Cuando la Iglesia pide perdón

DOSSIER MISIÓN ABIERTA - JUNIO Nº6 - 1998 -

Estamos en una programación pastoral de cara al jubileo del año dos mil. La Iglesia quiere entrar en el tercer milenio en actitud de renovación y conversión según la Tertio Millenio Adveniente. La reconciliación y purificación del pasado es la condición para construir el futuro.

Pedir perdón de los pecados no puede estar reservado a la penitencia individual; también la Iglesia en su conjunto ha cometido pecados sociales y ha tenido complicidades estructurales. Pedir perdón socialmente es un signo de credibilidad y transparencia.

El presente Dossier Abierto trata de profundizar en esta necesidad. Recoge los ejemplos de los obispos franceses, de los obispos argentinos, de Juan Pablo II... y alienta la purificación de la memoria histórica parael crecimiento de la credibilidad social del mensaje cristiano.

SUMARIO:

1. Escenarios de Perdón y de Cambio.
Por Julián García Hernándo.

2. La Iglesia, ¿Está decidida a pedir perdón?
Por Juan García Pérez

3. Perdonar y pedir perdón sin condiciones.
Por el Equipo de MISION ABIERTA

4. La memoria como principio de solidaridad.
Por Reyes Mate.

1. Escenarios del perdón y del cambio

Purificar la memoria es la condición para renovar el futuro. Hay pecados históricos que son muy claros: las divisiones de la Iglesia, las guerras santas, las inquisiciones. Pero ¿qué pensar de la sanación de nuestras heridas y divisiones históricas?

Es que la Iglesia puede pedir perdón? ¿Lo ha hecho alguna vez a lo largo de su ya larga historia?

Por toda la geografía eclesial se ha extendido un nerviosismo de arrepentimiento y confesión de los propios fallos, y se asiste al espectáculo de los «mea culpa». Hay un revuelo en el corral de la «aldea global» que actualmente formamos cuantos dentro de ella vivimos. Lo cierto que se ha difundido por doquier la moda de pedir perdón por los errores cometidos, el cual viste de arrepentimiento grandes zonas de la Iglesia.

¿Quién ha hecho estallar la bomba del arrepentimiento eclesial? El Papa Juan Pablo II ha tenido la culpa. Pero hemos de cantar con la estrofa del pregón de la Vigilia Pascual: ¡«Oh feliz culpa», que ha producido tales frutos! Fruto, y sumamente eficiente, es el que ha provocado el gesto del Papa, el cual viene siendo coreado por las actitudes similares de determinados episcopados.

El reconocimiento de los propios pecados es no solamente un reto religioso, compartido por las grandes religiones, sino profundamente cristiano y precristiano. La petición de perdón entra dentro de la metodología religiosa del Antiguo Testamento, particularmente en la época del profetismo. A caballo entre ambos Testamentos se yergue la figura del Bautista, invitando al arrepentimiento y al perdón. Jesucristo lo incluye en muchos de los capítulos de su enseñanza. La Iglesia lo ha heredado de él. Los concilios han dedicado siempre grandes espacios al tema de la reforma, conscientes de que, como se diría después en el protestantismo, «la Iglesia reformada debe estar sumida dentro de una constante reforma».

Hizo otro tanto Juan Pablo II, presionado por la aproximación del nuevo milenio. Y destapó la caja de Pandora, para buscar en su fondo el tesoro de una nueva esperanza, al publicar su famosa Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente* del 10 de noviembre de 1994.

Las ideas fundamentales del mensaje en ella contenido son las siguientes: el año dos mil del nacimiento de Cristo debe ser para la Iglesia una ocasión de conversión, de diálogo con otras religiones, de afrontar el desafío de la crisis de civilización, de hacerse voz de todos los pobres del mundo, etc. Pero entre este rimero de finalidades destaca, y por eso la pone en primer lugar, la conversión y la penitencia. No hay conversión sin petición de perdón. ¡Ese es el clima! En el que el Papa ha querido que se bañe la Iglesia para presentarse de una manera adecuada al milenio que se acerca.

PRECEDENTES DE LA CARTA APOSTÓLICA

Ya en el mes de marzo de 1994 llegaba a los 141 miembros del Colegio Cardenalicio, con el título de *Reflexiones sobre el Gran Jubileo*, un documento de 23 páginas, que la Secretaría de Estado del Vaticano enviaba a todos los cardenales, con el fin de que reflexionaran sobre su contenido y aportaran las pertinentes respuestas al mismo en la reunión a la que se les convocaba en Roma, a celebrar los días 9 y 10 de mayo juntamente con el Papa.

En él se solicitaba muy en concreto su opinión sobre tres asuntos, entre otros: una reunión de las religiones monoteístas en el Sinaí; la canonización de cristianos no católicos o inclusión de los mismos dentro del martirologio de la Iglesia Católica; y la petición pública de perdón por la violación de los derechos humanos, que la Iglesia ha cometido a lo largo de la historia.

La petición de un «mea culpa» por los fallos cometidos anteriormente por la Iglesia dejó un tanto fríos a no pocos de los miembros del Colegio Cardenalicio, e incluso algunos manifestaron su oposición porque un examen histórico requeriría demasiado tiempo. Pero el Papa ya había hecho saber, por medio del cardenal Sodano, que no iba a renunciar a esa idea. La revisión de aspectos oscuros de la historia, dijo el Secretario de Estado en su intervención, «podría ser objeto de instrumentalizaciones, pero daría testimonio de manera particularmente creíble y eficaz de la sinceridad de la adhesión a Cristo por parte nuestra» (Lucio Brunelli, *Esperando el Tercer Milenio*, 30 Giorni, VIII/36, 1994, 34-35.)

En sustancia, el Papa no cedió. Es más, respondió explícitamente a la objeción sobre la complejidad de un juicio histórico acerca de los episodios controvertidos del pasado: «Es cierto que un correcto juicio histórico no puede prescindir del atento estudio de los condicionamientos culturales del momento, bajo cuyo influjo muchos pudieron creer de buena fe que un auténtico testimonio de la verdad comportaba la extinción de otras opiniones o al menos su marginación... Pero la consideración de las circunstancias atenuantes no dispensa a la Iglesia del deber de lamentar profundamente las debilidades de tantos hijos suyos, que han desfigurado su rostro, impidiéndole reflejar plenamente la imagen de su Señor (*Tertio Millenio Adveniente*, n. 35). ¿La Iglesia se acusa a sí misma o se contenta con acusar a sus hijos? ¿No deberá estar incluida en esa petición de perdón la totalidad de la Iglesia peregrinante? Así lo sugería el pastor de la Iglesia valdense Pablo de la Ricca, quien le dedicó un breve pero magnífico comentario al aparecer la Carta Apostólica del Papa en la revista *Riforma* (29 noviembre 1994), en el que la presenta también sus peros; entre ellos el que el Papa no interpela a la Iglesia cuando habla de pecado o de penitencia, sino sólo «de los pecados de los hijos de la Iglesia» (P. De la Ricca, *Riforma*, 29-11-94). Y dirige a la Iglesia el reto de que se interpele a sí misma por sus propios pecados.

