

# Tolerancia e intolerancia en la historia de la teología

---

EVANGELISTA VILANOVA

## I. Introducción

El tema de la tolerancia en teología normalmente debe referirse a la historia. En el origen del problema, vinculado al del pluralismo religioso en el Estado y en la Cristiandad, encontramos acontecimientos de todo orden: persecuciones, injusticias, leyes opresivas contra minorías religiosas, controversias antiguas sobre la represión de la herejía y la unidad de la religión en el Estado. ¿Cómo omitir todos estos datos del pasado? Me parece que los conocimientos históricos sobre estas materias nos resultan todavía imprecisos y fragmentarios. Al margen de algunos personajes célebres, de algunos acontecimientos espectaculares, la documentación de los teólogos y de los mismos historiadores a menudo permanece confusa, si no es errónea. Y no lo afirmo como reproche, sino como constatación. El estado actual de las investigaciones sobre este aspecto de la historia de la teología está menos maduro de lo que se podría creer. Los trabajos eruditos sobre la tolerancia, la mayoría son de orden monográfico: existen buenos estudios sobre figuras de relieve (*Erasmus, Lutero...*), sobre épocas (la clásica obra de *Joseph Leclerc* sobre la historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma), después del Vaticano II sobre la cuestión de la libertad religiosa... Sin duda una investigación histórica sobre la tolerancia que superara el cuadro monográfico podría ofrecer un óptimo servicio a los teólogos contemporáneos. En este breve artículo, ante la imposibilidad de recorrer las sinuosidades, ricas y conflictivas a la vez, de la tole-

rancia, en la historia de la teología cristiana, a lo largo de sus veinte siglos, voy a concretar mi exposición a un breve itinerario y a unos principios que puedan ayudar al lector a darse cuenta de los "límites" de la tolerancia en la teología cristiana, especialmente en la católica.

En el curso de esta historia se han dado en el seno de la Iglesia muchos gestos de intolerancia, así como de tolerancia o permisividad. Un conjunto de condiciones sociopolíticas han justificado un juego de poder, con gran eficacia coercitiva. Al lado de este fenómeno, una energía espiritual ha fortalecido una adhesión liberadora para resistir y abrir nuevos caminos. Se trata del amor disponible. Ya que donde se ejerce un poder, todo queda invalidado si no se acompaña de amor. Muchas decisiones intolerantes en la Iglesia se han invocado a menudo en nombre de la "verdad", referencia ideal a la cohesión del organismo amenazado, última garantía que justifica los medios. Pero, como afirma *Karl Rahner*, *"una proposición verdadera puede pronunciarse prematuramente y sin amor, o ser poco útil para la auténtica vida cristiana de los hombres; puede estar formulada en un horizonte mental que dificulte injustificadamente la obediencia creyente"*<sup>1</sup>. Atendiendo a esta afirmación, queda claro que sólo conjugando las exigencias del poder y las del amor se pueden iluminar los límites de la tolerancia en la Iglesia y abrir una perspectiva liberadora.

## II. Tolerancia y pluralismo

La tolerancia, como el correspondiente pluralismo, ha sido objeto de reflexión en el universo moderno; en el curso de su desarrollo, dirán los teóricos, se ha configurado hasta convertirse en la condición dominante de su libertad y de su justicia, aunque hoy ya no resulta tan incontrovertible ese significado.

---

<sup>1</sup>K. Rahner, *Magisterio eclesiástico*, en *Sacramentum mundi* 4. Barcelona 1973, 369.

Sin embargo, podemos afirmar que en el Occidente cristiano la idea de la tolerancia ha surgido con la libertad religiosa. En nuestro mundo secularizado la idea de tolerancia se exige asimismo, y a menudo de un modo primordial, frente a las diferentes opciones sociales, políticas, culturales. Hay que distinguir una forma debilitada y pasiva de tolerancia, que es la mera resignación frente a lo que es distinto, de una forma más vigorosa, activa y creativa que caracteriza la apertura a la diversidad y hasta al libre reconocimiento. En favor de esta tolerancia activa se puede aducir no sólo el principio práctico (ético-político) de la libertad, sino también el interés teórico por la verdad. Como el conocimiento humano es limitado, la libre acomodación de las diversas opiniones constituye una mayor probabilidad de verdad que la obstinación "*intolerante*" que es como decir dogmática y cerrada a cualquier crítica. Es comprensible que el principio de tolerancia, en la teología católica, sólo haya conseguido un reconocimiento tras largos enfrentamientos espirituales, sociales y políticos. En todo ese proceso, la libertad religiosa ha jugado un papel especial <sup>2</sup>.

Con esta problemática interviene la cuestión del pluralismo<sup>3</sup>, que es considerado como un enriquecimiento y una dimensión de la misma catolicidad. En otras palabras, se podría decir que el pluralismo es la expresión de nuestra incapacidad, como seres finitos, de captar la verdad una e indivisa. De aquí que no se debería pretender imponer absolutamente a los otros el propio patrimonio parcial y el propio trabajo fragmentario, ya que se cometería aquel mismo pecado original intelectual del que habla tanto *san Agustín*.

---

<sup>2</sup>Recomiendo, para el tema de la libertad religiosa, D. Gonet, *La liberté religieuse au Vatican II. La contribution de John Courtney Murray*. París 1994.

<sup>3</sup>Una visión global del tema puede encontrarse en Cl. Geffré, *Diversidad de teologías y unidad de fe*, en B. Lauret y Fr. Refoulé (disc.), *Iniciación a la práctica de la teología*, I. Madrid 1984, pp. 123-147, con una selecta bibliografía sobre el pluralismo; Instituto Superior de Pastoral, *Pluralismo y comunión en la Iglesia*. Estella (Navarra), 1994.

