

TOLERANCIA

1. *Advertencia preliminar.* Dado que no cabe definir *a priori* la tolerancia a partir de razones filosófico-metódicas e históricas, y que los numerosos intentos de determinar este concepto se quedan en lo formal y en lo negativo y apologético, resulta especialmente necesario plantear con exactitud el problema si queremos precisar el sentido *teológico* de la tolerancia. No reflejan adecuadamente el significado de la tolerancia ciertas expresiones desvaídas como «tener una actitud generosa en materia de fe», «soportar con paciencia a los seguidores de otras creencias» y «permitir las opiniones ajenas». Por esta razón, la definición positiva de la tolerancia como la condición de posibilidad y la expresión de la convivencia humana (J. Maritain) se ajusta mucho más objetivamente al fenómeno que vamos a considerar, ya que la tolerancia, como existencial del «ser en el mundo» —y, teológicamente, del orden de la creación y de la redención en su tendencia a la → paz—, posee un fundamento ontológico creado (→ creación; → orden).

El desarrollo sistemático de esta noción positiva de la tolerancia no puede renunciar a una consideración histórica, aunque todavía no existe una investigación exhaustiva (ni siquiera referente al mundo occidental y al cristianismo) del problema de la tolerancia. También es preciso adoptar una actitud frente al concepto de la tolerancia propuesto por las ciencias de la religión.

2. En la *Sagrada Escritura* no se encuentra ninguna afirmación explícita sobre el tema de la tolerancia en el sentido que esta cuestión posee en nuestros días. Por ello debemos advertir de antemano, desde un punto de vista metódico, que más importante que la enumeración de ejemplos de conducta «tolerante» o «intolerante» en el AT y el NT es el conocimiento de los principios e imperativos fundamentales de orden antropológico y ético que aparecen en la Sagrada Escritura y han contribuido a que la idea de la tolerancia se abriera paso en el curso de la historia cristiana y occidental, aunque por caminos complicados y venciendo numerosas oposiciones.

La actitud fundamental observada tanto en → Israel como en la primitiva comunidad cristiana (→ Iglesia) puede deducirse de su forma de proceder con los «extranjeros» (גֵּרִים, ξένοι). Como dice G. Stählin, se rechaza «lo extranjero», especialmente el culto y las religiones extranjeras; pero los no israelitas no estaban excluidos de la convivencia con Israel (cf. ThW V, 31). En su período antiguo, Israel consideraba enemigo al extranjero que vivía más allá de sus fronteras; en cambio, se desarrolló de una manera creciente «una especie de derecho de gentes» en beneficio de los extranjeros asentados en el territorio de Israel (*ibid.*, 9). En Dt 10,18 se dice que Dios ama también al extranjero. No obstante, la conciencia religioso-nacional de Israel —como posteriormente la de la comunidad neotestamentaria— no podía admitir que las religiones extranjeras tuvieran el mismo valor que la suya. Pero los profetas saben que todos los pueblos están sometidos al poder de Yahvé, y Pablo afirma posteriormente que la ley de Dios obliga a todo hom-

bre (Rom 2,12-15), más aún, que los cristianos deben obedecer a las autoridades «paganas» como puestas para servicio de Dios (Rom 13,3s). Las epístolas pastorales exhortan a la convivencia pacífica de los cristianos con los no cristianos en el orden político (→ Estado, I). Puede especialmente aducirse como prueba de una conducta de tolerancia positiva el concepto de hospitalidad que aparece en el AT y el NT.

Tampoco en el aspecto específicamente religioso es absolutamente intolerante la Sagrada Escritura. De acuerdo con su carácter peculiar de documento de fe, la Escritura presenta una exigencia absoluta que, a primera vista, parece exclusiva; sin embargo, el AT admite la existencia de «santos paganos» (Daniélou). Israel casi nunca se dedica a las tareas de → misión (cf., en cambio, Mt 23,15), y el NT sólo condena a quienes rechazan pecaminosamente el ofrecimiento de la fe o cuyas obras no corresponden a la «ley inscrita en sus corazones» (→ fe; → juicio; → paganos; → pecado). Pero los impulsos decisivos que han inspirado el concepto cristiano y humano de la tolerancia desde el punto de vista histórico se fundan en las experiencias de fe y los imperativos bíblicos. Mencionemos solamente el conocimiento vivo de que todos los hombres han sido creados por Dios a su → imagen y semejanza, la consiguiente → unidad, → libertad, igualdad, fraternidad y solidaridad de todos los hombres, así como la necesidad general de la redención y de la fe en la → gracia de Cristo para la → salvación de todos, la confianza en la → justicia, la bondad y la fidelidad de Dios reveladas en la → historia de la salvación y, finalmente, la ley de la → sustitución de unos pocos en lugar de «los muchos».