CAMPOS QUE DEBE ALCANZAR LA PETICIÓN DE PERDÓN

Una mirada a la historia, en la que encontramos temas tan vidriosos como los referentes a Galileo y otros personajes, a la Inquisición en los diversos países y, en la parte que a la Iglesia corresponda, en lo relativo a las Guerras de Religión.

Es cierto que un correcto juicio histórico no puede prescindir de un atento estudio de los condicionamientos culturales del momento, bajo cuyo influjo muchos pudieron creer de buena fe que un auténtico testimonio de la verdad comportaba la extinción de otras opiniones o al menos su marginación. Muchos motivos convergen con frecuencia en la creación de premisas de intolerancia, alimentando una atmósfera pasional, a la que sólo los grandes espíritus verdaderamente libres y llenos de Dios lograban de algún modo sustraerse. Pero la consideración de las circunstancias atenuantes no dispensa a la Iglesia del deber de lamentar profundamente las debilidades de tantos hijos suyos, que han desfigurado su rostro, impidiendo reflejar plenamente la imagen de su Señor crucificado... De estos trazos dolorosos del pasado emerge una lección para el futuro, que debe llevar a todo cristiano a tener buena cuenta del principio de oro dictado por el Concilio: «La verdad no se impone sino por la fuerza de la misma verdad» (*Dignitatis Humanae*, n. 1; *Tertio Millenio Adveniente*, n. 35).

Respecto al tema de la Inquisición la Iglesia ha dado un gran paso de apertura al abrir los archivos de la misma y el Índice de Libros Prohibidos a los estudiosos, en un acto solemne realizado el 22 de enero de este año por decisión de la Santa Sede, acto que se inscribe en el examen de conciencia promovido por Juan Pablo II a la vista del gran Jubileo del año 2000, para abordar «los pecados históricos» de la Iglesia y, en concreto, los de intolerancia.

Acto que el cardenal Ratzinger presentaba gozosamente y que se realizaba a los 117 años en que, por decisión de León XIII, el Archivo Secreto Vaticano se abría sólo a los investigadores. Acto que había sido solicitado al papa Juan Pablo II un año después de su elevación al pontificado por el profesor Carlos Ginzburg, de la Universidad Católica de Los Ángeles, quien le decía, reconociéndose judío de origen y ateo, que la apertura de los Archivos del Santo Oficio a los estudiosos «sería una ocasión de demostrar la solicitud y la apertura de la Iglesia romana hacia el mundo y los problemas de la cultura. Al mismo tiempo, la Iglesia mostraría que no teme una investigación crítica y científica seria».

El acto fue elogiado también por Hans Küng en un artículo aparecido en *El País* (16-2-98), en el que con tono de resentimiento se dice: «Gracias, pues, a Su Santidad y a su más fiel hijo de Alemania, que han permitido que se abra el más secreto entre los archivos secretos: el del Santo Oficio de la Santísima Inquisición. Uno piensa: hasta el Concilio Vaticano II, la vulneración del "secreto" del Santo Oficio era sancionada con la excomunión, cuya absolución era reservada "specialissimo modo" al Sumo Pontífice en persona. En cualquier caso esta apertura de los secretos es un acontecimiento memorable, al menos para las propias autoridades de la Inquisición. Pero las modalidades de esta acción de descargo por parte del Vaticano nos obligan a hacer algunas preguntas» (Hans Küng, *Preguntas sobre la Inquisición*, El País, 16-2-98), entre las cuales hace alusión a los procesos realizados a lo largo de este siglo con un número no pequeño de teólogos de fama, entre los que se halla el que se ha seguido contra él.

LA INQUISICIÓN ESPAÑOLA

Mucho se ha escrito y continuará escribiéndose sobre ella, desde las obras de Llorente hasta la más reciente de Beatriz Comella, pasando por los estudios documentales como los de Kamen, Contreras Hennings o las Actas del Simposio de Cuenca, pilotado por Pérez Villanueva. Mucho y muy distinto. Las líneas básicas de la Inquisición están suficientemente tratadas por los investigadores, así como el número de ajusticiados y el modo de realizar los procesos llevados a cabo durante su existencia, desde los tiempos anteriores a los Reyes Católicos hasta el 1820 en que fue definitivamente abolida.

Hubo procesos duros principalmente contra judíos y protestantes, sobre todo en Valladolid y Sevilla. Algunos de los que, huyendo de la Inquisición lograron desembarcar en países europeos, al resguardo de su alcance, dejaron una notable producción de obras valiosas, principalmente comentarios bíblicos, que, gracias a Dios, pudieron ser salvados de la hoguera y reproducidos en facsímil en Barcelona en 1981 bajo el título general de *Reformistas antiguos españoles*.

Valladolid, donde algunos fueron juzgados y quemados, reivindicó un tanto su memoria dedicando una calle a su principal representante al Dr. Cazalla, en torno al cual el gran escritor vallisoletano Miguel Delibes está escribiendo la primera de sus novelas en la que recoge el ambiente de la ciudad castellana en la época de sus procesos inquisitoriales contra los protestantes.

Este tiempo, aledaño ya al comienzo del nuevo milenio, en el que el Papa invita a los cristianos al arrepentimiento, ¿no sería un momento oportuno para que la Iglesia de España pidiese perdón a los protestantes españoles por aquellos sucesos?

Es verdad que no sería la primera vez que lo hiciera, ya que en su nombre, el entonces Presidente del Secretariado Nacional de Ecumenismo, D. Antonio Briba, Obispo de Astorga, lo hizo en un Sínodo de la Iglesia Evangélica Española celebrado en Logroño en 1973, al que fue invitado, para que les hablara del nuevo rostro de la Iglesia Católica a partir del Vaticano II.

Lo expuso con el rigor teológico que le caracterizaba y, en un momento de su disertación, les dirigió una petición de perdón con estas palabras: «Queridos hermanos, en este momento solemne, en que por primera vez un obispo católico toma parte en las sesiones de vuestro Sínodo, yo tengo presentes las faltas que nosotros, los católicos, hemos cometido en el servicio del Señor, en la prestación de un testimonio de autenticidad cristiana, en la humilde proclamación Evangelio; pero, sobre todo, os tengo a vosotros presentes y en vosotros evoco las actitudes de recelo y desconfianza de los católicos españoles a través de los tiempos; contemplo los sufrimientos vuestros y de vuestros antepasados bebidos en el silencio, y debidos a la situación sociorreligiosa de una nación mayoritariamente católica que, en ocasiones –no investigamos las causas que, en definitiva, sólo Dios conoce– no supo comprenderos. Por eso no dudo en hacer mías en estos momentos las palabras del Vaticano II, aplicadas a nosotros mismos, pedimos humildemente perdón a Dios y a los hermanos separados, así como nosotros perdonamos a quienes nos hubieran ofendido» (Antonio Briba Mirabent, *La verdad en el amor. Escritos pastorales 1967-1992*, Obispado de Astorga, 1992, 283).