Sin duda, la vida de la Iglesia llega a tocar profundidades místicas; la verdad de la fe no viene de nosotros. Pero la vida de la Iglesia peregrina se manifiesta substancialmente en el hecho de que los creyentes vamos penetrando el significado de nuestra fe. Eso se da, para ser conformes a la dignidad del hombre y a las condiciones del descubrimiento de la verdad, cuando se actúa a través de la confrontación de los diversos argumentos. Se trata, en consecuencia, de dar a esta confrontación su dignidad y su forma específica. Concretamente esto significa:

- 1) la necesidad de una nueva (antigua, pero olvidada) concepción de la naturaleza de la unidad
- 2) la capacidad de descubrir el significado positivo y creativo de los conflictos en la Iglesia
- 3) la necesidad de elaborar un nuevo estilo en el sostener, confrontar y definir los contrastes y las oposiciones, sea respecto a los criterios de valoración, sea respecto a las condiciones inherentes a la definición y resolución del conflicto.

Especialmente, en lugar de las consideraciones moralísticas del conflicto, deberíamos proponer una nueva ética y ontología de los conflictos. Esto podría resumirse brevemente en la tesis siguiente: *donde hay vida, están presentes tensiones y oposiciones. La vida existe sólo en oposición*. En los años veinte, Romano Guardini desarrolló la propia filosofía de la vida como "*filosofía de la oposición*". Lamentablemente, este libro no tuvo mucho eco y pronto se olvidó, porque se adaptaba poco a la fisonomía teológica de una Iglesia monolítica fundada en la obediencia. Actualmente, el tema aparece de nuevo en una perspectiva sociológica atenta a la naturaleza del conflicto. A partir del antiguo aforismo según el cual el conflicto es padre de todo, se busca, en este ámbito, presentar el significado positivo del conflicto y de la oposición. El conflicto resulta ser el motor propulsor del desarrollo en el proceso de transformación social. No es primariamente un fenómeno de vergonzosa debilidad en el terreno de la moralidad

-que también lo puede ser-, sino una fuerza creadora y un instrumento útil para el mejoramiento en nuestro camino de búsqueda.

El pluralismo es una manera decorosa, pero a veces muy frágil, de admitir este hecho complejo y ambiguo. Demasiadas formas del pluralismo teológico occidental son historicistas, pero ahistóricas, y a la vez curiosamente ateológicas en sus visiones, por lo que resultan incapaces de admitir la inquietante realidad de un universo mental *policéntrico*. Para que haya un genuino pluralismo es preciso pagar un precio, que muchos pluralistas en definitiva no estaban dispuestos a pagar y todavía no son capaces tan siquiera de ver. Lo que ocurre es que no hubo ni hay un sólo centro, sino muchos centros. Y los conflictos de interpretación sobre cómo entender la historia de la teología resultarán muchas veces no ser otra cosa que negativas, obtusas o sutiles, a encarar el hecho *fascinans et tremendum* de nuestro conjunto policéntrico. Los otros han de ser genuinamente otros para nosotros, no meras proyecciones de nuestros temores y deseos. Los otros no son marginales a nuestros centros, sino centros ellos mismos por su propio derecho. Sus conflictos y sus autodenominaciones liberadoras exigen seria atención por parte de nuestro centro y en sus propios términos.

Si no queremos que sobrevenga al mundo carente de un centro una mera anarquía, habremos de aceptar el policentrismo de nuestra situación eclesial. Pero ¿cómo? Cada uno de nosotros habrá de aceptarlo desde el lugar en que está. Ese "*lugar*" ha exigido y nos exigirá con seguridad que intentemos escuchar a los otros en cuanto que son diferentes, en cuanto que llegan a nosotros para enseñarnos nuevos modos de leer tanto el evangelio como la situación. Los católicos somos dichosos por formar parte de una tradición vieja ya de dos mil años que fue profundamente pluralista desde sus comienzos (hay cuatro evangelios, no uno sólo) para todos aquellos que no estén ciegos a causa de una visión monolítica. Somos dichosos por vivir en una Iglesia que está en trance de perder su carácter eurocéntrico, que lucha por hacerse policéntrica, verdaderamente universal. Dichosos también

por vivir en una época en que las demás grandes tradiciones religiosas -las restantes iglesias cristianas, las tradiciones judías, una tradición islámica que se revitaliza, el budismo profundo y policéntrico, las tradiciones hindú, neoconfuciana y taoísta- junto con todas las grandes tradiciones indígenas de todo el mundo, ya pueden ser escuchadas y están en condiciones de enseñarnos muchas cosas desde su genuina alteridad, con tal de que nosotros estemos dispuestos a ello.

### III. El cristianismo neotestamentario

Oponiéndose a la rígida e intolerante ley antigua, en el Nuevo Testamento aparecen numerosos datos favorables a la libertad religiosa, a cierta tolerancia en el mismo aspecto doctrinal. *San Pablo* acentúa el contraste entre la esclavitud de la ley y la libertad de los hijos de Dios (*Rom. 8,21*); se comprende el sentido de su lucha contra los judaizantes (*Gal. 5,1*). Si el Nuevo Testamento no responde a todos los problemas que se plantearán los cismas y herejías del futuro, no obstante contiene preciosas indicaciones a las que los controversistas tendrán que atender. Con la ley nueva, la religión se interioriza y el respeto a la conciencia personal, hasta cuando se desvía, preocupa a *san Pablo*. Con la ley de gracia, el nuevo pueblo de Dios se desvincula de los cuadros políticos antiguos para constituirse, frente a los poderes terrestres, en comunidad religiosa autónoma que sólo dispone de medios espirituales. Bajo la ley nueva, las conquistas de la fe se realizan en la libertad personal por el único medio de la palabra de Dios: la verdad conserva su intransigencia, y, cabe decirlo, su intolerancia -los que han visto y oído a Cristo no pueden dudar un instante de la certeza de su mensaje-; pero a ejemplo de Cristo, "*dulce y humilde de corazón*", no se pueden olvidar, frente a la debilidad humana, los deberes del amor. No obstante, cierta intransigencia aparece sobre todo en las epístolas de *Juan*, en que encontramos ya un cisma en el interior de su comunidad y posturas secesionistas que posiblemente conectaron