Partiendo de estos principios será posible desarrollar una teología de la tolerancia, la cual presupone siempre los elementos de la obligación y de la → decisión.

3. El problema de la tolerancia aparece extraordinariamente complejo en la *historia de la Iglesia*. En la época de las persecuciones, los cristianos apelaban ante los emperadores romanos al derecho que tiene todo hombre a gozar interna y *externamente* de libertad en materia de fe. Tertuliano, por ejemplo, insistió en la exigencia de la tolerancia. En el edicto de Milán (año 313), el emperador Constantino concedió a todas las religiones existentes en el Imperio Romano la libertad de ejercicio; pero, en realidad, comenzó una creciente opresión del «paganismo». Bajo Teodosio I (año 380), el catolicismo se convirtió en la única religión del Imperio. A las tendencias de intolerancia surgidas en el seno del cristianismo con este motivo se opusieron los «paganos» Libanio, Temistio, Símmaco y otros, quienes invocaban a su vez la tolerancia, mientras que algunos escritores cristianos —por ejemplo, Fírmico Materno, Agustín y León Magno— no sólo admitían las ventajas estatales de los cristianos y la postergación de los paganos y herejes, sino que las exigieron expresamente (cf. el *compelle intrare* [Lc 14,23]; Agustín, *Epist.*, 93,5; 173,10).

En lo que se refiere especialmente a los herejes, hemos de advertir que, desde el comienzo del cristianismo (de manera análoga a lo que sucedía en

el AT), la tolerancia para con los herejes fue muy distinta de la observada con los paganos. De acuerdo con la Biblia, la primitiva Iglesia procedió contra aquellos que ponían en peligro la unidad en la verdad a causa de su → herejía excluyéndolos de la comunidad eclesial (→ excomunión); esta práctica adquirió muy pronto el carácter de pena. Después de Teodosio, el poder político fue tomando sobre sí en servicio de la Iglesia la ejecución de estas penas. En el siglo VI, Justiniano consideraba a todos los paganos fuera de la ley y a todos los herejes jurídicamente incapaces para recibir un cargo del Estado. Varios teólogos se opusieron al ejercicio abusivo del poder político (Ambrosio, Atanasio, Hilario de Poitiers, Lactancio y otros), pero no fue superado el problema de la convivencia de los hombres de diferentes creencias religiosas. En cambio, los cristianos que profesaban el arrianismo fueron, en general (especialmente entre los germanos), más tolerantes. Así, por ejemplo, Teodorico el Grande sostuvo la opinión de que no se debe imponer con leyes una religión.