En los últimos tiempos y animados por la exhortación de Juan Pablo II son muchos los episcopados, principalmente en Europa, que han pedido perdón a sus hermanos protestantes. Así lo hacía la Iglesia en Italia, mediante el secretariado de Ecumenismo de su Conferencia Episcopal, dentro de un marco religioso, celebrado en la Iglesia valdense de Roma.

Así lo reconocía recientemente el cardenal Lustiger, en nombre del episcopado francés, en el Mensaje enviado al *Coloquio sobre el Edicto de Nantes* de 1598, que puso fin a las Guerras de Religión en Francia. Dice el cardenal de París: «Hoy católicos y reformados, no cesamos de preguntarnos por qué y cómo los cristianos pudieron separase, por qué los pueblos de la Europa occidental se desgarraron a través de crueles guerras fratricidas que, con la sangre de los mártires, han señalado la ruptura de la unidad de la Iglesia» (Mensaje del Cardenal Lustiger al Coloquio sobre «El Edicto de Nantes», *Oecumenism Informations*, 284, abril 1998, 12).

El mismo cardenal Ratzinger ha pedido perdón públicamente a los herejes condenados a la hoguera a lo largo de la historia cristiana. «La Iglesia siempre debe ser tolerante; por consiguiente, pedimos al Señor perdón por estos hechos y que nos ayude a no recaer en estos errores» (Movimiento Ecuménico, *Pastoral Ecuménica*, 42, 1997, 377).

Asimismo, el famoso Luigi Accatolli, en su libro *Cuando el Papa pide perdón*, recientemente publicado en Italia, presenta los 94 documentos en que el Papa pide perdón por los errores cometidos por la Iglesia Católica y por los cristianos a lo largo de la historia, cruzadas, guerras de religión, divisiones de las Iglesia, persecuciones religiosas, permisivismo de la esclavitud, racismo, Inquisición, etc. (Movimiento Ecuménico, *Pastoral Ecuménica*, 41, 1997, 211).

Siendo esto así, cabe repetir la pregunta si ¿no será conveniente que la Iglesia Católica en España, con ocasión del Milenio, pidiese oficialmente en Sevilla o Valladolid, ciudades en que

más sufrieron los protestantes del siglo XVI, perdón a los mismos, siguiendo el ejemplo del Papa y de otros episcopados de su propia área geográfica?

EL JUDAÍSMO

El 16 de marzo de este año aparecía un documento del Pontificio Consejo para el Diálogo con el Hebraísmo, texto firmado por el Presidente de dicho organismo, el cardenal Cassidy, con el título *Nosotros recordamos: una reflexión sobre la «Shoah»* (Ecclesia, 2886, 28-3-98, 32-37). El documento, que va precedido de una Carta de Juan Pablo II, en la que dice que la «Shoah» continúa siendo una mancha indeleble en la historia del siglo que finaliza», no es fruto de una improvisación, sino de un serio y largo estudio de once años de duración, dentro del cual cabe señalar un Simposio sobre las raíces del antisemitismo.

Muchas veces a lo largo de su pontificado Juan Pablo II ha hecho alusión a este triste suceso, sufrido por el pueblo judío durante la Segunda Guerra Mundial, principalmente, aunque no solamente, en tierras de Polonia. El Papa lo ha anatematizado en repetidas ocasiones, principalmente al cumplirse los cincuenta años de aquel triste acontecimiento bélico. En aquella ocasión escribió un mensaje y varios episcopados europeos, en concreto los de Alemania, Chequia, Polonia y Suiza, hicieron otro tanto.

Cinco son los puntos principales del documento: el primero habla de la «tragedia de la Shoah» y del deber de recordarla. «Fue uno de los principales dramas de este siglo, un hecho que nos afecta también a nosotros». Expone, en segundo lugar, las difíciles relaciones entre cristianos y judíos, principalmente en momentos determinados de la historia, debido sobre todo a que «no por parte de la Iglesia en cuanto tal, sino en el mundo cristiano, circularon durante demasiado tiempo interpretaciones erróneas e injustas del Antiguo Testamento respecto al pueblo judío y su presunta culpabilidad en la muerte de Jesucristo, generando sentimientos de culpabilidad respecto a este pueblo»; interpretaciones que el Vaticano II rechazó definitivamente.

La conclusión a la que llega el texto es que la «Shoah» fue obra de una ideología extremista, neopagana, «cuyo antisemitismo tenía sus orígenes fuera del cristianismo», y que no dudó en enfrentarse a la Iglesia y perseguir a muchos de sus miembros. Reconoce que «muchos sectores de cristianos “asistieron” a los judíos perseguidos, con riesgo de sus vidas, y “no deben ser olvidados”».

No obstante, no ha sido unánime, ni siquiera por parte católica, la acogida que el texto ha tenido. Unos acusan a la Iglesia de que «está sufriendo una erupción de autocrítica». Otros, que «son disculpas a destiempo». Las reacciones de los judíos no son coincidentes. Se hallan divididos en la apreciación del mismo y uno de los puntos principales de la discrepancia de pareceres es el enjuiciamiento de la actitud del Papa Pío XII ante el suceso de la Shoah. El documento rechaza las acusaciones de colaboración lanzadas contra Pío XII. Ensalza su actuación que llegó a salvar «centenares de miles de vidas», pero no aborda directamente la acusación que se arroja contra el Papa Pacelli por su silencio ante el holocausto. Juan María Laboa habla del «Difícil equilibrio del papa Pacelli». Y lo justifica diciendo: «No se debieron sus silencios a un afecto particular sino al convencimiento de que sus palabras podían acarrear males sin cuento a los católicos alemanes y también a los judíos... Es decir, el temor a las represalias y el deseo de evitar un mal mayor impusieron a Pío XII una gran reserva, que no sería comprendida« (Juan María Laboa, *El difícil equilibrio del Papa Pacelli*, ABC, 17-3-98).

No debemos dejar de destacar que en el último Vía Crucis de Juan Pablo II en el Coliseo romano del pasado Viernes Santo, el Papa siguió el texto del teólogo ortodoxo Olivier Clement,

en el que se hizo una clara alusión al antijudaísmo cristiano. El teólogo francés exculpó de la muerte de Jesús al «pueblo judío, por nosotros tantas veces crucificado», para señalar cómo la responsabilidad de la crucifixión y del mal en la humanidad, «es de nosotros y de cada uno de nosotros, porque nosotros todos somos asesinos del amor».