con los grupos heterodoxos del siglo II: gnósticos, docetas, cerintinianos y montanistas, cuyas ideas podían haber derivado de la tradición juánica que se filtrará a través de la óptica secesionista. De ahí el tono de refutación -poco ecuménico, en nuestro lenguaje-, de *Juan* en las áreas de la cristología, ética, escatología y pneumatología <sup>4</sup>.

Todos estos datos neotestamentarios fueron bien recogidos por las comunidades cristianas en los tiempos de persecución; en cambio, pierden su vigor en época de prosperidad, en que la influencia de la política del Antiguo Testamento se hace sentir de nuevo. La comodidad de la teocracia seduce a los dirigentes; con el poder eclesiástico de los emperadores reaparecen las penas temporales para los delitos de orden espiritual o doctrinal. Así, en el curso de los siglos, continúa ejerciéndose, según tiempos y circunstancias, la influencia alternante de la antigua y de la nueva ley, de la intolerancia y de la tolerancia.

#### **IV. La época patristica**

##### *a) El período preniceno*

El deseo de profundizar y sistematizar los datos de la revelación pareció en seguida en el denominado "*gnosticismo*"; había tomado consistencia en numerosos grupos, en general de carácter muy distinto entre ellos <sup>5</sup>. Renunciando a una radiografía completa de la situación, sí que la sistematización de *Valentín*, *Basíledes* y *Marción* merecerían una atención especial.

---

<sup>4</sup>Cf. R. E. Brown, *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*. Salamanca 1983, pp. 89-136.

<sup>5</sup>Una asequible información sobre los estudios alrededor del gnosticismo lo ofrece E. Pagels. *Los evangelios gnósticos*. Barcelona, 1990.

Según el *P. Orbe*<sup>6</sup> en cuanto a las tradiciones valentinianas, de base literaria comúnmente sobria (para el siglo II), no conviene llamarse a engaño. Traducido el mito a formas conceptuales hoy accesibles, ofrece en ocasiones un material excepcionalmente denso: casi siempre, sin salir de la más pura teología.

Los valentinianos poseen el don de la sobriedad. Concisos, creadores de un lenguaje técnico tempranamente maduro, resumen de multitud de conceptos. El desarrollo del mito sigue paralelo al de la Economía compendiada con él. A la presentación del término junta, en forma siempre implícita, sus relaciones (conceptuales) con los que le anteceden y siguen. Sólo el análisis paciente descubre la polivalencia de sus vocablos, así como la apretada uniforme densidad y hondura que preside su aparición en el sistema global. El mito desarrollado por *Tolomeo* esconde una verdadera "*Summa*", compendio de todos los dogmas, sistemáticamente presentados.

A la concepción unitaria de los heterodoxos valentinianos, respondieron los eclesiásticos, por reacción, con otra también unitaria. La segunda mitad del s. II asiste al duelo dogmáticamente más fuerte de la historia de la Iglesia. Dos teologías nacían y pugnaban por adueñarse del campo, reclamando para sí las fuentes reveladas y la clave de su interpretación. Encuentro global, en todos los frentes: trinitario, sobre el cosmos, antropológico, sobre Cristo. A diferencia de los errores (arriano, nestoriano, monofisita...) del s.IV y siguientes, limitados a puntos muy concretos, la teología del s.II presentaba batalla en todas sus líneas, sin distinciones de partes. Y el enfrentamiento no era tolerante. Lo muestra el hecho de que los heresiólogos antiguos trataban a los herejes como herejes, con muy poca simpatía para sus enseñanzas que no se adaptaban a la *regula fidei*<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup>A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*. Roma-Salamanca 1988.

<sup>7</sup>Aunque posterior -ya que vive en el siglo IV- ilustra bien esta afirmación Epifanio de Salamina. Cf. A. Pourkier, *L'hérésiologie chez Epiphane de Salamine*, Paris 1992.

Un ejemplo. *La pseudo-gnosis desenmascarada y refutada* es el título de la obra en cinco libros (escrita hacia el 180-185) en que Ireneo refuta el gnosticismo. Llamada tradicionalmente *Contra las herejías* (*Adversus haereses*), nos ha llegado sólo en traducciones, latina y armenia. El primer interés de la obra es conservar los documentos gnósticos auténticos, citados escrupulosamente. Gracias a ella poseemos preciosas informaciones sobre diferentes sistemas gnósticos. Lo esencial de la refutación no consiste en definir la herejía<sup>8</sup>, sino en precisar la naturaleza y el contenido de la verdadera tradición cristiana. Para Ireneo, la tradición viene de los apóstoles, pero no es una tradición secreta, como para los gnósticos<sup>9</sup>. Se conserva en las distintas Iglesias, gracias a la sucesión legítima de los obispos que los apóstoles escogieron para enseñar. Así conservada, dicha tradición es en todas partes única e idéntica, fundamentada en la "regla de la verdad"<sup>10</sup>.

Contra las especulaciones gnósticas, que afectaban a los mismos fundamentos de la fe, Ireneo insiste en la *simple fe*. La fe viene determinada objetivamente por la *regula fidei* o *regula veritatis*, es decir, por las verdades fundamentales del cristianismo propuestas por la Iglesia y recitadas en forma de símbolo o confesión de fe. Cf. el texto *Adv. haer.*I,10,ls.