La cristiandad medieval, que se caracterizó por la fusión del sacerdocio y el Imperio, no llegó por sí misma a una fundamentación de la tolerancia. Presenta un planteamiento semejante al de la antigüedad cristiana: por una parte, consideraba justificado proceder contra los herejes, incluso con el empleo de la fuerza, en virtud de la unidad existente entre la Iglesia y el Imperio, en virtud del carácter absoluto de la → verdad y en virtud de las obligaciones contraídas mediante la recepción del → bautismo (así opinaba también Tomás de Aquino); por otra, mantenía respecto a los no cristianos el principio de que nadie puede ser forzado a aceptar la fe. Así se explica que, junto a la persecución y el castigo de los herejes por la Inquisición y junto a los procesos contra algunos teólogos para lograr su incondicional sumisión, surgieran contactos con los filósofos griegos, árabes y judíos (piénsese especialmente en la apertura radical que sostuvo y practicó Tomás de Aquino), se distinguiera entre el error y la persona equivocada y se defendiera la opinión de que la conversión de los pueblos infieles no debía lograrse con el empleo de la fuerza (la idea de las Cruzadas y el antisemitismo se fundan en motivos distintos, de los cuales no hay necesidad de tratar aquí). A partir de la segunda mitad del siglo XIII se multiplicaron, a causa de los contactos cada vez más amplios y frecuentes con otras culturas, las manifestaciones en favor de un concepto específicamente cristiano de la tolerancia (Rogerio Bacon, Dante, Raimundo Lulio, Marsilio de Padua, etc.), las cuales habían de formularse con mayor claridad todavía en el humanismo de los siglos XV y XVI, en la época de los descubrimientos científico-naturales y geográficos (Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Nicolás de Cusa, Contarini, Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro, etc.). Prescindiendo de estos pensadores, continuaron influyendo decisivamente, al menos hasta el siglo XVIII, las opiniones anteriores y la inexplicable actitud contra los herejes y los infieles. Tampoco la → Reforma protestante fomentó de un modo duradero y eficaz la idea de la tolerancia. Algunos se declararon partidarios de la tolerancia, como Bucerò, Castelio, Sebastián Franck, Acontio, Melanchton, Zuinglio, etc.; pero otros, al menos Calvino y el calvinismo, fueron absolutamente intolerantes.

También se defendió y aplicó el principio *cuius regio, eius religio*. Es cierto que la Contrarreforma promovida por el Tridentino, las guerras de religión y la conducta de los cristianos en los países protestantes de Europa, en el Nuevo Mundo e incluso en las misiones de Africa y Asia se caracterizaron, hasta entrado el siglo XVIII, más por la intolerancia que por la tolerancia; sin embargo, la conciencia de la división de los cristianos y el contacto con multitud de diferentes creencias religiosas prepararon cada vez más el terreno para la idea de la tolerancia.

4. La Ilustración (Bayle, Lessing, Locke, Pufendorf, Spinoza, Tomasio, Voltaire, etc.) puso de relieve por primera vez, no sin fuertes oposiciones y divergencias en lo particular, la validez general de la tolerancia. La mayoría de las veces, la Ilustración enlaza la tolerancia con la indiferencia radical ante el problema de la verdad de las religiones. En los siglos XVIII y XIX, la idea de tolerancia como derecho a una libertad general respecto a la religión, la fe y el culto pasó de los países anglosajones (R. Williams, W. Penn, lord Baltimore, Milton, etc.) a las Constituciones de Estados Unidos y de la mayoría de los Estados europeos. Pero el impulso definitivo partió en 1789 de la Asamblea Nacional Francesa (aunque más tarde la Revolución tuvo un período de intolerancia absoluta). La forma política más adecuada para realizar la tolerancia es la democracia moderna, que nació sobre la base de los derechos fundamentales del hombre y de la separación entre Iglesia y → Estado (cf. la Carta de los derechos del hombre, de 1948). A pesar de este desarrollo cultural y político, se mantuvieron o nacieron de nuevo algunos sistemas intolerantes, en los cuales se exigió de un modo absoluto una orientación puramente material y terrena de la vida, o se consideró lícita la imposición de una determinada creencia religiosa mediante el empleo del poder político. A la vista de los resultados de una investigación histórica se puede afirmar que la exigencia de la tolerancia fue destacada ordinariamente por parte de aquellos que tenían conciencia de no ser tolerados.

5. La consideración de la tolerancia desde el punto de vista de las ciencias de la religión lleva a precisar mejor la vertiente sistemática de esta cuestión. Influida por las ideas de la Ilustración y por el agnosticismo, el estudio comparado de las religiones —que era tenido por «liberal»— defendió (y sigue defendiendo todavía en gran medida) la igualdad de todas las religiones, y de este supuesto dedujo un concepto de tolerancia fundado en el relativismo de la verdad. El indiferentismo religioso implicado en este concepto fue condenado por el magisterio eclesiástico (cf. DS 2979). Mientras no se emita un juicio sobre la verdad religiosa, y el correspondiente imperativo de tolerancia se entienda únicamente como un principio metódico de las ciencias de la religión, los reparos al mismo son injustificados. Pero, cuando además se afirman y defienden positivamente el indiferentismo y la tolerancia fundada en el desinterés por la verdad, las ciencias de la religión no sólo rebasan injustificadamente los límites de su competencia, sino que proponen una visión del mundo que no puede ser aceptada por la Iglesia. La tolerancia

