

Memoria y reconciliación: la Iglesia y las culpas del pasado

**Fragmentos del estudio presentado
por la Comisión Teológica Internacional**

el papa Juan Pablo II tiene más de veinte años hablando del deber de “arrepentimiento” y de purificación de la memoria. Ha confesado y pedido perdón cerca de cien veces por la persecución de los judíos, ortodoxos, protestantes, musulmanes; por la participación de la Iglesia en cruzadas y conquistas; por su silencio frente a la trata negrera; por la condena de Galileo, la ejecución de Giordano Bruno, la actuación y la existencia misma de la Inquisición (véase el discurso del 31 de octubre de 1998 a los participantes en el Simposio Internacional sobre la Inquisición). Esa labor pedagógica e historiográfica culminó simbólicamente el domingo 12 de marzo de 2000 con la liturgia “penitencial” encabezada por el papa en la basílica de San Pedro en Roma; esa confesión de las culpas históricas de la Iglesia católica había sido precedida por la publicación de un documento explicativo, del cual incluimos largos extractos. El papa había encargado ese texto para desarmar a una creciente oposición en el seno de la Iglesia contra su obsesivo *mea culpa*; si esa oposición puede ser calificada de “derecha”, hay que señalar la de “izquierda”, que se queja de las limitaciones de esa confesión.

El estudio del tema propuesto por el papa fue confiado a la Comisión Teológica Internacional de parte de su presidente, el cardenal J. Ratzinger, con vistas a la celebración del Jubileo del año 2000. Para preparar este estudio se formó una subcomisión compuesta por el reverendo Christopher Begg, por monseñor Bruno Forte (presidente), por el reverendo Sebastian Karotemprel,

S.D.B., por monseñor Roland Minnerath, por el reverendo Thomas Norris, por el reverendo P. Rafael Salazar Cárdenas, M.Sp.S., y por monseñor Anton Struelj. Las discusiones generales sobre este tema se han desarrollado en numerosos encuentros de la subcomisión y durante las sesiones plenarias de la misma Comisión Teológica Internacional, tenidas en Roma en 1998 y en 1999. El presente texto fue aprobado en *forma específica* con el voto escrito de la Comisión, y se sometió después a su presidente, el cardenal J. Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, quien ha dado su anuencia para la publicación. Los recortes efectuados por la redacción de *Istor*, aparecen siempre señalados por tres puntos suspensivos [...]

ISTOR

INTRODUCCIÓN

La bula de convocatoria del Año Santo del 2000 *Incarnationis mysterium* (29 de noviembre de 1998), entre los signos “que oportunamente pueden servir para vivir con mayor intensidad la insigne gracia del jubileo”, indica la *purificación de la memoria*. Ésta consiste en el proceso orientado a liberar la conciencia personal y común de todas las formas de resentimiento o de violencia que la herencia de culpas del pasado puede habernos dejado, mediante una valoración renovada, histórica y teológica, de los acontecimientos implicados, que conduzca, si resultara justo, a un reconocimiento correspondiente de la culpa y contribuya a un camino real de reconciliación. Un proceso semejante puede incidir de manera significativa sobre el presente, precisamente porque las culpas pasadas dejan todavía, a menudo, sentir el peso de sus consecuencias y permanecen como otras tantas tentaciones también hoy día [...]

[...] Juan Pablo II añade: “Como sucesor de Pedro pido que en este año de misericordia la Iglesia, fuerte por la santidad que recibe de su Señor, se ponga de rodillas ante Dios e implore el perdón por los pecados pasados y presentes de sus hijos”. Al reafirmar después que “los cristianos están invitados a asumir, ante Dios y ante los hombres ofendidos por sus comportamientos, las deficien-

cias por ellos cometidas”, el papa concluye: “Lo hacemos sin pedir nada a cambio, fuertes sólo por el amor de Dios, que ha sido derramado en nuestros corazones (Romanos 5: 5)”.

Las peticiones de perdón hechas por el Obispo de Roma en este espíritu de autenticidad y de gratuidad han suscitado reacciones diversas. La confianza incondicional que el papa ha demostrado tener en la fuerza de la Verdad ha encontrado una acogida generalmente favorable, en el interior y en el exterior de la comunidad eclesial. No pocos han subrayado el incremento de credibilidad de los pronunciamientos eclesiales, como resultado de este comportamiento. No han faltado, sin embargo, algunas reservas, expresión sobre todo del malestar unido a contextos históricos y culturales particulares, en los que la simple admisión de culpas cometidas por los hijos de la Iglesia puede asumir el significado de una cesión ante las acusaciones de quien es *prejudicialmente* hostil a ella. Entre el consenso y el malestar se advierte la necesidad de una reflexión que esclarezca las razones, las condiciones y la exacta configuración de las peticiones de perdón relativas a las culpas del pasado [...]

[...] La estructura del texto refleja las preguntas planteadas: parte de una breve reexaminación histórica del tema (cap. 1), para poder indagar después el fundamento bíblico (cap. 2) y profundizar en las condiciones teológicas de las peticiones de perdón (cap. 3). La conjugación precisa de juicio histórico y de juicio teológico es elemento decisivo para llegar a pronunciamientos correctos y eficaces, que tengan en cuenta adecuadamente los tiempos, los lugares y los contextos en los que se sitúan los actos considerados (cap. 4). A las implicaciones morales (cap. 5), pastorales y misioneras (cap. 6) de estos actos de arrepentimiento relativos a las culpas del pasado están dedicadas las consideraciones finales, que naturalmente tienen un valor específico para la Iglesia católica. [...] En el convencimiento de que la exigencia de reconocer las propias culpas tiene razón de ser para todos los pueblos y para todas las religiones, se formula el deseo de que las reflexiones propuestas puedan ayudar a todos para avanzar en un camino de verdad, de diálogo fraterno y de reconciliación.