---

<sup>8</sup>Cf. A. Benoit, *Irénee et l'hérésie. Les conceptions hérésiologiques de l'évêque de Lyon*, en *Ecclesia orans. Mélanges A. G. Hamman*, y "Augustinianum" 20 (1980) 55-67; cf. también Josep Rius-Camps, *L'esdevenir de la teologia i del mètode teològic en els primers autors de llengua grega*, en *El método en teología*, Valencia 1980, p. 72-92.

<sup>9</sup>M. Joujon, *La tradition apostolique chez saint Irénée*, "Année canonique" 23 (1979) 193-202; R. Winling, *Le Christ-Didascale et les didascales gnostiques et chrétiens d'après l'oeuvre d'Irénee*, "Revue de sciences religieuses" 57 (1983) 261-272.

<sup>10</sup>Véase E. Lanne, *La Règle de la vérité. Aux sources d'une expression de saint Irénée*, en *Lex orandi, lex credendi*, Roma 1980, p. 57-70; V. Grossi, *Regula veritatis e narratio batesimale in sant'Ireneo*, "Augustinianum" 12 (1972) 437-463; id., *San Ireneo: la función de la regula veritatis en la búsqueda de Dios*, en *La Trinidad en la tradición prenicena*, Salamanca 1973, p. 109-139; J. Fantino, *La théologie d'Irénee*, París 1994.

Los criterios de la verdadera gnosis son los criterios de la interpretación de la Escritura (cf. el texto *Adv. haer.* II, 27, 1). Así, los lugares oscuros se tienen que explicar por los más claros y las afirmaciones particulares se tienen que ilustrar por la doctrina general.

El último criterio es la *parádoxis*, es decir, el magisterio viviente de la Iglesia, que guarda la doctrina de los Apóstoles y la predica en las Iglesias. Esa *parádoxis* es auténtica a causa de la sucesión de los apóstoles y a causa del carisma del Espíritu Santo presente en la Iglesia. En este sentido, *Ireneo* concede a la Iglesia romana una autoridad especial a causa de su *potiorem principalitatem*: cf. *Adv. haer.* III, 3,2, es decir, por su mayor fuerza de origen apostólico.

El fruto de la verdadera gnosis es el hombre espiritual que, movido por el Espíritu Santo, comprende el verdadero sentido y la profunda unidad de la doctrina de la fe. Dicho hombre conoce la Sagrada Escritura y sabe hallar en ella el sentido de la economía de la salvación. Sobre todo conoce la función de la caridad que supera los demás carismas. Así no les resulta difícil rechazar la herejía, como por con naturalidad<sup>11</sup>.

#### b) *Después del Concilio de Nicea (325)*

Después de la paz religiosa, a partir del edicto de Milán del año 313, la Iglesia adquirió conciencia de su importancia. Inmediatamente aparecieron tensiones en su seno, unas como secuelas de la gran persecución de *Diocleciano*, otras, consecutivas a su nueva condición jurídica y a la libertad recuperada. Un concilio, convocado por el emperador *Constantino* para resolver algunas de esas diferencias, se reunió en *Nicea*, pequeña ciudad próxima a la futura *Constantinopla*, en 325. Las Iglesias de Oriente, y luego todas las del imperio, se

---

<sup>11</sup>Cf. J.M. Arroniz, *Homo spiritualis en la teología de S. Ireneo*, Vitoria 1966, y también A. Orbe, *El hombre ideal en la teología de S. Ireneo*, "Gregorianum" 43 (1962) 449-491.

preguntaron sobre la ortodoxia de su fe en el Verbo de Dios. Paralelamente a esta confrontación doctrinal, numerosos cristianos contestaron su modo de inserción en la sociedad: la huida al desierto, fenómeno al principio marginal, se amplificó rápidamente, fue aceptado por el conjunto de la Iglesia y suscitó violentos enfrentamientos. Por otra parte, fue también la época en que, en medio de tan intensa efervescencia, aparecieron los doctores de la fe y los maestros espirituales más ilustres de la Iglesia: *Atanasio, Hilario, Basilio de Cesarea, Gregorio de Nacianzo, Ambrosio de Milán, Juan Crisóstomo, Agustín, Martín, Antonio*, entre muchos más.

En este momento se hace sentir la necesidad propia de cuerpos firmemente establecidos. Mediante las generalizaciones que ofrece la teología oficial, se pretende oponerse a los cambios continuos que tienen lugar en el ámbito en que actúa el cristianismo imperante. Al mismo tiempo, la fijeza de la doctrina ortodoxa da seguridad a los miembros de la Iglesia, ya que en todo momento son poseedores de los puntos de referencia de esta vida y de la del más allá. Ello no significa en modo alguno que la doctrina oficial no varíe con el paso del tiempo: sencillamente, se dice retóricamente que permanece inmutable <sup>12</sup>.

Los textos de la época patristica son un verdadero arsenal donde los investigadores encuentran argumentos para sostener las tesis más opuestas. La razón se debe buscar en la diversidad de situaciones políticas que conoció la Iglesia, desde los orígenes al siglo V. En favor de la libertad de conciencia, se pueden utilizar muchos testimonios: las declaraciones de los apologetas, y de *san Hilario* sobre la libertad de

---

<sup>12</sup>Sobre el dogmatismo como perversión del discurso creyente, cf. J. Nolte, *Dogma in Geschichte. Versuch einer Kritik des Dogmatismus in der Glaubendarstellung*, Friburgo-Basilea-Viena 1971. Sobre la cuestión de la ideología, vale la pena advertir, siguiendo a M. Montuclard, *Orthodoxies. Esquisses sur le discours idéologique et sur le croire chrétien*. Paris 1977, p. 52-53, que la ortodoxia se puede interpretar en términos de acción social y en términos de lenguaje. En el primer sentido la ortodoxia impone una determinada manera de comprender las palabras, las frases y el discurso.

la fe, y la incompatibilidad de la obligación con una religión sincera; los textos de *Agustín* (primera manera) sobre el modo de tratar con los maniqueos y donatistas; los textos de *Cipriano* y *Orígenes* sobre la interpretación espiritual de las penas de la Antigua Ley; la reprobación casi unánime de la pena de muerte aplicada a los heréticos...