sin exigencia de verdad y sin apertura a una posible verdad objetiva es absurda. Sólo ante diferentes afirmaciones serias de la verdad se hace necesaria la tolerancia. Si la tolerancia excluye fundamentalmente la posibilidad de que se dé la «verdad plena» en una posición determinada, se convierte —al menos en este punto— en intolerancia y se sirve de una norma que sólo puede ser afirmada apodícticamente, pero no demostrada. La tesis (sostenida frecuentemente por autores asiáticos o apelando a religiones asiáticas) de que toda religión sólo puede encerrar una parte de la verdad carece, por ser una afirmación absoluta (y polémica), de tolerancia. Por lo demás, el concepto de tolerancia propuesto por las ciencias de la religión posee la mayoría de las veces solamente una orientación negativa y apologética. La *tolerancia formal* —el mero soportar (muchas veces por indiferencia) las creencias ajenas— se halla reconocida como un principio en la sociedad moderna. En contraposición a ésta, la *tolerancia material* se concibe como el reconocimiento de las diferentes posibilidades reales de encuentro con lo santo (Mensching). Entendida así, los católicos pueden aceptarla si esta interpretación de la tolerancia deja en pie el carácter absoluto de la exigencia de la verdad cristiana, según se propone en la recta explicación de la dogmática católica (→ dogma), como algo que responde a esa posibilidad de encuentro con Dios.

La tesis de que las religiones «místicas» (a diferencia de las «proféticas», que son objetivamente intolerantes) llevan la tolerancia «en su sangre» (Mensching) tiene en su favor cierta verosimilitud externa, pero no puede sostenerse como principio porque la distinción entre religiones «místicas» y «proféticas» no es convincente.

6. La *fundamentación teológico-sistemática* de la tolerancia invoca aquellas verdades de fe que caracterizan al individuo como → persona creada por Dios con → libertad, → conciencia y razón. Aunque la historia de la Iglesia muestra diversas desviaciones en materia de tolerancia, los principios fueron siempre tales que habrían debido llevar forzosamente a la tolerancia y la libertad si su interpretación no hubiera estado influida y condicionada por las ideas y circunstancias de la época. Es innegable que la tolerancia sólo raras veces constituyó un tema sistemático en la teología cristiana anterior a nuestro tiempo, si se prescinde de las normas teológico-morales sobre el respeto y el amor hacia las personas que se hallan subjetivamente en el error. Este problema alcanza su punto culminante cuando se tienen en cuenta las notas que distinguen a la Iglesia en virtud de la → revelación, es decir, en virtud de la singular acción salvífica de Dios en Cristo, que es objeto de la fe de la Iglesia y que ella interpreta, transmite y prosigue. La afirmación del carácter absoluto de la Iglesia, que los católicos deben admitir obligatoriamente, no excluye la posibilidad de una verdadera relación con Dios en los no cristianos y en sus religiones, ni la posibilidad de una verdadera relación con Cristo en los herejes. Sin embargo, el → amor de la nueva realidad escatológica, que debe llenar completamente a los cristianos, exige no sólo el respeto a la libertad ajena (creada y querida por Dios), sino también la convivencia pacífica y positiva entre los hombres (→ paz), la cual no debe

ponerse en peligro a causa del llamamiento constante a la aceptación del → evangelio. La distinta conducta observada en la Iglesia antigua y medieval respecto a los no cristianos y a los herejes en materia de tolerancia, en nuestros días carece prácticamente de importancia. Si se piensa en la gratuidad de la gracia, desaparece para los cristianos todo motivo de intolerancia, ya que ésta se halla siempre ligada a la vanidad y el orgullo, esto es, constituye una falta contra la → humildad y el amor al prójimo.