CAPÍTULO I

EL PROBLEMA: AYER Y HOY

1.1. Antes del Vaticano II

El Jubileo se ha vivido siempre en la Iglesia como un tiempo de alegría por la salvación otorgada en Cristo y como una ocasión privilegiada de penitencia y de reconciliación por los pecados presentes en la vida del Pueblo de Dios. Desde su primera celebración, bajo Bonifacio VIII en el año 1300, el peregrinaje penitencial a la tumba de los apóstoles Pedro y Pablo ha estado asociado a la concesión de una indulgencia excepcional para procurar, con el perdón sacramental, la remisión total o parcial de las penas temporales debidas por los pecados. En este contexto, tanto el perdón sacramental como la remisión de las penas revisten un carácter personal. A lo largo del “año de perdón y de gracia”, la Iglesia dispensa en modo particular el tesoro de gracias que Cristo ha constituido en su favor. En ninguno de los jubileos celebrados hasta ahora ha estado presente, sin embargo, una toma de conciencia de eventuales culpas del pasado de la Iglesia, ni tampoco de la necesidad de pedir perdón a Dios por los comportamientos del pasado próximo o remoto.

Más aún, en la historia entera de la Iglesia no se encuentran precedentes de peticiones de perdón relativas a culpas del pasado, que hayan sido formuladas por el magisterio. Los concilios y las decretales papales sancionaban, ciertamente, los abusos de que se hubieran hecho culpables clérigos o laicos, y no pocos pastores se esforzaban sinceramente en corregirlos. Sin embargo, han sido muy raras las ocasiones en las que las autoridades eclesiales (papa, obispos o concilios) han reconocido abiertamente las culpas o los abusos de los que ellas mismas se habían hecho culpables. Un ejemplo célebre lo proporciona el papa reformador, Adriano VI, quien reconoció abiertamente, en un mensaje a la Dieta de Nurenberg del 25 de noviembre de 1522, “las abominaciones, los abusos [...] y las prevaricaciones” de las que se había hecho culpable “la corte romana” de su tiempo, “enfermedad [...] profundamente arraigada y desarro-

llada”, extendida “desde la cabeza a los miembros”. Adriano VI deploraba culpas contemporáneas, precisamente las de su predecesor inmediato León X y las de su curia, sin asociar todavía a ello, no obstante, una petición de perdón.

Será necesario esperar hasta Pablo VI para ver cómo un papa expresa una petición de perdón dirigida tanto a Dios como a un grupo de contemporáneos. En el discurso de apertura de la segunda sesión del concilio, el papa “pide perdón a Dios [...] y a los hermanos separados” de Oriente que se sientan ofendidos “por nosotros” (Iglesia católica) y se declara dispuesto, por parte suya, a perdonar las ofensas recibidas. En la óptica de Pablo VI, la petición y la oferta de perdón se referían únicamente al pecado de la división entre los cristianos y presuponían la reciprocidad.

[...] 1.3. Las peticiones de perdón de Juan Pablo II

Juan Pablo II no sólo renueva el lamento por las “dolorosas memorias” que han ido marcando la historia de las divisiones entre los cristianos, como habían hecho Pablo VI y el concilio Vaticano II, sino que extiende la petición de perdón también a una multitud de hechos históricos, en los cuales la Iglesia o grupos particulares de cristianos han estado implicados por diversos motivos. En la carta apostólica *Tertio millennio adveniente*, el papa desea que el Jubileo del Año 2000 sea la ocasión para una purificación de la memoria de la Iglesia de “todas las formas de contratestimonio y de escándalo”, que se han sucedido en el curso del milenio pasado [...]

1.4. Las cuestiones planteadas

La dificultad que se perfila es la de definir las culpas pasadas, a causa sobre todo del juicio histórico que esto exige, ya que en lo acontecido se ha de distinguir siempre la responsabilidad o la culpa atribuible a los miembros de la Iglesia en cuanto creyentes, de aquella referible a la sociedad de los siglos llamados “de cristiandad” o a las estructuras de poder en las que lo temporal y lo espiritual se hallaban entonces estrechamente entrelazados. Una hermenéutica histórica es, por tanto, necesaria más que nunca, para hacer una distinción ade-

cuada entre la acción de la Iglesia en cuanto comunidad de fe y la acción de la sociedad en tiempos de ósmosis entre ellas [...]

No faltan, sin embargo, fieles desconcertados, en cuanto que su lealtad hacia la Iglesia parece quedar alterada. Algunos de ellos se preguntan cómo transmitir el amor a la Iglesia a las jóvenes generaciones, si esta misma Iglesia está imputada por crímenes y por culpas. Otros observan que el reconocimiento de las culpas es, al menos, unilateral y es aprovechado por los detractores de la Iglesia, que, satisfechos, la ven confirmar los prejuicios que mantienen al respecto. Otros se ponen en guardia ante la culpabilización arbitraria de generaciones actuales de creyentes por deficiencias en las que ellos no han consentido en modo alguno, aun declarándose dispuestos a asumir su responsabilidad en la medida en que grupos humanos se pudieran sentir todavía hoy afectados por las consecuencias de injusticias sufridas en otros tiempos por sus predecesores. Algunos, además, mantienen que la Iglesia podrá purificar su memoria respecto a las acciones ambiguas en las que ha estado implicada en el pasado simplemente tomando parte en el trabajo crítico sobre la memoria, que se está desarrollando en nuestra sociedad. De este modo, la Iglesia podría afirmar que comparte con sus contemporáneos el rechazo a lo que la conciencia moral actual reprueba, sin proponerse como la única culpable y responsable de los males del pasado y al mismo tiempo buscando el diálogo en la comprensión recíproca con cuantos se sintieran todavía hoy heridos por hechos pasados imputables a los hijos de la Iglesia. Finalmente, es de esperarse que algunos grupos puedan reclamar una petición de perdón en relación con ellos, o por analogía con otros, o porque mantengan haber sufrido comportamientos ofensivos. En cualquier caso, la purificación de la memoria no podrá significar jamás que la Iglesia renuncie a proclamar la verdad revelada que le ha sido confiada, tanto en el campo de la fe como en el de la moral.