Pero los textos y los ejemplos de la antigüedad cristiana ofrecen también argumentos a los defensores de la intolerancia, hasta corporal. Se justificará la pretensión del Estado a intervenir en las disputas religiosas y de establecer por la fuerza la unidad de la fe. Se invocará la legislación antigua, casi inaplicable en su tiempo, para someter a los herejes a la pena capital. Los textos de *Firmicus*, *Maternus*, *Optato*, y del mismo *Agustín* sugieren que todavía se pueden utilizar a la letra las leyes penales del Antiguo Testamento contra los blasfemos e idólatras. La evolución de *Agustín* ante los métodos coercitivos servirá de argumento contra la libertad del error; se invocará para justificar la persecución. Se inspirarán también en el obispo de Hipona para utilizar el mismo Evangelio en favor de la violencia; recordemos su exégesis del "*compelle intrare*", su interpretación restrictiva de la parábola del trigo y la cizaña. En fin, aún manteniendo el principio evangélico y paulino "*la Iglesia no tiene armas carnales, sólo espirituales*", se referirán a *san León* y a *san Isidoro* para hacer del príncipe el brazo secular, el auxiliar de la Iglesia, no sólo para la administración temporal del Estado cristiano, sino también para el castigo de la herejía.

Todos estos textos, todas estas declaraciones, serán a menudo utilizadas sin crítica, sin referencia al contexto de tiempo y de circunstancias, en detrimento de su sentido y sobre todo de su alcance real. Se omitirá asimismo, siempre faltos de perspectiva histórica, relacionar dichos textos con los datos neotestamentarios, para examinar en qué medida permanecen fieles al ideal evangélico.

## V. La cristiandad medieval

El mundo cristiano medieval, aunque dividido en naciones, conservaba para lo esencial la estructura sociológica de la cristiandad<sup>13</sup>. La unidad de fe permanecía la regla universal; siempre era considerada como el elemento más sólido de la unidad del Estado. Sin duda, en todos los reinos y principados, los móviles de la política buscaban una independencia creciente frente a Roma y a la Iglesia en general. No se quería, sin embargo, disociar el mundo del Estado del de la religión. Es por esta razón por la que, en la Europa de entonces, la cuestión de la tolerancia, con la multiplicación de Iglesias y sectas (piénsese en los movimientos espirituales medievales) planteaba un grave problema.

Rigurosa con los herejes, destructores de la fe, la Edad Media instauró consignas severas. Para empezar, los príncipes actuaban contra los disidentes. No obstante, los datos medievales no se orientan en un único sentido: el de la intolerancia más antigua. En realidad su influencia será más compleja de lo que aparece a primera vista: la actitud de *san Bernardo* en la condena de *Abelardo* es bien significativa. Por otra parte, la estabilidad de la cristiandad lleva a algunos teólogos a asimilar los cristianos herejes a los paganos; tendrán su ignorancia por involuntaria y les aplicarán reglas más liberales, como las señaladas por santo *Tomás* respecto a los judíos e infieles. Así aprenderán a utilizar las disputas escolásticas sobre los casos de conciencia errónea. Entrarán en un proceso de interiorización de la conciencia moral en que se había comprometido tímidamente la escuela tomista; más adelante sacarán las consecuencias prácticas para tratar con más indulgencia a los herejes de buena fe.

---

<sup>13</sup>Cf. AA.VV., *La chrétienté en débat. Histoire, formes et problèmes actuels*. Paris 1984.

Es verdad que aparece la Inquisición (1232) como tribunal que perseguía judíos y herejes, tema que debería contextualizarse<sup>14</sup>. Su actuación supone la transformación de la verdad revelada en una casi evidencia, que explica la misma cristiandad como régimen socio-cultural en que todo tiene lugar por la opción cristiana. El tema es expresión de una intransigencia con dimensión política.

Al lado de la intolerante inquisición, la Edad Media ofrece diálogos de alto nivel entre representantes del judaísmo, cristianismo e islamismo. La península ibérica, junto con Sicilia, fue uno de los exponentes europeos más impresionantes de lo que se llamó "*el reino de los tres anillos*" (F. Heer). La convivencia entre los hombres de las tres religiones del Libro fue ejercida por *Ramón Llull* y *Ramón Martí*, por ejemplo, hasta el extremo de que determinará, al menos parcialmente, toda su obra; sin duda la mencionada convivencia explica el éxito que tuvo entonces la teología de controversia.

