II ha de usar expresiones más claras y contundentes, que, a pesar de las críticas, suponen un gran paso adelante: *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona 1994, 93-113.

en y a través de las religiones, y eso significa que toda religión es revelada o, como personalmente me gusta decir, que "*todas las religiones son verdaderas*"³⁰. Lo cual implica por sí mismo que la actitud primaria y radical en todo encuentro ha de ser siempre la acogida y el respeto: como principio radical, toda religión ha de ser vista ante todo y sobre todo como un camino, al lado del nuestro, para acceder al Misterio inagotable; o mejor, como un camino por el que el Misterio logra hacerse presente a un determinado grupo humano, en sus condiciones de tiempo, lugar y cultura, que determinan el estadio de su evolución religiosa.

Indicaría mucha estrechez de espíritu ver en estas afirmaciones un puro relativismo. Es bien conocida la profundidad del debate que en estos momentos tiene lugar justamente en este campo, y no vamos a entrar en él. Baste únicamente aludir a dos puntos importantes.

Primero, que no se trata de "todo o nada": nosotros, toda la verdad; los otros, sólo mentira o engaños del diablo (afortunadamente este tipo de concepción misionera, que por desgracia fue demasiado real, ha muerto hace tiempo). Toda religión ha descubierto algo de la verdad divina, y aún en la que pueda parecernos más primitiva habrá siempre aspectos mejor logrados que en la nuestra.

Sólo puede, pues, tratarse de mayor o menor cercanía a la verdad, de mayor o menor grado de purificación de las propias inevitables deformaciones. Incluso cuando nos atrevemos a *confesar* que en nuestra religión reconocemos una culminación insuperable, hemos de aceptar con lucidez que esa plenitud se realiza en los "vasos de barro" de nuestras deficientes realizaciones históricas; y que, para verlas, corregirlas y completarlas, nos ayuda siempre mucho el contacto, el contraste y el diálogo con las demás religiones, así como el humilde

³⁰Cf. *La revelación de Dios en la realización del hombre*, cit., 384-399 y *El diálogo de las religiones*, Cuad. FeySec., Madrid 1992.

aprendizaje de aquellos aspectos que ellas han logrado tematizar o vivir mejor.

Segundo, que aquí *nada es de nadie*, sino sólo de Dios y por lo tanto de todos. Lo sabe, cuando es auténtica, la más humilde experiencia religiosa: en el mismo acto en que percibe algo de Dios, descubre que eso pertenece a todos con idéntico derecho que a ella misma. "Dad gratis lo que gratis habéis recibido" (Mt 10,8), no es sólo una preciosa frase evangélica, sino una experiencia obvia para toda piedad genuina. El exclusivismo estrecho o el acaparamiento soberbio serían, ante el Dios descubierto como creador amoroso de todos los hombres y mujeres, la negación radical del sentido más hondo de su revelación.

4.3 De hecho, la última alusión lleva a un tercer aspecto que está ya presente en la reflexión teológica, pero que, con seguridad, deberá ser pronto objeto de más intensa dedicación. Tomar en serio la idea de creación por amor lleva a comprender que la fuerza salvadora de Dios trabaja también **en toda cultura auténtica** que se esfuerza en el servicio de la humanidad. Cualquier avance humano en cualquier dimensión -material, cultural o espiritual- significa una mayor penetración de la fuerza salvadora de Dios hacia la mayor plenitud posible para las criaturas. Y por lo tanto debe reflejarse también como contribución positiva en la comprensión religiosa de lo real.

Basta mirar a la historia reciente para ver cómo los avances en humanidad, propiciados por una cultura que muchas veces se proclamaba y proclama atea, han llevado a los cristianos a descubrir aspectos, a veces muy radicales, de la experiencia evangélica. Piénsese en todo el ámbito de los derechos humanos, de la preocupación por la justicia, de la igualdad de la mujer, de la libertad política o de conciencia. En concreto, respecto de la tolerancia resulta, si cabe, más evidente. Nadie puede substraerse a la evidencia de que el discurso teológico sobre la misma debe su impulso fundamental a la reflexión extrateológica; y, a la luz del desarrollo histórico, debemos incluso confesar que sólo dentro de

ésta ha sido posible. Lo expresa muy bien, hacia el final de su recorrido por las distintas posturas acerca de la tolerancia, un autor evangélico:

"Puesto que el camino hacia ella (hacia la tolerancia) no se encontró desde la fe -aunque hubo inicios en Lutero-, nació desde el escepticismo frente al dogma. Pero desembocó no sólo en el respeto ante la grandeza de la conciencia, sino también en formas de la fe: cristianamente, en la libertad del Espíritu Santo o racionalmente, en la universalidad de las revelaciones divinas"³¹.