Es claro que no se puede achacar a la Iglesia la autoría moral de aquel genocidio nazi, cuyas torturas también le alcanzaron a través de muchos de sus hijos. Baste recordar que en el campo de exterminio estuvieron juntas las celdas del P. Kolbe y del gran teólogo protestante Bonhoeffer.

LA IGLESIA FRANCESA PIDE PERDÓN

A su vez, la Iglesia francesa pedía perdón por su silencio ante las persecuciones antisemitas del régimen de Vichy, colaborador con la Alemania nazi, en un acto celebrado el 30 de septiembre del año pasado en el campo de internamiento de Crancy, cerca de París, en presencia de representantes de la comunidad judía. «Imploramos el perdón de Dios, decían los obispos, y pedimos al pueblo judío que comprenda nuestro arrepentimiento».

EL REVUELO LLEGA A ESPAÑA

¿No debería la Iglesia Católica en España pedir perdón por la colaboración con el franquismo durante la época de la represión? La idea fue lanzada por Luis Yañez y coreada después por Joaquín Almunia, con dejos de revanchismo y tonalidades políticas, durante la última campaña electoral del socialismo gallego. *Il Corriere della Sera* del 20 de octubre de 1997, acogió la noticia siguiente: «Los obispos españoles pedirán públicamente perdón por el apoyo que ofreció la Iglesia española a Francisco Franco durante la guerra civil de los años treinta y en el sucesivo período de la dictadura».

Un periodista del diario *El Mundo* pidió una respuesta a Mons. José Sánchez, Secretario de la Conferencia Episcopal Española, a la provocación socialista. Éste afirmó textualmente: «No tocamos a golpe de tambor, somos una entidad libérrima que actúa por propia iniciativa y no cuando otros nos lo exigen. Además, actuar a golpe de tambor en una democracia es muy peligroso».

El tema se difundió rápidamente como una mancha de aceite por toda la geografía española dividiéndose los opinantes en dos direcciones. Los periodistas volvieron a la carga con ocasión de la celebración de la Permanente del Episcopado español en el mes de febrero, y de unas manifestaciones abiertamente positivas a favor de la tal petición de perdón hechas por Mons. Joan Carrera, obispo auxiliar de Barcelona. La polémica estaba servida.

El Secretario del Episcopado español volvió a aparecer en la prensa manteniendo su postura: «Llevamos más de treinta años siendo un factor fundamental de reconciliación en España». Y recordó con documentos y datos que la Iglesia española ha realizado, desde la Asamblea conjunta obispos-sacerdotes de 1971, e incluso antes, toda una serie de gestos de reconciliación. Desde el Concilio la Iglesia ha encontrado su sitio en esta sociedad, intentando vivir como una sociedad reconciliada entre las distintas posturas que puede haber dentro de la Iglesia y como factor de reconciliación. La Iglesia está haciendo todo lo posible para acabar con la imagen de las dos Españas. En ese plan estamos y, por tanto, no creo que tengamos que cambiar mucho de postura ni de palabras.

Hizo asimismo alusión a algunos documentos del Episcopado y al comunicado de la Permanente del año 1975, en que se pedía indulto para los condenados a muerte ejecutados en las postrimerías del franquismo, y a una nota del mismo año titulada *La reconciliación en la Iglesia y en la sociedad.*

RECONCILIACIÓN

Los obispos, por otra parte, no están satisfechos de que sea solamente a la Iglesia a la que se exija la petición de perdón. Y así Ramón Echarren se preguntaba: ¿Cuándo las izquierdas de los años treinta van a pedir perdón por las decenas de obispos, miles de sacerdotes, religiosos, seminaristas y decenas de miles de seglares, que fueron ejecutados por el mero hecho de ser creyentes?

A su vez Mons. Rouco Varela añadía: «Los católicos, no sólo la jerarquía, han contribuido de una forma seria, eficaz y fecunda a lo que ha supuesto la transición española. Eso es lo que importa... Lo demás hay que dejarlo al estudio de los historiadores y al juicio de las nuevas generaciones». En líneas parecidas se manifiestaron los arzobispos de Valladolid y Oviedo y el obispo de Teruel.

Pienso que es muy acertado el consejo de un gran historiador que conoce bien nuestro pasado, el P. Preston: «Ya es hora de que los españoles dejen de utilizar la guerra civil para la crispación» (*ABC*, 19-2-98). Y muy certero el modo de pensar de J. Luis Ortega en *El Diario de Burgos* (5 marzo 1993): «Vieja costumbre la de señalar al otro con el dedo en lugar de mirarse a uno mismo. Que la Iglesia pida perdón por su colaboración con el franquismo. ¿Sólo la Iglesia? ¿Con qué franquismo? En el primero, se refugió huyendo de los miles de católicos, sacerdotes y obispos que cayeron al estallar la guerra. En el último franquismo, los últimos quince años, y al aire del Vaticano II, la Iglesia estaba divorciada del franquismo. Las mieles primeras se habían vuelto hieles. Los duros y diarios episodios de aquel conflicto están aún frescos en la memoria. ¿Habrá que pedir perdón por ellos? ¿No es mejor la reconciliación? Veo mejor a la Iglesia trabajando por un futuro reconciliador y pacífico que hurgando en el pasado. Encabezar un movimiento total de reconciliación, entrar seriamente reconciliados todos en el dos mil, esa es una buena tarea para la Iglesia. Algo hizo ya Tarancón propiciando la amnistía, y aún en pleno franquismo».

¿Una petición de perdón cruzada de los unos para con los otros? De todos modos pienso que, colocándolo en su debido marco, no debería sorprender una petición de perdón por parte de la Iglesia de España, ya que, cuando la Iglesia pide perdón, realmente se reconoce, y por eso lo pide, como lo que es, una «Iglesia peregrina», expuesta siempre a que se le peguen los polvos del camino.

PETICIÓN DE PERDÓN, ¿POR QUÉ Y DE QUÉ?

El pecado de las divisiones

En los números 34-36 de la *Tertio Millenio Adveniente* es donde el Papa presenta las peticiones de perdón de mayor calado, que la Iglesia debe hacer y a las que él la invita de cara a la llegada del nuevo milenio: el pecado de las divisiones, cuya responsabilidad, como afirma Juan XXIII, debe ser compartida. La ruptura de la unidad de los cristianos en Europa, portada luego a todo el mundo por los mismos predicadores del Evangelio, es una de las mayores tragedias, todavía sin solventar, para la Iglesia de Dios. El Papa repetidas veces ha hablado del tema, es

más lo está haciendo constantemente. No obstante, el problema de la unidad de la Iglesia, y de su necesidad de cara a la evangelización del mundo, continúa siendo asignatura pendiente para gran parte del pueblo de Dios en cada una de las Confesiones cristianas.