## VI. La actitud de los humanistas cristianos

Desde la mitad del siglo XV, el irenismo humanista de *Nicolás de Cusa*, futuro cardenal, nos hace entrar en un nuevo clima religioso muy diferente de aquel en que se movieron *Bernardo*, *Tomás de Aquino* o *Ramón Llull*. En la historia de la tolerancia, a principios de los tiempos modernos, los humanistas, desde el origen, aparecen como precursores: así *Erasmus*, en 1526, entrevé la idea de una tolerancia de las sectas protestantes ya presentes en el escenario europeo. *Tomás Moro* imagina, en el reino pagano de *Utopía*, la libertad de las religiones. La tradición humanista, de todos modos, no es incondicionalmente favorable al pluralismo religioso. Es "*irenista*", no para que

---

<sup>14</sup>Cf., entre la amplia bibliografía, H. Maisonnewe, *Etudes sur les origines de l'Inquisition*. Paris 1960.

cada cual se abandone a su religión personal, sino para estimular, en el plan confesional, a sinceros intentos de reconciliación. En cierto modo, sus representantes se sitúan como continuadores de la cristiandad. Sin duda, rechazan el uso de la fuerza al servicio de un ideal espiritual; se muestran hostiles a los métodos de la inquisición; pero la unidad religiosa de los cristianos les parece tan necesaria que recomiendan toda clase de esfuerzos para mantenerla o restaurarla. En este aspecto, su postura resulta opuesta al espíritu de la reforma. Los fundadores del protestantismo -*Lutero, Zwinglio, Calvino*- no dudaban, parece, ante la perspectiva de una ruptura con la cristiandad tradicional. Sus discípulos más fervientes veían en esta escisión brutal el único remedio, el remedio heroico, a los abusos acumulados por los siglos en la Iglesia romana. Esta actitud es difícilmente conciliable con la de los humanistas cristianos. Se encuentra en ellos, y en Erasmo el primero, críticas duras a las instituciones eclesiásticas, expresiones inquietantes en materia doctrinal. Por este motivo, muchos lo han juzgado próximo a la Reforma. En realidad, sin embargo, un abismo les separa de los auténticos reformadores. Es que permanecen, no obstante sus audacias, hombres de cristiandad. Sin duda, excelentes humanistas fueron seducidos y conquistados por la predicación luterana. Pero se observará en muchos de ellos, en *Melanchton* especialmente, como una nostalgia de la unidad. Ante la radicalidad de ciertas confesiones protestantes, el ala derecha de la Reforma representará la tendencia favorable a los "*coloquios*" y a los intentos de reconciliación.

El humanismo cristiano tuvo un gran papel en las controversias religiosas de la primera mitad del siglo. Sus principales adeptos, en Francia y Alemania, constituyeron, entre los católicos intransigentes y los protestantes irreducibles, una especie de "*tercer partido*". Fieles al espíritu de *Erasmo*, trabajaron para restablecer la unidad cristiana.

## VII. Reforma y Contrarreforma

En 1520, el papa *León X*, con la bula *Exurge Domine*, condena 35 proposiciones de *Lutero*; el 8 de mayo del mismo año, el emperador *Carlos V* proclama un edicto "*contra un número de escritos... impudicos, sospechosos, denunciados, publicados por el herético notorio y obstinado*". Sigue la excomunión de *Lutero*. El resurgimiento del catolicismo ante los reformistas tiene lugar en el concilio de Trento (1545-1563), cuyas medidas disciplinarias eran muy poco ecuménicas. Se reorganizó la inquisición, puesta bajo la dirección única y permanente de un organismo pontificio: *el Santo Oficio*, con una orientación severa; proliferan los índices de libros prohibidos... Cada país conoce su historia, con alternancias no siempre comprensibles: así, en Francia se propone la tolerancia del culto calvinista en nombre del interés nacional; se llega a hablar de una "*tolerancia eclesiástica*" que mantendría el principio de una cierta unidad religiosa del Estado, el cual sólo pediría la adhesión a ciertos "*artículos fundamentales*". La posición de los teólogos no es unánime. Los iniciadores de la Reforma adoptan una división religiosa que se expresará más tarde en la máxima "*cujus regio, ejus religio*". Las guerras de religión protagonizadas por la Europa central manifiestan el espíritu bélico e intolerante; también en otros países no divididos por la Reforma, como España, subsiste el rigor de las prácticas medievales, con finalidades sin duda políticas. La argumentación en favor o en contra de la tolerancia, con recursos a la Biblia y a los principios tomistas, ha sido bien estudiada por *Joseph Leclerc*<sup>15</sup>. Por otro lado, el espiritualismo místico y algunas sectas se pusieron abiertamente a favor de la libertad religiosa del individuo, refiriéndose para ello al Espíritu Santo, que prohíbe cualquier esclavitud, aunque sea la de una Iglesia institucional en el ámbito religioso.

---

<sup>15</sup>*Histoire de la tolérance au siècle de la Reforme*. 2 vol. Paris 1955.

### **VIII. Tolerancia, Ilustración, Iglesia**

Mientras que las dos ideas de la reconciliación pacífica y del individualismo religioso no conseguían un éxito duradero, en la segunda mitad del siglo XVI el problema se deslizó del terreno religioso al "secularizado". Y en lugar de los argumentos teológicos entran las consideraciones políticas y de derecho natural, y a veces también las económicas; el fracaso en las conversaciones para la reconciliación cede a los esfuerzos por la tolerancia de los que pertenecen a otras confesiones. Partiendo de Francia, donde la preservación de la unidad nacional se consideró más importante que el restablecimiento de la unidad religiosa, se impuso la tolerancia civil (la tolerancia cívica) que distinguía claramente los fines del Estado y los de la religión, en contra de la regla tradicional de "*una fe, una ley, un rey*".

Con la idea de la neutralidad confesional, y más tarde religiosa, del Estado, se elabora la experiencia sangrienta de las guerras civiles de tipo confesional, que en Europa se cerraron con acuerdos pactados, así como la relativa autonomía del Estado e Iglesia o Religión, y se reconoce a la vez el pluralismo confesional como una necesidad para la supervivencia política y aun física. De todos modos los numerosos edictos de tolerancia, que siguieron a la paz religiosa de *Augsburgo* (1555) y al edicto de *Nantes* (1598), sólo se promulgaron a pesar de muchas resistencias; *Brandeburgo-Prusia* representó una excepción durante mucho tiempo. Llegada la ocasión se revocaron los edictos, como en Francia (1685), o ya desde el comienzo no se aplicaron a todos, como sucedió en Gran Bretaña, donde los católicos continuaron siendo ciudadanos de segunda clase hasta el siglo XIX.