Se perfilan así diversas interrogantes: ¿se puede hacer pesar sobre la conciencia actual una “culpa” vinculada a fenómenos históricos irrepetibles, como las cruzadas o la inquisición? ¿No es demasiado fácil juzgar a los protagonistas del pasado basándonos en la conciencia actual (como hacen escribas y fariseos, según Mateo 23: 29-32), como si la conciencia moral no se hallara situada en el tiempo? ¿Se puede acaso, por otra parte, negar que el juicio ético siempre tiene

vigencia, por el simple hecho de que la verdad de Dios y sus exigencias morales siempre tienen valor? Cualquiera que sea la actitud a adoptar, ésta debe ser confrontada con estas interrogantes y buscar respuestas fundadas en la revelación y en la transmisión viva de la fe de la Iglesia. La cuestión prioritaria es, por lo tanto, la de esclarecer en qué medida las peticiones de perdón por las culpas del pasado, sobre todo cuando se dirigen a grupos humanos actuales, entran en el horizonte bíblico y teológico de la reconciliación con Dios y con el prójimo.

CAPÍTULO II

APROXIMACIÓN BÍBLICA

Es posible desarrollar de varios modos una indagación sobre el reconocimiento que Israel hace de sus culpas en el Antiguo Testamento y sobre el tema de la confesión de las culpas tal como ésta se presenta en las tradiciones del Nuevo Testamento. La naturaleza teológica de la reflexión aquí llevada a cabo induce a privilegiar una aproximación principalmente temática, partiendo de la pregunta siguiente: ¿qué trasfondo ofrece el testimonio de la Sagrada Escritura a la invitación que Juan Pablo II hace a la Iglesia para que confiese las culpas del pasado? [...]

[...] 2.3. El Jubileo bíblico

Un significativo trasfondo bíblico de la reconciliación vinculada a la superación de situaciones pasadas lo representa la celebración del Jubileo, tal como está regulada en el libro del Levítico (cap. 25). En una estructura social hecha de tribus, clanes y familias se creaban inevitablemente situaciones de desorden cuando individuos o familias de condiciones precarias debían “rescatarse” a sí mismos de las propias dificultades, entregando la propiedad de su tierra o casa, siervos o hijos, a aquellos que se encontraban en condiciones mejores que las suyas. Un sistema como éste producía el efecto de que algunos israelitas llegaban a sufrir situaciones intolerables de deuda, pobreza y esclavitud, para be-

neficio de otros hijos de Israel, en aquella misma tierra que les había sido dada por Dios. Todo esto podía traer consigo que en periodos más o menos largos de tiempo un territorio o un clan cayeran en las manos de pocos ricos, mientras que el resto de las familias del clan llegaba a encontrarse en una forma tal de endeudamiento o de esclavitud que les obligaba a vivir en total dependencia de los más acomodados.

La legislación de Levítico 25 es un intento de subvertir todo esto (¡hasta el punto de dudar de que jamás se haya puesto en práctica de una manera plena!); la legislación convocaba la celebración del Jubileo cada cincuenta años con el fin de preservar el tejido social del pueblo de Dios y restituir la independencia también a la familia más pequeña del país. Para Levítico 25 es decisiva la repetición regular de la confesión de fe de Israel en el Dios que ha liberado a su pueblo a través del éxodo: “Yo soy el Señor, vuestro Dios, que os saqué de la tierra de Egipto, para daros la tierra de Canaán y ser vuestro Dios” (Levítico 25: 38; cf. vv. 42: 45). La celebración del Jubileo era una admisión implícita de culpa y un intento de restablecer un orden justo. Todo sistema que llevara a la alienación de cualquier israelita, esclavo en otro tiempo, pero ahora liberado por el brazo poderoso de Dios, venía de hecho a desmentir la acción salvífica divina en el éxodo y a través del éxodo.

La liberación de las víctimas y de los que sufren llega a ser parte de un más amplio programa de los profetas. El Déutero-Isaías, en los poemas del Siervo sufriente (Isaías 42: 1-9; 49: 1-6; 50: 13-53, 12), desarrolla estas alusiones a la práctica del Jubileo juntamente con los temas del rescate y de la libertad, del retorno y de la redención. Isaías 58 contiene un ataque contra la observancia ritual que no tiene en cuenta la justicia social, una llamada a la liberación de los oprimidos (Isaías 58: 6) centrada específicamente en las obligaciones de parentesco (v. 7). más claramente, Isaías 61 usa las imágenes del Jubileo para representar al Ungido como el heraldo de Dios enviado a “evangelizar” a los pobres, a proclamar la libertad de los prisioneros y a anunciar el año de gracia del Señor. Significativamente es este mismo texto, con una alusión a Isaías 58: 6, el que Jesús usa para presentar la finalidad de su vida y de su ministerio en Lucas 4: 17-21.

2.4. Conclusión

De todo lo dicho se puede concluir que la llamada dirigida por Juan Pablo II a la Iglesia para que caracterice el año jubilar con una admisión de culpa por todos los sufrimientos y las ofensas de que se han hecho responsables en el pasado sus hijos, así como la praxis unida a ello, no encuentran una verificación unívoca en el testimonio bíblico. Sin embargo, se basan en todo lo que las Sagradas Escrituras afirman respecto a la santidad de Dios, a la solidaridad intergeneracional de su pueblo y al reconocimiento de su ser pecador. La apelación del papa asume además correctamente el espíritu del Jubileo bíblico, que requiere que sean llevados a cabo actos destinados a restablecer el orden del designio originario de Dios sobre la creación. Esto exige que la proclamación del “hoy” del Jubileo, iniciado por Jesús, se continúe en la celebración jubilar de su Iglesia. Además, esta singular experiencia de gracia empuja al pueblo de Dios todo entero, así como a cada uno de los bautizados, a tomar una conciencia todavía mayor del mandato recibido del Señor para estar siempre dispuestos a perdonar las ofensas recibidas.

CAPÍTULO III

FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS

“Es justo que, mientras el segundo milenio del cristianismo llega a su fin, la Iglesia asuma con una conciencia más viva el pecado de sus hijos recordando todas las circunstancias en las que, a lo largo de la historia, se han alejado del espíritu de Cristo y de su evangelio, ofreciendo al mundo, en vez del testimonio de una vida inspirada en los valores de la fe, el espectáculo de modos de pensar y actuar que eran verdaderas *formas de antitestimonio y de escándalo*. La Iglesia, aun siendo santa por su incorporación a Cristo, no se cansa de hacer penitencia: ella reconoce siempre como suyos, delante de Dios y delante de los hombres, a *los hijos pecadores*”. Estas palabras de Juan Pablo II subrayan cómo la Iglesia se encuentra afectada por el pecado de sus hijos [...]