Indiferentismo y ateísmo

El Papa presenta, como uno de los fenómenos de nuestros días, el indiferentismo y ateísmo (*Tertio Millennio Adveniente*, 36). La indiferencia religiosa lleva a un gran número de hombres y mujeres de nuestro tiempo a vivir como si Dios no existiera o a contentarse con una religiosidad tan vaga, provocada principalmente por los nuevos movimientos religiosos, que se escapa de la confrontación con la verdad. La pérdida del sentido de la trascendencia y el extravío generalizado en el campo ético. Ante esta tremenda realidad es lógico que la Iglesia se interrogue, por la parte que le corresponde en la llegada de estas situaciones tan descorazonadoras.

La no plena recepción del Concilio.

Hay una página escalofriante en la *Tertio Millennio Adveniente* (n. 36), en donde el Papa nos invita a hacer una seria reflexión sobre la plena aceptación y puesta en práctica del Vaticano II. Y él mismo va haciendo un examen de conciencia sobre cada uno de los documentos conciliares. Piensa que todavía no se han cumplido algunas de sus principales ideas programáticas, como la eclesiología de comunión, con todas sus consecuencias, de la *Lumen Gentium* dando espacio a los carismas, a los ministerios, a las varias formas de participación del pueblo de Dios, aunque sin admitir un democratismo y un sociologismo, que no reflejarían la auténtica visión de la Iglesia y el auténtico sentido del Concilio. Las directrices sembradas en la *Gaudium et Spes* y en otros documentos, de un diálogo abierto, respetuoso y cordial entre los distintos ministerios eclesiales y en relación con el mundo, con el resto de las Iglesias y con las religiones, con la cultura y abierto a los retos del mundo actual, la invitación al diálogo sin fronteras, ya que para la penetración del Evangelio no las puede haber.

La búsqueda de nuevas formas
del ejercicio del primado de Pedro

Pero el paso más atrevido que ha dado el Papa en el terreno de la conversión y de la petición de perdón es el formulado por él mismo en su encíclica ecuménica *Ut unum sint*. Todo el mundo ha subrayado el tono de modestia, de auténtica humildad cristiana, que atraviesa la totalidad del texto. Juan Pablo II comienza por afirmar que él, como todos los demás, tiene necesidad de conversión para cumplir debidamente su ministerio: «El obispo de Roma debe hacer propia la oración de Cristo por la conversión que es indispensable a Pedro para poder servir a los hermanos. Pido encarecidamente que participen de esta oración los fieles de la Iglesia Católica y todos los cristianos. Junto conmigo rueguen todos por esta conversión (n. 4).

Y al final de la encíclica da una maravillosa muestra de humildad, pues, luego de haber hablado claramente de la necesidad del reconocimiento del Primado de Pedro en sus sucesores para llegar a la unidad eclesial, llega a cuestionar el ejercicio del mismo, con unas palabras tan fuertes que no dejarían de llamar la atención; y que él repite, pues ya en 1987 las había pronunciado en presencia del Patriarca Dimitrios I: «Por razones muy diversas y contra la voluntad de unos y otros, lo que debía ser un servicio pudo manifestarse bajo una luz bastante distinta. Por el deseo de obedecer verdaderamente a la voluntad de Cristo me considero llamado, como obispo de Roma, a ejercer ese ministerio... Que el Espíritu Santo nos dé su luz e ilumine a todos los Pastores y teólogos de nuestras Iglesias para que busquemos, por supuesto juntos, las

formas con las que este ministerio pueda realizar un servicio de fe y de amor reconocido por unos y otros» (*Ut unum sint*, n. 95).

Es éste un gesto de sincera humildad, el someter a un examen conjunto por parte de jerarcas y teólogos de distintas Confesiones el modo de ejercer el ministerio de Pedro en servicio de toda la comunidad cristiana. Y él mismo apunta ya en la tercera parte de la encíclica que el ejercicio del primado debe realizarse dentro de la eclesiología de comunión, tan vivamente subrayada por el Vaticano II, y en parte, no más, desarrollada posteriormente mediante la colegialidad episcopal. Este problema del encajamiento de la función del obispo de Roma dentro de todo el Colegio Episcopal, tema importante dentro de la teología de comunión, suscitada por el Vaticano II, es el punto álgido de la problemática de la aceptación del ministerio petrino. ¿Las dificultades que puedan tener los otros cristianos estarán en el hecho mismo del Primado o en la forma de su ejercicio en el momento actual?

Para la solución de este problema el Papa pide ayuda, no sólo a los teólogos de la Iglesia Católica, sino también a los de otras Confesiones cristianas.

Respuestas a esta pregunta angustiosa del Papa le van llegando, no sólo desde dentro de las bardas de la Iglesia Católica, como las del cardenal König («La Iglesia en camino hacia el Tercer Milenio», *Razón y Fe*, 233, 1996, 609-20); la del Arzobispo emérito de San Francisco, John Quinn (*Iglesia Viva*, 186, 1996).; la Iglesia Anglicana prepara cuidadosamente una respuesta digna a la pregunta formulada por el Papa. Son numerosos los simposios sobre el ministerio petrino, como el que tuvo lugar en Roma los días 4 al 6 de diciembre de 1997, organizado por la *Society of the Atonement* (Fernando R. Garrapucho, «Simposio ecuménico sobre el primado petrino y la unidad de la Iglesia», *Diálogo Ecuménico*, XXXII, 1997, 285-315). Y numerosos artículos de teólogos como el del agustino Pedro Langa (Pedro Langa, «Los confusos vaivenes de una gracia llamada ecumenismo», *Razón y Fe*, 234, 1996, 43-57).

Algo y muy importante se está moviendo al socaire de estas actitudes de humilde reconocimiento de los propios fallos y de los deseos reales de acabar con ellos en la Iglesia santa de Dios. Es hermoso contemplar a la Iglesia, a la que desde Nicea proclamamos en el Credo, «Una, Santa, Católica y Apostólica» arrodillada, perdonando a los demás y también pidiendo perdón de sus propios fallos. ¿Cómo concordar estos dos conceptos y, sobre todo, las actitudes que ellos postulan, memoria de los hechos con olvido de los mismos? «No hay futuro sin memoria» se nos dice en el texto de la Comisión Pontificia para las relaciones con el Hebraísmo, citando palabras de Juan Pablo II en el Angelus del 11 de junio de 1995 (*Vida Nueva*, 28-3-98, 25). Incluso el documento sobre la «Shoah» lleva el título provocador *Nosotros recordamos*. ¿No va esta postura en sentido contrario a la patrocinada por Juan XXIII?: «No vamos a preguntar quién tuvo mayor o menor culpa. ¡Unámonos!». No basta con perdonar. Hay que tratar de olvidar. La purificación de la memoria de la que tanto se habla en la terminología ecuménica. No basta el perdón del corazón, es más importante el perdón de la inteligencia. Se trata, pues, de la purificación incluso de la memoria o si alguna queda que no se presente con exigencias ni revanchismos, parecida a la actitud que los judíos españoles observaron en 1992 durante las celebraciones conmemorativas del año de su expulsión de España, meras actitudes memoriales, sin exigencias ni revanchismos. Memoria que, por lo que a los católicos se refiere, les exige actitudes revisionistas de su propia conducta, no exentas en algunos casos de peticiones de perdón.