De hecho la insistencia conciliar en la atención "a los signos de los tiempos" trata de elevar esta constatación a rango de verdad oficial y universalmente reconocida³². Y de manera profundamente teológica E. Schillebeeckx ha hablado hace ya bastante tiempo de "profecía externa"³³, refiriéndose a aquellos descubrimientos y avances culturales que, poniendo al descubierto dimensiones o profundidades genuinamente humanas, llevan a que la fe reconozca en ellas valores propios, todavía no descubiertos o taponados por la deformación histórica. En este sentido, resulta de enorme sugerencia la fórmula con que este teólogo, en su madurez, trata de sustituir la excluyente estrechez del principio anterior, cambiando la expresión tradicional por esta otra: "fuera del mundo no hay salvación"³⁴.

Sin necesidad de seguir profundizando en este tema verdaderamente fascinante, se comprende que aquí se está postulando un profundo cambio de talante: de *la confrontación a la acogida*. La evolución histórica a partir del Renacimiento y sobre todo de la Ilustración ha

³¹H. Bornkam, *Toleranz*, cit., 943-945.

³²Entre la abundante bibliografía, vale la pena consultar L. González-Carvajal, *Los signos de los tiempos. El Reino de Dios está entre nosotros...* Santander 1987.

³³Cf. *Dios, futuro del hombre*, Salamanca 1971, 134, 146.

³⁴*Los hombres como relato de Dios*, Salamanca 1994, 24-41.

creado en la mentalidad eclesial una sensación de aislamiento y aun de ghetto, que a su vez originó una especie de instinto reactivo ante la cultura secular. En lugar de verla como un esfuerzo que, al menos en principio y desde su aspiración más radical, busca una mejor realización de lo humano, ha tendido a considerarla como algo hostil, como "mundo" en una de las desgraciadas acepciones tradicionales de la palabra. Ya va siendo hora de que nos percatemos vivencialmente de que todo avance y progreso humanos representan, en la más elemental pureza teológica, una prolongación del dinamismo creador divino.

Esto no significa, desde luego, desconocer que muchas veces la cultura en su intención expresa se opone a la fe. Pero tampoco impide descubrir que, cuando menos en sus realizaciones más serias y profundas, esa intención expresa está subtendida por otra más radical: la de la afirmación de lo humano. Y eso a los ojos de la fe debe significar idénticamente afirmación de lo divino.

La negación de lo religioso resulta entonces secundaria e indirecta: niega ciertamente, pero lo hace en cuanto interpreta lo religioso como negación de lo humano. Lo ha reconocido de modo expreso nada menos que L. Feuerbach: *"Yo niego a Dios, esto quiere decir para mí: niego la negación del hombre... La cuestión del ser o no ser de Dios es para mí la cuestión del ser o no ser del hombre"*³⁵. El Vaticano II le da la razón cuando confiesa: *"En esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que (...) han velado más bien que revelado el rostro genuino de Dios y de la religión"*³⁶. Y cualquiera puede confirmarlo con sólo pensar, por

³⁵*Sämtliche Werke II, Stuttgart / Bad Canstatt 1959, 411*; pertenece al Prólogo a la primera ed. de las obras completas. Cf. también *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, *ibid.*, 29: *"Niego solamente para afirmar: niego el fantasma de la religión sólo para afirmar el ser real del hombre"*. Idea omnipresente asimismo en *La esencia del cristianismo*, Salamanca 1975.

³⁶*Gaudium et Spes*, n. 19.

un lado, en el enorme efecto purificador que sobre nuestra idea de Dios ha tenido la crítica atea; y, por otro, en la aportación positiva que para su profundización han supuesto las ciencias humanas.

En cualquier caso, nada impide a aquel que cree en la bondad radical de la creación detectar siempre, incluso bajo las formas más agresivas e intolerantes, la presencia de esa "afirmación originaria" en todo esfuerzo o propuesta auténticamente humanos. Siguiendo la pauta genialmente cristiana de san Juan de la Cruz, cabe decir: "*donde hay intolerancia, pon acogida tolerante y ayudará a nacer el germen de tolerancia radical que pugna por brotar en toda actividad humana*"³⁷.

5. De la tolerancia resignada al pluralismo fraternal

Por lo dicho, el lector habrá intuido acaso que, en realidad, estas reflexiones están yendo más allá de lo que normalmente se entiende por tolerancia. Y lo cierto es que, personalmente, la palabra no me gusta: presenta en su estructura misma ese aire de superioridad del que, seguro de sí mismo, consiente, aguanta o "tolera" que los otros piensen o actúen de modo distinto. Desde la etimología a la génesis histórica, la palabra está cargada de una negatividad estrecha y estrechante: *permissio negativa mali*, "permisión negativa del mal", la definió el canonista P. Capello; y A. Michel, que la cita aprobatoriamente, se cree todavía en la obligación de "añadir un ligero correctivo", insistiendo en que "no es sólo un mal cierto, puede ser también un mal *supuesto*, un bien *discutible*, lo que es objeto de tolerancia"³⁸.