CAPÍTULO IV

JUICIO HISTÓRICO Y JUICIO TEOLÓGICO

La identificación de las culpas del pasado de las que enmendarse implica ante todo un correcto juicio histórico, que sea también en su raíz una valoración teológica. Es necesario preguntarse: ¿qué es lo que realmente ha sucedido?, ¿qué es exactamente lo que se ha dicho y hecho? Solamente cuando se ha ofrecido una respuesta adecuada a estas interrogantes, como fruto de un juicio histórico riguroso, podrá preguntarse si eso que ha sucedido, que se ha dicho o realizado, puede ser interpretado como conforme o disconforme con el Evangelio, y, en este último caso, si los hijos de la Iglesia que han actuado de tal modo habrían podido darse cuenta a partir del contexto en el que estaban actuando. Solamente cuando se llega a la certeza moral de que cuanto hicieron contra el Evangelio algunos de los hijos de la Iglesia y en su nombre habría podido ser comprendido por ellos como tal, y en consecuencia evitado, puede tener sentido para la Iglesia de hoy enmendar las culpas del pasado.

La relación entre “juicio histórico” y “juicio teológico” resulta por tanto compleja en la misma medida en que es necesaria y determinante. Se requiere, por ello, llevarla a cabo evitando los desvaríos en un sentido y en otro: hay que evitar tanto una apologética que pretenda justificarlo todo, como una culpabilización indebida que se base en la atribución de responsabilidades insostenibles desde el punto de vista histórico. Juan Pablo II ha afirmado respecto a la valoración histórico-teológica de la actuación de la Inquisición: “El Magisterio eclesial no puede evidentemente proponerse la realización de un acto de naturaleza ética, como es la petición de perdón, sin haberse informado previamente de un modo exacto acerca de la situación de aquel tiempo. Ni siquiera puede tampoco apoyarse en las imágenes del pasado transmitidas por la opinión pública, pues a menudo se encuentra sobrecargadas por una emotividad pasional que impide una diagnosis serena y objetiva. Esa es la razón por la que el primer paso debe consistir en interrogar a los historiadores, a los cuales no se les pide un juicio de naturaleza ética, que rebasaría el ámbito de sus compe-

tencias, sino que ofrezcan su ayuda para la reconstrucción más precisa posible de los acontecimientos, de las costumbres, de las mentalidades de entonces, a la luz del contexto histórico de la época”.

4.1. La interpretación de la historia

¿Cuáles son las condiciones de una correcta interpretación del pasado desde el punto de vista del conocimiento histórico? Para determinarlas hay que tener en cuenta la complejidad de la relación existente entre el sujeto que interpreta y el pasado objeto de interpretación; en primer lugar se debe subrayar la recíproca extrañeza entre ambos. Eventos y palabras del pasado son ante todo “pasados”, y en cuanto tales son irreductibles en su totalidad a las instancias actuales, pues poseen una densidad y una complejidad objetivas que impiden su utilización únicamente en función de los intereses del presente. Por tanto, hay que acercarse a ellos guiados por una investigación histórico-crítica, orientada a la utilización de todas las informaciones accesibles de cara a la reconstrucción del ambiente, de los modos de pensar, de los condicionamientos y del proceso vital en que se sitúan aquellos eventos y palabras, para cerciorarse así de los contenidos y los desafíos que, precisamente en su diversidad, plantean a nuestro presente.

En segundo lugar, entre el sujeto que interpreta y el objeto interpretado se debe reconocer una cierta mutua pertenencia, sin la cual no podría existir ninguna conexión y ninguna comunicación entre pasado y presente; esta conexión comunicativa está fundada en el hecho de que todo ser humano, de ayer y de hoy, se sitúa en un complejo de relaciones históricas y necesita, para vivirlas, de una mediación lingüística, que siempre está históricamente determinada. ¡Todos pertenecemos a la historia! Poner de manifiesto la mutua pertenencia entre el intérprete y el objeto de la interpretación, que debe ser alcanzado a través de las múltiples formas en las que el pasado ha dejado su testimonio (textos, monumentos, tradiciones...), significa juzgar si son correctas las posibles correspondencias y las eventuales dificultades de comunicación con el presente, puestas de relieve por la propia comprensión de las palabras o de los

acontecimientos pasados; ello requiere tener en cuenta las cuestiones que motivan la investigación y su incidencia sobre las respuestas obtenidas, el contexto vital en que se actúa y la comunidad interpretadora, cuyo lenguaje se habla y a la cual se pretenda hablar. Con tal objetivo es necesario hacer la precomprensión refleja y consciente en el mayor grado posible, que de hecho se encuentra siempre incluida en cualquier interpretación, para medir y atemperar su incidencia real en el proceso interpretativo.

Finalmente, entre quien interpreta y el pasado objeto de interpretación se realiza, a través del esfuerzo cognoscitivo y valorativo, una ósmosis (“fusión de horizontes”), en la que consiste propiamente la comprensión. En ella se expresa la que se considera la inteligencia correcta de los eventos y de las palabras del pasado; lo que equivale a captar el significado que pueden tener para el intérprete y para su mundo. Gracias a este encuentro de mundos vitales la comprensión del pasado se traduce en su aplicación al presente: el pasado es aprehendido en las potencialidades que descubre, en el estímulo que ofrece para modificar el presente; la memoria se vuelve capaz de suscitar un nuevo futuro.

A una ósmosis fecunda con el pasado se accede merced al entrelazamiento de algunas operaciones hermenéuticas fundamentales, correspondientes a los momentos ya indicados de la extrañeza, de la copertenencia y de la comprensión verdadera y propia. Con relación a un “texto” del pasado, entendido en general como testimonio escrito, oral, monumental o figurativo, estas operaciones pueden ser expresadas del siguiente modo: “1) comprender el texto, 2) juzgar la corrección de la propia inteligencia del texto y 3) expresar lo que se considera una inteligencia correcta del texto”. Captar el testimonio del pasado quiere decir alcanzarlo del mejor modo posible en su objetividad, a través de todas las fuentes disponibles; juzgar la corrección de la propia interpretación significa verificar con honestidad y rigor en qué medida pueda haber sido orientada, o en cualquier caso condicionada, por la precomprensión o por posibles prejuicios del intérprete; expresar la interpretación obtenida significa hacer a los otros partícipes del diálogo establecido con el pasado, sea para verificar su relevancia, sea para exponerse a la confrontación con otras posibles interpretaciones.