La tolerancia en el sentido positivo de una comunión y convivencia entre todos los hombres no es solamente un desiderátum ético, sino que constituye también una exigencia fundada íntimamente en el plan salvífico de Dios, ya que la historia de la salvación anterior y posterior a Cristo presupone necesariamente la unión y coordinación de esta pacífica convivencia humana, pues ella no podría ser lo que es si no hubiera diversidad. La plenitud y la gloria de lo cristiano sólo puede manifestarse en la confrontación con lo que hay de positivo y valioso en la → creación. Por este motivo es necesaria la tolerancia para con todos los hombres y para con todas las culturas y religiones. La tolerancia se requiere también entre los cristianos e incluso entre los católicos: precisamente la consideración de la *forma* históricamente condicionada de los dogmas, así como la mayoría de las instituciones eclesiásticas, obligan a mantener la comunión en la verdad, mientras que el amor exige, al mismo tiempo, la sumisión personal a la verdad y, por tanto, la fidelidad a la propia conciencia (→ historicidad).

El problema de la tolerancia es tan complejo que no puede quedar resuelto suficientemente con la distinción entre «tolerancia civil» e «intolerancia dogmática». La única que plantea problemas de principio es la intolerancia dogmática. Pero esta formulación induce a error, porque enlaza la validez de la verdad como tal con el concepto de intolerancia. La verdad creída sólo se vuelve intolerante cuando condena radicalmente las opiniones contrarias e intenta imponerse con medios inadecuados (fuerza, opresión, intrigas políticas, etc.). Esto significa que la validez, la exigencia y la fuerza obligante de la verdad en cuanto verdad no pueden ser fundamentalmente intolerantes so pena de negar esa fuerza obligante. Pero esto supondría una *contradictio in se*, ya que la misma negación de toda obligatoriedad debe ser obligatoria si quiere tener sentido. La tolerancia y la intolerancia sólo se hallan ligadas de una manera accidental, no de un modo esencial, con la verdad. Por ello, la exigencia del carácter absoluto de la Iglesia (que es también objeto de fe) no puede ser intolerante, pero sí su inadecuada realización.

7. El problema de la tolerancia aparece así como una cuestión primordialmente política. En la moderna sociedad democrática (y también en la sociedad «pluralista» que forma la humanidad entera), aquel que cree poseer la verdad debe reconocer a quienes considera «equivocados» a la luz de su propia fe el derecho y la posibilidad de exponer y practicar sus creencias (→ derecho natural). Si el «error» tiende a suplantar la tolerancia con la intolerancia, tal error se opone a las leyes existenciales de la vida del ser humano histórico-mundano. La tolerancia necesita entonces ser protegida, para

lo cual pueden emplearse todos los medios moralmente lícitos. Como los cristianos están obligados a hacer posible la tolerancia —a pesar de que la radicalidad de la palabra de Dios pueda significar una división profundísima (cf. Mt 10,34-37; Lc 12,51-53)—, deben procurar constantemente por todos los medios a su alcance mantener y afianzar la tolerancia. Este esfuerzo en favor de la tolerancia no consiste en la defensa de una «idea» abstracta o de un «principio» como tal, sino en hacer posible el desarrollo personal del ser humano en las circunstancias históricas concretas. El desarrollo del verdadero ser humano sólo es posible «en el diálogo libre» (como opinan especialmente algunos pensadores modernos no ligados al cristianismo, por ejemplo, A. Camus). A este resultado llega también, partiendo de sus presupuestos judeocristianos, la filosofía personalista (Buber, Ebner, Mounier, Guardini, etc.). El cristiano se halla protegido de antemano contra las utopías sobre el «mundo único», ya que espera todavía la plenitud de la paz como don supremo escatológico y conoce los peligros y la inestabilidad de la existencia terrena (→ mundo; → pecado; → mal).