Julián García Hernando es el director del Departamento para la Unión de los Cristianos de la Conferencia Episcopal.

2. La Iglesia: ¿está decidida a pedir perdón?

La decisión va más allá de la retórica; implica una conversión actual y eclesial. La memoria histórica nos señala los caminos de la misma: avanzar hacia la igualdad de todos los miembros de la Iglesia; avanzar en la participación y la corresponsabilidad.

El Papa Juan Pablo II en estos últimos años ha lanzado algunas iniciativas importantes. Para la preparación al Jubileo del año 2000, ha propuesto que colectivamente pidamos perdón por los pecados que nuestra Iglesia ha cometido a lo largo de la historia. La iniciativa en su momento no fue recibida con un entusiasmo desbordado por el entorno inmediato de la reunión extraordinaria de cardenales donde presentó esta cuestión. Reconocer las propias culpas es admitir que algunas críticas tienen fundamento y dar ocasión a críticas nuevas. Con todo la invitación ha sido muy bien acogida por amplios sectores de la Iglesia.

No se puede negar que en torno al Vaticano II, aun con imprudencias y excesos, se produce un giro providencial. La Iglesia, saliendo de actitudes defensivas, condenatorias o distantes, se acercó al mundo con ánimo de servicio y fraternidad. El Concilio fue una verdadera época de gracia para actualizar y profundizar en la conciencia de esa misión.

Decir ahora en voz alta que se quiere pedir perdón puede que no sea del todo difícil. Pero si esta confesión quiere ir mucho más allá de la retórica, exige inexorablemente adentrarse en el terreno fatigoso de las exigencias concretas. Allí donde la buena intención tiene que pasar por el banco de pruebas de la conducta.

LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Para pedir perdón, hay que tener conciencia de la propia culpa. Y una saludable manera de ver nuestros errores es carearnos con las expectativas e ideales de nuestros contemporáneos. Las sociedades modernas proclaman su propósito de estructurarse como comunidades humanas sobre la base del respeto a los derechos humanos. Tendremos que refrescar la memoria histórica.

Podríamos remontarnos incluso a épocas anteriores a Cristo. Ya Antígona, en la tragedia griega, desafía a Creón cuando le dice: «Toda tu fuerza es pura debilidad frente a las leyes inmortales inscritas por los dioses». Una estrecha vinculación entre los «derechos naturales del hombre» y la llamada «ley natural» la encontramos en los estoicos, en el cristianismo primitivo, en san Agustin. Reaparece en el s. XVII, en los escritos de Grotius, el holandés de finales del XVI y primera mitad del XVII, una de las figuras más señeras en la fundamentación del moderno derecho internacional, y en Milton y Locke, que han sido llamados «arquitectos» de la Revolución. Más cercanas a nosotros son las afirmaciones la Declaración de Independencia (1776) de Jefferson en América y la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano (26 agosto 1798). Estos principios establecen los pilares de la nueva sociedad aunque su puesta en práctica haya sido desigual y desconcertante. «Los hombres nacen y son iguales en derecho...» Se afirman en teoría las libertades y se rechazan también en teoría las discriminaciones aunque ya en ese mismo momento se incuba la corruptela de las «dobles medidas»: se dice que todos son iguales pero de hecho unos son más iguales que otros. Por eso ya entonces (Jacques Roux) había voces que denunciaban: «La libertad no es más que un vano fantasma cuando una clase de hombres pueda hacer pasar hambre a otra impunemente». Sería más exacto hablar no de «la» Revolución Francesa sino de «las» revoluciones francesas. Aun así y

todo el espíritu de la Revolución se puede condensar en ese lema de tres palabras: libertad, igualdad, fraternidad.

LA REACCIÓN DE LA IGLESIA

En su inmensa mayoría, los católicos opusieron un violento rechazo a estos ideales. Es cierto que no pocas «actitudes» revolucionarias no favorecían precisamente una acogida pacífica. En 1791 el Papa Pío VI no se limitaba a condenar la intromisión de las autoridades políticas en el ámbito de lo espiritual y de la Iglesia, sino que declaraba que los principios de libertad e igualdad eran positivamente contrarios a la ley divina. Dos años después el mismo Papa vinculaba estrechamente el catolicismo con la monarquía absoluta.

Esta actitud de reserva distante y hostilidad hacia los «derechos humanos», formulados al calor de las revoluciones francesa y americana, ha perdurado en la Iglesia católica durante bastante tiempo. Y algunos principios, como el de la libertad religiosa, que representa un giro verdaderamente copernicano en la enseñanza tradicional de la Iglesia, encontraron en el propio Vaticano II no pocas dificultades. Durante mucho tiempo la Iglesia ha venido aplicando en la práctica una doble medida: si la sociedad era mayoritariamente católica, entonces «el error no tiene derechos»; si los católicos se encontraban en minoría, era el momento de exigir libertad para sus propias creencias y prácticas.

Para llegar a su posición actual, la Iglesia ha tenido que recorrer un largo y trabajoso camino. En el s. XIX Gregorio XVI condenaba el liberalismo y rechazaba la libertad de conciencia como idea aberrante y perversa. En 1864 Pío IX incluía en el *Syllabus* el catálogo de los principales errores de su tiempo, el socialismo, el liberalismo y todas las formas de democracia.

El cambio, iniciado de algún modo por León XIII y continuado casi por todos los papas de este siglo, llega a hitos significativos como los discursos de Pío XII sobre la democracia, y sobre todo la encíclica de Juan XXIII *Pacem in terris*. En ella ya se nos dice que «uno de los actos más importantes realizados por la ONU fue la Declaración Universal de los Derechos Humanos (...)que es un primer paso hacia el establecimiento de una organización legal y política para la comunidad mundial». Faltaba poco para unir las exigencias cristianas de justicia con los ideales de la Revolución Francesa. El paso lo dio Juan Pablo II cuando, en uno de sus primeros viajes a Francia, afirmó explícitamente que el slogan revolucionario de «libertad, igualdad y fraternidad» es un ideal cristiano.

Un examen de conciencia tiene que recalar mucho más en las sombras que en las luces. No nos es posible un recuento minucioso en la Iglesia de nuestras faltas de libertad, igualdad y fraternidad. Tendremos que limitarnos a uno de los capítulos aunque quedan sugeridos los temas y el método.

IGUALDAD, ¿UN SUEÑO?