4.2. Indagación histórica y valoración teológica [...]

Esto pone en guardia frente a todo historicismo que relativice el peso de las culpas pasadas y que considere que la historia es capaz de justificarlo todo. Como observa Juan Pablo II, “un correcto juicio histórico no puede prescindir de un atento estudio de los condicionamientos culturales del momento [...] Pero la consideración de las circunstancias atenuantes no dispensa a la Iglesia del deber de lamentar profundamente las debilidades de tantos hijos suyos”. La Iglesia, en resumen, “no tiene miedo a la verdad que emerge de la historia y está dispuesta a reconocer equivocaciones allí donde se han verificado, sobre todo cuando se trata del respeto debido a las personas y a las comunidades. Pero es propensa a desconfiar de los juicios generalizados de absolución o de condena respecto a las diversas épocas históricas. Confía la investigación sobre el pasado a la paciente y honesta reconstrucción científica, libre de prejuicios de tipo confesional o ideológico, tanto por lo que respecta a las atribuciones de culpa que se le hacen como respecto a los daños que ella ha padecido”. Los ejemplos ofrecidos en el capítulo siguiente lo podrán demostrar de modo concreto.

CAPÍTULO V

DISCERNIMIENTO ÉTICO [...]

A la luz de estas clarificaciones en el plano ético se puede ahora profundizar algunos ejemplos, entre los cuales se encuentran los mencionados en la *Tertio millennio adveniente*, en los que el comportamiento de los hijos de la Iglesia parece haber estado en contradicción con el Evangelio de Jesucristo de un modo significativo.

[...] 5.2. La división de los cristianos

La unidad es la ley de la vida del Dios trinitario revelado al mundo por el Hijo (cf. Juan 17: 21), el cual, en la fuerza del Espíritu Santo, amando al extremo (Juan 13: 1), hace participar de esta vida a los suyos. Esta unidad deber ser la

fuentes y la forma de la comunión de vida de la humanidad con el Dios trino. Si los cristianos viven esta ley de amor mutuo, de modo que sean uno “como el Padre y el Hijo son uno”, el resultado sería que “el mundo crea que el Hijo ha sido enviado por el Padre” (Juan 17: 21) y que “todos sepan que ellos son mis discípulos” (Juan 13: 35). Desgraciadamente no ha sucedido así, particularmente en este milenio que llega a su fin, en el cual han aparecido entre los cristianos grandes divisiones, en abierta contradicción con la voluntad expresa de Cristo, como si Él mismo hubiese sido dividido (cf. 1 Corintios 1: 13). El concilio Vaticano II juzga este hecho con las siguientes palabras: “Tal división contradice abiertamente la voluntad de Cristo, es un escándalo para el mundo y daña a la santísima causa de la predicación del Evangelio a toda criatura”.

Las principales escisiones que durante el pasado milenio “han afectado a la túnica inconsútil de Cristo” son el cisma entre las Iglesias de Oriente y de Occidente al comienzo de este milenio y, cuatro siglos más tarde, en Occidente, la laceración causada por aquellos acontecimientos “que comúnmente reciben el nombre de la Reforma”. Es verdad que “estas diversas divisiones difieren mucho entre sí, no sólo por razón de su origen, lugar y tiempo, sino, sobre todo, por la naturaleza y gravedad de las cuestiones relativas a la fe y a la estructura eclesial”. En el cisma del siglo XI jugaron un papel importantes factores de carácter social e histórico, mientras que el aspecto doctrinal se refería a la autoridad de la Iglesia y al Obispo de Roma, una materia que en aquel momento no había alcanzado la claridad con la que se presenta hoy gracias al desarrollo doctrinal de este milenio. Con la Reforma, por el contrario, fueron objeto de controversia otros campos de la revelación y de la doctrina.

La vía que se ha abierto para superar estas diferencias es la del diálogo doctrinal animado por el amor mutuo. Común a ambas laceraciones parece haber sido la falta de amor sobrenatural, de *agape*. Desde el momento en que esta caridad es el mandamiento supremo del Evangelio, sin el cual todo lo demás es solamente “bronce que resuena o címbalo que retumba” (1 Corintios 13: 1), una carencia semejante ha de ser considerada con toda seriedad delante del Resucitado, Señor de la Iglesia y de la historia. Basándose en el reconocimiento de esta carencia, el papa Pablo VI ya había pedido perdón a Dios por los “hermanos separados” que se pudieran sentir ofendidos “por nosotros” (la Iglesia católica).

En 1965, en el clima producido por el concilio Vaticano II, el patriarca Atenágoras en su diálogo con Pablo VI puso de relieve el tema de la restauración (*apokatastasis*) del amor mutuo, esencial después de una historia tan cargada de contraposiciones, de desconfianza recíproca y de antagonismos. Lo que estaba en juego era un pasado que aún ejercía su influencia a través de la memoria: los acontecimientos de 1965 (culminados el 7 de diciembre de 1965 con la supresión de los anatemas de 1054 entre Oriente y Occidente) representan una confesión de la culpa contenida en la precedente exclusión recíproca, capaz de purificar la memoria y de generar una nueva. El fundamento de esta nueva memoria no puede ser más que el amor recíproco o, mejor, el compromiso renovado para vivirlo. Este es el mandamiento *ante omnia* (1 Pedro 4: 8) para la Iglesia, en Oriente como en Occidente. De este modo la memoria se libera de la prisión del pasado e invita a católicos y a ortodoxos, como también a católicos y protestantes, a ser los arquitectos de un futuro más conforme al mandamiento nuevo. En este sentido, resulta ejemplar el testimonio que han prestado a esta nueva memoria el papa Pablo VI y el patriarca Atenágoras.