M. Freund, *Die Idee der Toleranz im England der grossen Revolution*, Halle 1927; S. Dénghien, *Tolérance*: DAFC IV (1928) 1714-1726; A. Bertholet-H. Hoffmann, *Toleranz*: RGG V (1931) 1211-1222; W. F. Adeney, *Toleration*: ERE XII (1934) 360-365; T. W. Arnold, *Toleration (Muhhammadan)*: ERE XII (1934) 365-369; A. Michel, *Tolérance*: DThC XV, 1 (1946) 1208-1223; K. von Raumer, *Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance*, Friburgo-Munich 1953; G. Stählin, *Ἐέvoç*: ThW V (1954) 1-36; A. Hartmann, *Toleranz und christlicher Glaube*, Francfort 1955; J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la réforme*, 2 vols., París 1955; G. Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, Heidelberg 1955; J. Daniélou, *Les saints païens de l'AT*, París 1955; N. Monzel, *Das Problem der Toleranz*: MThZ 7 (1956) 81-98; J. Maritain, *Truth and Human Fellowship*, Princeton 1957; F. Horst, *Fremde*: RGG II (1958) 1125-1126 (bibliografía); T. Jiménez Urresti, *Estado e Iglesia. Laicidad y confesionalidad del Estado y del Derecho*, Vitoria 1958; H. Rusche, *Gastfreundschaft in der Verkündigung des Neuen Testaments und ihr Verhältnis zur Mission*, Münster 1958; F. Herr, *Die dritte Kraft. Der europäische Humanismus zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters*, Francfort 1959; *Proklamationen der Freiheit* (ed. por J. Musulin), Francfort-Hamburgo 1959; J. Ratzinger, *Die christliche Brüderlichkeit*, Munich 1960; G. Mensching-H. Bornkamm-D. Lerch, *Toleranz*: RGG VI (1962) 932-947 (bibliografía); J. M. Setién, *Iglesia y libertades políticas*, Madrid 1964; J. M. Alonso, *Derechos de la conciencia errónea y otros derechos*, Madrid 1964; R. L. Jordán (ed.), *Libertad religiosa. Una solución para todos*, Madrid 1964; W. Brugger, *Was ist Toleranz?*: Rahner GW II (Friburgo 1964) 592-609; J. Höfer, *On Tolerance*: ibíd., 610-639; J. C. Murray, *The Problem of Religious Freedom*: ThSt 25 (1964) 503-575; J. Lecler-H. de Riedmatten-J. Feiner, *Toleranz*: LThK X (1965) 239-246; J. Splett, *Ideologie und Toleranz. Die Wahrheitsfrage in der pluralistischen Gesellschaft: Weltverständnis im Glauben* (Maguncia 1965) 269-286; K. Rahner, *Der Dialog in der pluralistischen Gesellschaft*: ibíd., 287-297; E. W. Böckenförde, *Religionsfreiheit als Aufgabe des Christen*: ibíd., 298-314; B. Schüller, *Religionsfreiheit und Toleranz*, en K. Rahner-O. Semmelroth (eds.), *Theologische Akademie*, Francfort 1965, 99-115; H. Fries, *Kirche, Toleranz und Religionsfreiheit: Wir und die andern* (Stuttgart 1966) 173-207; A. Gilbert, *La libertad religiosa en la tradición y la experiencia judía*: Concilium 18 (1966) 23-39; T. Jiménez Urresti, *La libertad religiosa vista desde un país católico: España*: ibíd., 97-114; J. Lecler, *La libertad religiosa a través de la historia*: ibíd., 5-22; P. Pavan, *El derecho a la libertad religiosa en la Declaración Conciliar*: ibíd., 40-55; P. Huizing, *Libertad religiosa. Boletín bibliográfico*: ibíd., 115-124; K. Rahner-H. Maier-U. Mann-M. Schmaus, *Religionsfreiheit. Ein Problem für*

Staat und Kirche, Munich 1966; R. P. Wolff-B. Moore-H. Marcuse, *Kritik der reinen Toleranz*, Francfort 1966; Hampe AF III (Munich 1967) 184-248; E. McDonagh, *The Declaration on Religious Freedom: Volk Gottes*. Hom. J. Höfer (Friburgo 1967) 664-675; J. Hamer, *Le fondement de la liberté religieuse dans la Déclaration conciliaire «Dignitatis humanae»*: ibíd., 676-682; P. Pavan, *Erklärung über die Religionsfreiheit*: LThK Vat III (1967) 703-748; H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tubinga 1968; J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Francfort 1968; *L'Herméneutique de la Liberté Religieuse. Actes du Colloque Organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome*. Rome 7-12. Janvier 1968, Paris 1968; W. Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung*, Francfort 1969.

H. R. SCHLETTE