«Las tensiones, a veces desgarradoras, entre Iglesia central e Iglesia local, entre clero y laicado, entre Roma y los teólogos, entre una Iglesia masculina y las mujeres, se reducen a un problema fundamental: en su forma histórica actual, la Iglesia no está a la altura de los tiempos ni comparte la conciencia del hombre de hoy que se considera mayor de edad, mientras que en la Iglesia se siente todavía como alguien a quien hay que enseñar y dirigir, sin que él pueda intervenir en nada». Este juicio expresa con crudeza el sentimiento de no pocos católicos cuando reflexionan sobre su situación en la Iglesia actual. Fue formulado por el Comité Central de los

católicos alemanes en 1993 y forma parte del documento *Diálogo en vez de negación del diálogo: ¿cómo tratar en la Iglesia unos con otros?*

Se impone refrescar nuestro pasado. Si remontamos el curso hasta nuestros orígenes encontraremos que en los primeros siglos el grupo creciente de seguidores de Jesús tenía muchos más rasgos de comunidad que de sociedad. Los Hechos de los Apóstoles nos dicen que la comunidad elegía a Matías como parte del grupo de los Doce y a propuesta de los Doce eligieron a los siete para que sirvieran a la mesa (6,5). Clemente Romano (hacia el año 96) indica que los apóstoles han establecido como pastores de la comunidad «con la aprobación de toda la Iglesia». La Tradición Apostólica de Hipólito de Roma (230), o Cipriano (250) confiesa que «desea estudiar en común lo que necesita el gobierno de la Iglesia, y después de haberlo examinado todos conjuntamente, decidir con exactitud habiéndome establecido una regla desde el comienzo de mi episcopado: no decidir nada sin vuestro consejo y sin el voto de mi pueblo, según mi opinión personal». Son conocidos textos semejantes de san Agustín (+430), el Papa Celestino (s. V) «Que no se imponga al pueblo un obispo no querido por el pueblo» y S. León. Si damos un salto hasta el s. XIII, aun en papas muy conscientes de su autoridad, como Inocencio III y Bonifacio VIII, encontramos esta máxima del derecho romano imperial: «Lo que afecta a todos , debe ser discutido y aprobado por todos».

Muy a comienzos del s. XIV los tratados de eclesiología se orientan ya en la otra dirección. Se piensa en la Iglesia no tanto como comunidad sino como sociedad jerarquizada. Aunque frente a la corriente comunitaria se va afirmando, con fuerza excluyente, la tendencia monárquica. Refiriéndose a este periodo, Congar afirma que las tentativas de apertura serán «completamente dominadas y eliminadas por la victoria, definitiva, de la doctrina romana de la monarquía pontifical».

Es curioso observar cómo por una parte la Iglesia en su desarrollo institucional invoca continuamente el evangelio y la actuación de Jesús pero, por otra parte, es deudora –a veces hasta extremos insospechados– de las teorías políticas sobre las instituciones. La Iglesia no puede ser democrática, se dice, porque en ella «el poder no viene del pueblo». Y, sin embargo, teólogos eminentes en su tiempo, como el Cardenal Bellarmino, escribía en el s. XVI: «No hay duda, nuestro Redentor Jesucristo podía y quería dirigir a su Iglesia según las formas de gobierno mejores y más apropiadas a su fin». Para Bellarmino, de las tres formas clásicas la forma de gobierno histórica que mejor salvaguarda la unidad, la estabilidad y la permanencia es la monarquía. Por lo tanto, la mejor forma de gobierno para la Iglesia, según el santo y docto cardenal jesuita, es la monárquica. No aparecen, con todo, las razones evangélicas que fundamenten la forma monárquica como la querida por Cristo para el régimen de la Iglesia.

El ultramontanismo del s. XIX encontró en Pío IX un buen aliado e influyó sin duda en las actuaciones del Concilio Vaticano I, aunque Tocqueville, analizando años antes la situación, había escrito que «fue más el papa impulsado por los fieles a convertirse en dueño absoluto de la Iglesia que los fieles por él a someterse a esta dominación». Congar ha sintetizado de la siguiente manera los rasgos de esta corriente monárquica: «se caracteriza por la autoridad de los obispos, pero sobre todo por la autoridad, formal y singularmente instituida por Dios, del Soberano Pontificado y Soberano Magisterio del Papa, sucesor de Pedro y vicario de Jesucristo, su delegado y encargado de poderes», que hace del Papa «el Cristo en la tierra».

LO QUE RESOLVIÓ EL VATICANO II

Es sabido que el Concilio Vaticano I quedó interrumpido por la invasión de Roma. El Vaticano II, que es una continuación de aquél, buscó una cierta complementaridad. Por este motivo hay que leer el Vaticano I desde el II y no al revés. Con la Constitución sobre la Iglesia (*Lumen Gentium*) el Vaticano II ha colocado en primer lugar a todos los bautizados, miembros del Pueblo de Dios. Subrayar esta igualdad fundamental de todos los cristianos ha sido uno de los aspectos positivos del último Concilio. Sin embargo en esa misma Constitución los dos capítulos, el 2 sobre el Pueblo de Dios y el 3 sobre la constitución jerárquica, en realidad están mucho más yuxtapuestos que articulados. Más bien se diría que han sido tratados por separado y como unidades autónomas. Cuando se habla de la jerarquía apenas se percibe la dimensión pueblo de Dios. El Vaticano II, al querer reequilibrar los poderes en la Iglesia, los que corresponden al obispo de Roma como primado y los que corresponden al Colegio de los obispos, se ha expresado sobre todo en términos jurídicos (poder pleno, supremo, universal). Ha prestado mayor atención a la colegialidad en términos de poder y descentralización que de fraternidad de bautizados y misión de apóstoles. Si se nos permite una afirmación, diremos que la verdadera colegialidad episcopal, en la práctica hoy día no va mucho más allá de las proclamaciones solemnes y las buenas intenciones. La imagen que da la Iglesia, sobre todo en los medios de comunicación social, como recoge Jean Rigal, profesor de Teología en la Facultad de Toulouse, es la de una inmensa organización centralizada, sometida a la ley de la uniformidad, al estilo de un partido totalitario, gobernado por un monarca absoluto. La Iglesia puede dar la apariencia de ser una multinacional gigantesca, con una rígida sede central y filiales nacionales en los diversos países. Quizá la Iglesia no es del todo así, aunque claramente no es lo que está llamada a ser: una gran comunidad formada por comunidades vivas y variadas, no absorbidas o «tuteladas» por la administración central sino en comunión respetuosa y fraterna con el sucesor de Pedro que «preside en la caridad». Que el ejercicio de la autoridad en la Iglesia es cuestión no satisfactoriamente resuelta lo admite de algún modo el propio Juan Pablo II cuando en la encíclica *Ut unum sint* pide que se le indiquen formas de ejercicio de su responsabilidad que no renuncien a lo esencial pero faciliten el encuentro ecuménico. Y el cardenal Ratzinger –a pesar de la inequívoca tendencia centralizadora que se ha venido acentuando en sus escritos y manifestaciones– en un texto relativamente actual (1993) escribía: «El sucesor de san Pedro debe organizar su ministerio de tal forma que no ahogue a las iglesias locales, que no las obligue a una falsa uniformidad, sino que les permita alcanzar su eficacia en un intercambio vivificante en el interior de la asamblea».