Particularmente relevante en relación al camino para alcanzar la unidad puede resultar la tentación a dejarse guiar, o hasta determinar, por factores culturales, por condicionamientos históricos o por prejuicios que alimentan la separación y la desconfianza recíproca entre cristianos, que nada tengan que ver con las cuestiones de fe. Los hijos de la Iglesia deben examinar su conciencia con seriedad para ver si están activamente comprometidos con la obediencia al imperativo de la unidad y viven la “conversión interior”, “porque los deseos de unidad brotan y maduran como fruto de la renovación de la mente, de la abnegación de sí mismo y de una efusión libérrima de la caridad”. En el periodo transcurrido desde la conclusión del concilio hasta hoy, la resistencia a su mensaje ciertamente ha entristecido al Espíritu de Dios (Efesios 4: 30). En la medida en que algunos católicos se complacen en permanecer ligados a las separaciones del pasado, sin hacer nada por remover los obstáculos que impiden la unidad, se podría hablar justamente de solidaridad en el pecado de la división (1 Corintios 1: 10-16). En tal contexto pueden recordarse las palabras del Decreto sobre el Ecumenismo: “Humildemente pedimos perdón a Dios y a los hermanos separados, así como nosotros perdonamos a quienes nos hayan ofendido”.

5.3. El uso de la violencia en el servicio de la verdad

Al antitestimonio de la división entre los cristianos hay que añadir el de las ocasiones en que durante el pasado milenio se utilizaran medios dudosos para conseguir fines buenos, como la predicación del Evangelio y la defensa de la unidad de la fe: “Otro capítulo doloroso sobre el que los hijos de la Iglesia deben volver con ánimo abierto al arrepentimiento es el constituido por la aquiescencia manifestada, especialmente en algunos siglos, hacia métodos de intolerancia y hasta en el servicio a la verdad”. Se refiere con ello a las formas de evangelización que emplearon instrumentos impropios para anunciar la verdad revelada o no realizaron un discernimiento evangélico adecuado a los valores culturales de los pueblos, o no respetaron las conciencias de las personas a las que se presentaba la fe, e igualmente a las formas de violencia ejercidas en la represión y corrección de los errores.

Una atención análoga hay que prestar a las posibles omisiones de que se hayan hecho responsables los hijos de la Iglesia, en las más diversas situaciones de la historia, respecto a la denuncia de injusticias y de violencias: “Está también la falta de discernimiento de no pocos cristianos respecto a situaciones de violación de los derechos humanos fundamentales. La petición de perdón vale por todo aquello que se ha omitido o callado a causa de la debilidad o de una valoración equivocada, por lo que se hizo o dijo de modo indeciso o poco idóneo”.

Como siempre, resulta decisivo establecer la verdad histórica mediante la investigación histórico-crítica. Una vez establecidos los hechos, es necesario evaluar su valor espiritual y moral e igualmente su significado objetivo. Sólo así es posible evitar cualquier tipo de memoria mítica y acceder a una adecuada memoria crítica capaz, a la luz de la fe, de producir frutos de conversión y de renovación: “De aquellos rasgos dolorosos del pasado emerge una lección para el futuro, que debe empujar a todo cristiano a afianzarse en el principio áureo fijado por el concilio: ‘La verdad no se impone más que por la fuerza de la verdad misma, que penetra en las mentes de modo suave y a la vez con vigor’”.

5.4. Cristianos y hebreos

Uno de los campos que requiere un examen de conciencia particular es la relación entre cristianos y hebreos. “La relación de la Iglesia con el pueblo hebreo se diferencia de la que comparte con cualquier otra religión”. Y, sin embargo, “la historia de las relaciones entre hebreos y cristianos es una historia atormentada [...] En efecto, el balance de estas relaciones durante dos milenios ha sido más bien negativo”. La hostilidad o la desconfianza de numerosos cristianos hacia los hebreos a lo largo del tiempo es un hecho histórico doloroso y es causa de profunda amargura para los cristianos conscientes de que “Jesús era descendiente de David; de que del pueblo hebreo nacieron la Virgen María y los Apóstoles; de que la Iglesia recibe su sustento de las raíces de aquel buen olivo al que están unidas las ramas del olivo selvático de los gentiles (cf. Romanos 11: 17-24); de que los hebreos son nuestros hermanos queridos y amados, y de que, en cierto sentido, son en verdad ‘nuestros hermanos mayores’”.

La *Shoah* fue ciertamente el resultado de una ideología pagana, como lo fue el nazismo, animado por un antisemitismo despiadado, que no sólo despreciaba la fe, sino que negaba hasta la misma dignidad humana del pueblo hebreo. No obstante, “hay que preguntarse si la persecución nazi de los hebreos no fue facilitada por los prejuicios antijudíos presentes en las mentes y en los corazones de algunos cristianos [...] ¿Ofrecieron los cristianos toda la asistencia posible a los perseguidos, en particular a los hebreos?” Hubo sin duda muchos cristianos que arriesgaron su vida para salvar y ayudar a sus conocidos hebreos. Pero parece igualmente verdad que “junto a tales hombres y mujeres valerosos, la resistencia espiritual y la acción cristiana de otros cristianos no fue la que se hubiera debido esperar de discípulos de Cristo”. Este hecho constituye una apelación a la conciencia de todos los cristianos de hoy, capaz de exigir “un acto de arrepentimiento (*teshuvá*)” y de convertirse en acicate para redoblar los esfuerzos por ser “transformados mediante la renovación de la mente” (Romanos 12: 2) y por mantener una “memoria moral y religiosa” de la herida infligida a los hebreos. En este campo lo mucho que ya se ha hecho podrá ser confirmado y profundizado.

5.5. Nuestra responsabilidad por los males de hoy

“La época actual, junto a muchas luces, presenta también no pocas sombras”. En primer lugar puede señalarse entre éstas el fenómeno de la negación de Dios en sus múltiples formas. Lo que especialmente llama la atención es que esta negación, particularmente en sus aspectos más teóricos, es un proceso que ha emergido en el mundo occidental. Unida al eclipse de Dios ocurre además una serie de fenómenos negativos, como la indiferencia religiosa, la difusa falta del sentido trascendente de la vida humana, un clima de secularismo y de relativismo ético, la negación del derecho a la vida del niño no nacido, incluso sancionada en las legislaciones abortistas, y una amplia indiferencia respecto al grito de los pobres en amplios sectores de la familia humana.