Que al final se impusiera la libertad religiosa y pudieran superarse los restos de la interconexión medieval del Estado e Iglesia, se lo deben Europa y Norteamérica en parte a motivos económicos, porque la intolerancia ponía en peligro el libre desarrollo de la industria y del comercio. Pero en la victoria final del principio de la tolerancia

religiosa jugó un papel importante la *Ilustración* europea. Inspirándose en la idea de la razón y libertad universales de los hombres, pensadores como *Grocio, Spinoza, Milton, Locke, Voltaire, Lessing (Natán el Sabio)* y más tarde también *Schiller (Don Carlos)*, se alzaron contra los restos de intolerancia dogmática y política de las grandes Iglesias y de los Estados vinculados a las mismas, reclamando para la libertad de religión la categoría fundamental del derecho personal a la libertad. Pero incluso los ilustrados excluyen por lo general de la tolerancia a los ateos e incrédulos, aunque -como hace *Locke*- ello se debe no a razones religiosas sino políticas, en el sentido de que quien no cree en Dios no puede hacer ningún juramento válido. Ahora bien, el juramento y los pactos constituían los lazos de la sociedad.

Al final del siglo XVIII la ruidosa revolución francesa complicó la situación. La recepción eclesial de la revolución fue desigual<sup>16</sup>, pero al fin *Pío VI* (1791) toma postura en contra. Los horrores vividos, especialmente contra la autoridad civil y eclesiástica, decidieron adoptar medidas rígidas para su recuperación<sup>17</sup>. Fueron medidas de condena<sup>18</sup>, en contra de toda clase de libertad causante del desorden vivido. De ahí la sorpresa: que las grandes Iglesias -la católica de modo especial- reconocieran, después que lo hicieran la teoría y la praxis políticas, el rango fundamental de la tolerancia religiosa de cara a la libertad y dignidad humanas, aunque fundamentándola después -como hace el Vaticano II- en la revelación divina [declaración sobre la

---

<sup>16</sup>Cf. D. Memozzi, *Letture politiche di Gesù. Dall'ancien régime alla rivoluzione*. Brescia 1971.

<sup>17</sup>Cf. Y. Congar, *L'ecclésiologie de la révolution française au Concile Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, en "L'ecclésiologie au XIX. siècle", Paris 1960.

<sup>18</sup>Cf. G. Alberigo, *Des bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo (1830-1980)*, en "Cristianesimo nella storia" II/2 (1981) 487-521, donde se expone que, en el contexto histórico de la Restauración, Gregorio XVI escoge (1830) el camino de la condenación. El magisterio se expresa según el modelo escolástico de la sociedad burguesa. El "magisterio ordinario" adquiere en Pío IX una autoridad antes desconocida. Esta línea culmina en el Vaticano I y, después, en la *Humani generis* de Pío XII (1950).

libertad religiosa, *Dignitatis humanae*<sup>19</sup>]. Con el conocimiento de la pluralidad cultural y teológica con que históricamente ha sido acogida la palabra de Dios, los textos de la Iglesia universal hablarán hoy de tolerancia no sólo frente a otras religiones y confesiones sino también frente a las tradiciones y opciones históricas dentro de ella misma, sin que por ello tenga que peligrar la unidad y verdad fundamentales; una Iglesia en buena medida todavía monocentrista tendrá que transformarse en una Iglesia social y culturalmente policéntrica.

## **IX. Conclusiones para los años de postconcilio**

Terminado, hace treinta años, el concilio Vaticano II, han sido numerosas las contestaciones y disonancias respecto al magisterio jerárquico, y también las condenas de tesis y acciones arriesgadas, propuestas por teólogos y moralistas, que no coincidían con las directrices de la Congregación para la doctrina de la fe. El mismo *Juan Pablo II* habló del disonancia como falta de comunión en su encíclica *Veritatis Splendor*.

Ello nos lleva a buscar unos criterios actuales sobre lo tolerable e intolerable en la Iglesia: diálogo necesario (aunque no siempre suficiente), evitar generalizaciones, tratar a los fieles como adultos, a partir de un núcleo central abrir caminos al pluralismo...

### a) La pasión de la unidad

Este sueño deriva de una esperanza muy radical: el pecado es, como el hombre, mortal. Pertenece a la historia. Los escritos antiguos llevan el signo de los cismas; predicán sobre todo la disciplina. Y poco a

---

<sup>19</sup>Cf., entre la numerosa bibliografía sobre el tema, AA.VV. *Ensayos sobre la libertad religiosa*. Barcelona 1967.

poco las esperanzas se refieren a la Iglesia de los proyectos, pensando en aquel tiempo en que van a desaparecer las disputas doctrinales, pero se mantiene siempre este carácter tristemente ambiguo del hombre. En el reino de Dios la unidad ocupa un lugar central; el mal es la división, la ruptura el pecado. Comienza en el Edén por el consejo de la serpiente; más tarde, la Babel humana resumirá el gran desastre de la historia: y en su seno fermentan las voluntades y las palabras discordantes de los hombres.

b) el porqué de la intolerancia y de la exclusión

La Iglesia pretende anunciar la verdad, no las verdades. Quien no la acepta no puede integrarse en ella: este es el dilema. Ella no quiere disolver su identidad en la discordia. La lógica eclesíástica opta por este camino. Fuerte en esta postura, se ha arrogado el derecho de acoger y de rechazar. Está tan convencida de la oportunidad de este derecho que ha hecho de la exclusión una práctica institucional (el caso Lefevre, en el postconcilio), con diversas sanciones que alejan al cristiano de su comunidad, y en la pasada historia han llegado a veces a la misma muerte del contestatario.

c) Las razones de un cambio

Tenemos otras concepciones del Reino. Nuestra pasión por la unidad ha cambiado de naturaleza; a la simplicidad expuesta, se opone una utopía paradójica: la unidad a la que aspiramos no quiere ser pagada con la exclusión de otros. La exclusión nos resulta intolerable.