³⁷Me refiero, claro está, a aquel consejo: "*y adonde no hay amor, ponga amor, y sacará amor*" (Carta 25, en *Vida y obras completas de San Juan de la Cruz*, Madrid 1964,992).

³⁸*Tolérance*, cit., 1209.

Es verdad que a partir de Locke la palabra fue adquiriendo una connotación positiva, en cuanto se oponía justamente a la intolerancia. Pero la emergencia de nuevos valores y la consecuente evolución de las actitudes, tal como queda analizado, parecen estar pidiendo el abandono de ese talante resignado de mal menor -que ciertamente y por desgracia tiene que revestir en algunos casos-, para apreciar lo que hay de positivo en los caminos plurales por los que la finitud humana intenta acercarse a la plenitud de la verdad.

En este sentido, hablar de *pluralismo* resulta por lo pronto más neutro; y permite además verlo ante todo como esa multitud de esfuerzos conjuntos o conjuntables por los que los hombres y mujeres, cada uno desde su perspectiva peculiar y desde sus posibilidades específicas, intentamos colaborar en la tarea más inequívocamente común y fundamental: la de hacernos más humanos a nosotros y más habitable a nuestro mundo. Por eso: pluralismo fraternal.

Suena, ciertamente, utópico. Y lo es, como he reconocido desde el principio del trabajo. Pero marca una dirección real. Y la perspectiva religiosa, si tiene algún sentido, ha de ser justamente el de cargar de *esperanza* esa dirección. En la esperanza situó justamente Kant la aportación específica de la religión a las grandes cuestiones humanas³⁹, y, a pesar de los tristes motivos que lo abonan en la historia real, nada más injusto que el tópico que hace del monoteísmo fuente ineludible de intolerancia.

La advertencia del tópico debe llamarnos ciertamente a la humildad histórica, que reconoce los abusos cometidos de hecho, tanto más graves cuanto más injustificables; y sobre todo exige una revisión a fondo de hábitos de pensamiento y de actuación cargados en demasiados casos por una pesada herencia de intolerancia. Revisión que debe

³⁹Cf. *Crítica de la razón práctica*, c. II. 5; trad. E. Miñana y Villagrasa / M. García Morente, Salamanca 1994, 155-163.

extenderse incluso a nuestro modo de leer, predicar y sobre todo *orar* la Escritura. Magnífica como memoria de un camino, hemos de reconocer que, junto a intuiciones y expresiones insuperables, la Biblia conserva en muchos pasajes las heridas de un fuerte exclusivismo. Este resulta comprensible en su tiempo como lucha contra la tentación idolátrica, pero ya no es de recibo desde el Dios que ha logrado revelársenos en Jesús de Nazaret.

El Dios de Jesús, en efecto, "*consiste en amar*"⁴⁰ a todos y cada uno de los hombres y mujeres, hasta calificarlos de "*hijos e hijas*" y hacer que "*lo sean de verdad*" (1 Jn 3,1), con especial atención a los más "*pobres y pequeños*". Y un Dios así sólo puede ser creído en autenticidad cuando se lo ve como fuente no ya sólo de tolerancia, sino, mucho más allá, de respeto por la diferencia, de acogida sin condiciones y aún de alegría hasta las últimas consecuencias: "*hay más alegría en el cielo por un pecador que se arrepiente...*" (Lc 15,7.10). La intolerancia, cuando la hay, no vendrá nunca del "*Padre*", sino del "*hermano mayor*" que se cree justo y no tolera la fiesta en honor del "*pródigo*" (Lc 15,25-32).

De hecho, incluso en los casos extremos, la palabra clave cristiana no es la tolerancia sino el amor: no se nos llama a "*tolerar*" sino a "*amar*" a nuestros mismos enemigos. La tolerancia queda así rota y superada por todos los costados: hacia atrás, porque todo intento de acaparación intolerante queda desenmascarado como pecado contra el hermano; y hacia adelante, porque es trascendida en la positividad sin fisuras del amor, que a nadie "*trata como a criado*", sino que hace fiesta e introduce en la casa.

Lo cual, por otra parte, es tan grande y magnífico, que desborda radicalmente cualquier particularismo. De suerte que nunca podemos

⁴⁰Así habría que traducir el "*Ho Theós agápe estin*" de 1 Jn 4,8.16.

considerarlo posesión o trofeo de nuestra confesión religiosa, sino llamada hacia fuera, hacia lo gratuito de la comunión universal a que estamos llamados: hacia un espacio verdaderamente universal donde todo es de todos. De todos, porque viene de Dios, que ha querido ser padre de cada mujer y de cada hombre, sin discriminación de ningún tipo, con la gratuidad absoluta de un amor sin condiciones.