La inquietante cuestión que se debe plantear es en qué medida los creyentes mismos han sido responsables de estas formas de ateísmo, teórico y práctico. La *Gaudium et spes* responde con palabras cuidadosamente elegidas: “En este campo también los mismos creyentes tienen muchas veces alguna responsabilidad. Pues el ateísmo, considerado en su integridad, no es un fenómeno originario, sino más bien un fenómeno surgido de diferentes causas, entre las que se encuentra también una reacción crítica contra las religiones y, ciertamente, en no pocos países, contra la religión cristiana. Por ello, en esta génesis del ateísmo a los creyentes puede corresponder una parte no pequeña”.

CAPÍTULO VI

PERSPECTIVAS PASTORALES Y MISIONERAS

A la luz de estas consideraciones, es posible preguntarse ahora: ¿cuáles son los objetivos pastorales, en vista de los cuales la Iglesia se hace cargo de las culpas cometidas en el pasado por sus hijos en su nombre y hace propósito de enmienda? ¿Cuáles las implicaciones en la vida del pueblo de Dios? ¿Y cuáles las resonancias respecto a la misión de la Iglesia y a su diálogo con las diversas culturas y religiones? [...]

Conclusión

Para concluir las reflexiones desarrolladas conviene una vez más poner de relieve que en todas las formas de arrepentimiento por las culpas del pasado, y en cada uno de los gestos conectados con ellas, la Iglesia se dirige ante todo a Dios y tiende a glorificarlo a Él y su misericordia. Precisamente así sabe que celebra también la dignidad de la persona humana llamada a la plenitud de la vida en la alianza fiel con el Dios vivo: “La gloria de Dios es el hombre viviente, la vida del hombre es la visión de Dios”. Actuando de este modo la Iglesia da testimonio también de su confianza en la fuerza de la Verdad que hace libres (cf. Juan 8: 32): “su petición de perdón no debe ser entendida como una ostentación de humildad ficticia, ni como retractación de su historia bimilenaria, ciertamente rica en méritos en el terreno de la caridad, de la cultura y de la santidad. Más bien responde a una exigencia de verdad irrenunciable que, junto a los aspectos positivos, reconoce los límites y las debilidades humanas de las sucesivas generaciones de discípulos de Cristo”. La Verdad reconocida es fuente de reconciliación y de paz porque, como afirma el mismo papa, “el amor de la verdad, buscada con humildad, es uno de los grandes valores capaces de reunir a los hombres de hoy a través de las diversas culturas”. También por su responsabilidad hacia la Verdad la Iglesia “no puede atravesar el umbral del nuevo milenio sin animar a sus hijos a purificarse, en el arrepentimiento, de errores, infidelidades, incoherencias y lentitudes. Reconocer los fracasos de ayer es un acto de lealtad y de valentía”. Ello abre para todos un mañana nuevo. 

Naciones y religiones

Serguei Averintsev

*d*e la Edad Media al principio de los tiempos modernos, la experiencia de la cristiandad grabó en nuestras mentes, en nuestra memoria, y quizá más en nuestros subconscientes, el concepto de “nación cristiana”, concepto que se ha diversificado con las divisiones religiosas: “nación católica”, “nación ortodoxa”, “calvinista”, o “luterana”. Son nociones tan familiares que condicionan nuestro pensamiento y nuestra palabra actual. Sin embargo, el mundo que conocemos es muy diferente.

Desde un punto de vista histórico, Ginebra es la capital del calvinismo, pero cuando pasé varios meses en la Universidad de Ginebra vi muchos más creyentes practicantes rezar en los templos católicos de la ciudad que en los templos calvinistas; y se me ha dicho que en Lausana el predominio católico es aún mayor. Las viejas ciudades de la cristiandad tradicional, baluartes incluso del catolicismo como Viena, Roma —la ciudad pontificia—, ven o no tardarán en ver, la construcción de grandes mezquitas. Hay que reconocer que, hasta ahora, las relaciones entre cristianismo e islam no han sido simétricas: no han dado ningún permiso para edificar un templo cristiano en Arabia Saudita ni en cualquier otro reducto islámico: aunque también es cierto que no hay cerca de la Meca ningún gran grupo de trabajadores cristianos inmigrados...

Traducción del francés: Jean Meyer, con la amable autorización de la revista *Etudes*, enero 1998, 14 Rue d'Assas, 75006, París.

Este último dato socioeconómico trivial es, supuestamente, una de las razones que dan al concepto de “nación musulmana” más realidad que al de “nación cristiana”. Del mismo modo, se puede afirmar, quizá, que el concepto de “nación musulmana” es más necesario a la fe islámica que el de “nación” para la fe cristiana. Para el islam, la noción de “país del islam” (*dar al-islam*), que se opone a la de “país de la guerra” (*dar al-harb*), está totalmente integrada a la doctrina teológica; mientras que los cristianos aprendemos en la *Carta a los Hebreos* (13, 14) que “no tenemos aquí una patria permanente, sino que buscamos la futura”. Para el islam, perder la Meca sería una tragedia; para el cristianismo, la toma de Jerusalén por los cruzados no fue ninguna ganancia, su reconquista por los musulmanes apenas si fue una pérdida.

Volvemos a encontrar todos los contrastes de tal diferencia en el destino histórico de ambas religiones. Desde un principio el islam fue aceptado por los árabes, y la lengua árabe se mantiene como *lingua sacra* del mundo islámico; la zona en la cual prevalece el islam, creada por las grandes conquistas que apenas tomaron un siglo, se ha mantenido con estabilidad notable. De manera inversa, el cristianismo ha sido rechazado por la nación que lo engendró; ni la lengua sagrada hebraica ni el arameo hablado por Jesús han servido de instrumentos a la misión cristiana; ese papel le tocó al griego y al latín, idiomas de los “gentiles”. En el transcurso de la historia, nuestra fe no ha dejado de perder sus regiones primitivas: Asia Menor, tan importante en un principio, la de las siete Iglesias mencionadas en el Apocalipsis de Juan; Egipto, cuna del monarquismo cristiano y, con Orígenes, patria de la filosofía cristiana. En contraste, la actividad misionera del cristianismo le ha permitido siempre ganar nuevas regiones, como las tierras “bárbaras” al norte de Europa y, más tarde, territorios fuera del continente europeo. La imagen de una cristiandad geográficamente estable no corresponde a la realidad histórica. “*Fiunt, non nascuntur christiani*”: uno no nace cristiano, se vuelve cristiano; el viejo dicho de Tertuliano sigue siendo cierto. Se aplica a personas, difícilmente a naciones. Si se dejan a un lado algunas excepciones, no es una nación, sino una persona la que se vuelve cristiana, a través de una decisión personal.