Excluyendo, no se protege la verdad: se la corrompe. Esta audacia no es ciertamente nueva. Una tradición esencial de la Iglesia, surgida del mismo Cristo, predica una humanidad sin excluidos. La teología cristiana ha yuxtapuesto el juicio y la promesa del perdón universal;

la selección definitiva y la esperanza dulce de un rescate progresivo del pecador <sup>20</sup>.

Esta concepción, presente en nuestra Iglesia, de encontrar la unidad tolerable con materiales imperfectos puede ser imputada al menos a dos causas: la debilitación del dogma y el carácter progresivamente más mundial y menos romano del cristianismo.

d) La debilitación dogmática

Tiene sus motivos que no conviene enumerar aquí. Digamos sólo que desde hace dos siglos, la fe, ya sin interlocutor digno de ella, está incómoda con la razón. Recibió el choque de las ideas de la Ilustración, y después vivió las críticas de los maestros de la sospecha; la ciencia y la tecnología se presentan triunfantes. La racionalidad toma subrepticamente los papeles antiguos propios de Dios. La razón ha relativizado así la fe.

Pero el dogmatismo quizá ha quedado más desprestigiado a partir de las experiencias totalitarias que nuestro mundo ha experimentado hace medio siglo. La inquisición puede siempre renacer, dentro o fuera del cristianismo: fundamentalismos seculares o religiosos impiden reconocer su hermano en la fe. El retroceso dogmático no traduce una debilidad de la fe, sino un desplazamiento de su campo hacia las fuentes de lo humano: el amor.

e) La diseminación evangélica

La diseminación del cristianismo en todas las regiones del mundo conduce a la Iglesia a reconocer en sus fieles una más grande autonomía en sus creencias y en sus ritos, al menos teóricamente. El carácter pluralista de la humanidad, la multiplicidad de culturas no aparecen ya

---

<sup>20</sup>Cf. las matizadas observaciones de Jean Elluin, *Quel enfer?* Paris 1994.

como pruebas de incoherencia ("*verdad aquí, mentira allí*"). Al contrario, revelan la maravillosa riqueza de la humanidad, sus energías creadoras. Estas diferencias no se deben reducir; conviene protegerlas: son un tesoro. Cabe defenderlas contra la normalización desastrosa que les inflige la ideología de los pueblos fuertes. La Iglesia misionera no puede ignorar cincuenta años de etnología; ha aprendido a respetar costumbres y a no someterlas a un modelo dominador.

Somos invitados a ver menos lo que nos separa y más lo que nos une, según la palabra de *Juan XXIII*. Ciertamente: el acto de creer ha dejado de ser simple; supone un acto crítico. La fe no es más un simple "*depósito*" que se recibe y se transmite sin inquietud. Ella corre pareja con las variaciones de la aventura humana, pasa por el riesgo, el fuego, la duda, la negación...

La praxis vale más que la doctrina. Imperiosa caridad, sin la cual la fe es un címbalo que resuena. La Iglesia se "*reconoce*" no siempre en los lugares que eran suyos, sino allí donde actúa la caridad. Confiesa que está en los "*márgenes*" de la sociedad, y no sólo en las catedrales.

En fin, la historia le ha enseñado a mirar su fe no sólo en la historia, sino en la vertical del tiempo: ha descubierto que su unidad está hecha de una sucesión de sueños discordantes, y lo que denomina tradición es una cadena perpetuamente renovada. Su continuidad está hecha de variaciones; el núcleo evangélico no se encuentra nunca en estado puro: lo percibe a través del prisma cambiante de sus interpretaciones. Por eso, ¿cómo no ser pluralista en el corazón? ¿Cómo representarse la unidad sino en una historia eternamente modulada?

En el presente, a la Iglesia le corresponde el lenguaje de la fraternidad. Renunciar a ella es un crimen: más valdría renunciar a mi doctrina que a tu amistad, podría decir. Su doctrina, no obstante, es la fraternidad de los hombres, hijos del mismo Padre.

Sea cual fuere el nombre de sus ideales, la Iglesia debe dialogar con los hombres. El ecumenismo, según una declaración del Papa, es un fenómeno irreversible; el diálogo con la incredulidad es otro. Ella une, visiblemente o invisiblemente, a todos los hombres de buena voluntad.

La única exclusión con la cual la Iglesia debería chocar tiene un problema de lógica, y que no puede disimular sin caer en el absurdo: es la intolerancia. Quien predica la exclusión debe soportar la exclusión. El amor no puede permanecer si tolera la negación del amor: sería negarse como tolerante. Contradicción disimulada, pero indiscutible.

Una Iglesia para el hombre incomprendido primero, para el hombre incomprensible: he aquí la Iglesia de mañana. Una Iglesia que recibe a los que se han alejado de ella, y que no rechaza a los que la rechazan, pero no son llamados enérgicamente a deponer su violencia. Lo que lleva a otra prueba de fidelidad: no debe cesar de llamarles a su vocación universal, y la vehemencia de su invocación sería el testimonio eterno de su amor. He aquí la Iglesia de mañana, la que deseamos y que ya se anuncia: todavía otra vez, la Iglesia de las bienaventuranzas.