Moscú, mi ciudad natal, fue la capital de un gran imperio ortodoxo; el pensamiento ruso ortodoxo la imaginaba como heredera de Constantinopla. Lue-

go, durante más de setenta años, fue la capital de una ideología militante atea; y hoy día, podemos escuchar en Moscú los cantos rituales de *Hare Krishna*. Ciertamente, muchos rusos seguimos fieles a la tradición ortodoxa o, más frecuentemente, hemos regresado a la Iglesia ortodoxa. Pero el sueño piadoso según el cual el pueblo ruso es una nación integralmente ortodoxa se encuentra tan alejado de la realidad como lo fue el sueño comunista de construir una sociedad integralmente atea. La fe tradicional se manifestó más tenaz de lo que imaginaban sus enemigos, pero la incredulidad no es menos fuerte y la ortodoxia ha dejado de ser la única alternativa al ateísmo.

Si uno analiza con alguna seriedad la referencia “ortodoxa”, se da cuenta que los creyentes son una minoría en la Rusia postcomunista. En Rusia hay cristianos de muchas y diversas Iglesias, hasta de sectas oscuras. Hay muchos musulmanes, especialmente en Tatarstán; budistas en el Este; judíos practicantes; fieles de la “Iglesia de la Unificación” del reverendo Moon, cientólogos, *Hare Krishna*, *New Age*... Y el inmenso pueblo de los sin religión. Ayer su número crecía bajo el impacto de la propaganda y de la educación comunista; hoy es el resultado, sin esfuerzo aparente, de la secularización, como en todas partes. Es cierto que algunos políticos, principalmente excomunistas y ateos, expresan la idea oscura, vaga, pero no menos resistente, según la cual Rusia debe retomar, otra vez, su vieja misión de protección de todas las “naciones ortodoxas” del mundo, empezando, evidentemente, con Serbia.

No quiero discutir hoy el conjunto de problemas que representa la ex Yugoslavia; tampoco tratar de la situación religiosa de Serbia; sólo me pregunto si un Estado, en el cual los ortodoxos no son más que una minoría, importante por cierto, pero minoría de todos modos, puede presentarse como el campeón mundial de la ortodoxia. Es de notar que la política rusa no es la única en usar ese tipo de fraseología. Basta con hojear los periódicos. Los *media* del mundo entero hablan de los bosnios o de los kosovares como “musulmanes”, cuando los musulmanes practicantes son una minoría. Y parece evidente que el conflicto entre dizque “católicos y protestantes” en Irlanda del Norte es étnico y social antes que religioso. Sin embargo, los diarios, la radio y la televisión dicen que “católicos y protestantes”, “ortodoxos y católicos”, “musulmanes y ortodoxos” están peleando.

Por qué los *media* se aferran a esa visión mítica e intentan convencernos de que el mundo secularizado sufre más de las guerras de religión que Europa en el peor momento de los siglos XVI y XVII. ¿No es sorprendente? Tratar un conflicto moderno como si fuese una novela histórica es una manera simplona de presentar la información, pero tiene la ventaja de dar la impresión de que uno entiende lo que pasa. Los enemigos de la fe pueden así bordar sobre el tema del *Tantum religio potuit suadere malorum*. Para algunos, el odio de toda religión verdadera, condenada como intolerante tan pronto como define ciertas exigencias, permite darle un nuevo rostro al enemigo que perdimos con el final de la guerra fría.

Pero, incluso sin sus connotaciones casi religiosas, la ideología nacionalista contemporánea (que se debe distinguir del “nacionalismo” clásico anterior), sigue siendo un fenómeno dudoso, en Europa por lo menos. Respiramos un aire de cosmopolitismo que condiciona la constelación postmoderna: migraciones masivas de refugiados, de trabajadores inmigrados, de técnicos, empresarios, turistas, todo lo que genera un nomadismo mayúsculo; la subcultura internacional de la juventud; la circulación mundial de la información; la expansión universal de paradigmas ideológicos y técnicos ordinarios; el declive de un “saber vivir” nacional. En tal contexto, toda ideología nacionalista corre el riesgo de volverse, cuando mucho, la expresión del deseo nostálgico de un pasado que no volverá jamás; en el peor de los casos, será un juego de “como si”¹ sin sentido. Como cuando el nacionalismo actual proclama su carácter internacional de la peor manera, cuando jóvenes ultras, en Rusia y en otros países, manejan los símbolos de un nazismo combatido por sus padres. Los valores de las antiguas ideologías nacionales tenían, en su estrechez misma, raíces verdaderamente culturales; los valores del nacionalismo contemporáneo, por lo menos en Europa, son ficticios. La gente está menos dispuesta a morir por sus tradiciones nacionales, por un arte de vivir nacional, que por un equipo o por la banda a la cual pertenecen por casualidad. Lo que llamamos nacionalismo es el resultado de una mezcla confusa entre solidaridad de banda y algún resabio de solidaridad tribal.

¹ La célebre fórmula del filósofo alemán Hans Vaihinger (*Die Philosophie des Als Obs*, 1911) para toda ficción.

Todo lo que acabo de decir, de manera voluntariamente exagerada, no significa que tenga por obsoleta la cuestión de la cultura nacional. Los valores perdidos por las masas seguirán, probablemente, vivos en las personas; y la labor misionera debería centrarse sobre las existencias personales más que sobre las masas. 



SAN ARTEMIO DE VERKOLA, RUSIA, SIGLO XVIII