LA IGLESIA, ¿UNA DEMOCRACIA?

Bellarmino afirmaba que la Iglesia no podía sino adoptar el régimen de la monarquía absoluta. Esto nos parece hoy una afirmación no justificada. La Iglesia que en los foros civiles apuesta y defiende la democracia, ¿puede ser democrática? ¿o debe limitarse a aconsejar a los demás lo que ella misma ni puede o no pretende ser, al menos en la medida de lo posible? Y entonces, ¿cuál es el valor de las afirmaciones de la Iglesia?

La Iglesia no ha aceptado para sí el principio de que «el poder viene del pueblo», La razón del rechazo es clara: hay elementos muy importantes en la Iglesia que no han nacido del consenso de los primeros cristianos sino que provienen de la misión que Jesús confió a los Doce. Esos elementos le han sido dados a la Iglesia y por tanto no son de «libre disposición». Ese principio, además, se asentaba en la formalidad del consenso explícito y no en unos fundamentos éticos. Hoy día las sociedades democráticas pretenden asentarse en unos fundamentos metajurídicos, situados más allá de las leyes positivas, que han de ser escrupulosamente respetados por las mismas. Afirman que hay unos valores intangibles, que están por encima de las autoridades y que se expresan o concretan en los llamados derechos humanos o fundamentales. Uno de los rasgos de esa forma de constituirse en sociedad humana es la participación. Y la Iglesia

en sus enseñanzas de doctrina social asume inequívocamente este principio. «El ser humano en todos sus roles –como ciudadano, como trabajador, *como miembro de la Iglesia* [el subrayado es nuestro]– debe participar en todas las realizaciones de las instituciones en que está inserto». La comunidad de creyentes tiene su fundamento en Jesús el Señor, muerto y resucitado. Es portadora de una esperanza que la lanza más allá del túnel de la muerte. Está toda ella orientada al Absoluto, Dios, que se ha identificado con el prójimo. Está llamada a ser un lugar privilegiado de libertad y participación. ¿No se puede decir por tanto que la Iglesia, en cierto modo, es y debe ser más que una democracia? Rebasar las democracias no quiere decir ignorarlas o despreciarlas sino asumirlas hasta donde sea posible. Tropezamos aquí con un déficit serio de la Iglesia, más peligrosamente cercana a los regímenes autoritarios que a los de participación activa.

EXÁMEN DE CONCIENCIA

Terminamos. Decíamos al principio que para pedir perdón hay que saber por qué y de qué. No basta tampoco con querer borrar las manchas del pasado. Hay que prestar exigente atención a las del presente y procurar una imagen limpia y sin arrugas en el futuro. Por ello, aunque no hemos querido hacer balance, forzosamente hemos tenido que fijarnos en la columna del «debe» Para un posible examen colectivo, que podríamos hacer los cristianos a todos los niveles, sugerimos algunas preguntas:

1. Toda la Iglesia recibe su misión «de lo alto». En este sentido más radical la obediencia no es la de los fieles a sus pastores sino la de todos a la Palabra de Dios. La existencia de una jerarquía no es fruto del consenso multitudinario de los fieles. Pero ha de ser una jerarquía no de dominio sino de verdadero servicio.

2. En la Iglesia con indiscriminada frecuencia hemos asumido de veinte siglos de culturas no democráticas determinadas «formas» de gobierno que no nacen del Evangelio. Si la Iglesia habla de democracia hacia fuera deberá sentir una mayor exigencia de practicarla dentro.

3. Un moderado y prestigioso teólogo católico, M.Kehl escribe: «Tan legítimo es el hecho de que Roma defienda la tradición y la unidad como el hecho de que las iglesias particulares se hagan conscientes de su propio peso teológico. Hace falta que los obispos y conferencias episcopales tengan una cierta valentía. De lo contrario se hará inevitable la impresión de que el Vaticano II ha colocado el simpático manto de la teología de la comunión sobre el hueso duro de los dogmas papales del Vaticano I, sin que nada haya cambiado»

4. Condicionados por el «espíritu de la época», hemos cometido una serie de errores y pecados en el pasado (colonialismo justificado por razones religiosas, intolerancia, alianza con los poderosos, ignorancia de la justicia social, conflictos con la ciencia...) ¿Estamos vigilantes para procurar no volver a caer en ellos en el presente y en el futuro?

5. La Iglesia no vive para sí misma sino como testimonio y anuncio del Reino de Dios. Por ello la crítica a la Iglesia en principio está justificada, cuando se hace desde el amor, el respeto, la sinceridad. Para ello hemos de hacernos conscientes de la autosatisfacción, el prestigio, el deseo de poder, la rutina, el subjetivismo... La crítica en la Iglesia, ¿se reprime?, ¿se tolera?, ¿se recibe con agradecimiento?, ¿se practica desde dentro y con amor ?

«Iglesia, ¿qué dices de tí misma? ¿Vas a abandonar tus privilegios y renunciar a los medios de poder? ¿Llegarás a integrarte en una comunidad universal que comparte, comunidad al fin reconciliada, lugar de amistad y comunión para todos? ¿Llegarás a ser pueblo de las bienaventu-

ranzas, sin otra seguridad que Cristo, un pueblo pobre y contemplativo, creador de paz, portador de alegría y de una fiesta liberadora para los hombres?» Estas palabras de Roger Schutz, prior de Taize, nos señalan metas. Sólo en camino hacia ellas una petición colectiva de perdón puede resultar honesta y creíble.

Juan García Pérez, sj., es profesor de teología en la Universidad Pontificia Comillas (Madrid) y director de la revista «Razón y Fe».

3. Perdonar y pedir perdón, sin condiciones

Por Equipo de Misión Abierta

Vivimos una cultura amnésica. Se impone la razón científica y técnica; que es la de los vencedores. Pero sólo la memoria de las víctimas puede humanizarnos. Recordarla y narrarla es aprender un futuro más reconciliado y armónico para
todos.

Desde hace algún tiempo está subiendo la estimación social del perdón. Los oyentes son benignos con los comunicadores que se extralimitan pero lugeo piden públicamente perdón. También en la vida política se cotizan actualmente las peticiones de perdón. Tiene una positiva acogida. Desde le punto de vista religioso la propuesta de petición de perdón por la «cruzada» de hace sesenta años ha suscitado reacciones diferentes, pero muy vivas. No en vano la guerra civil, con sus antecedentes y sus consecuencias, es uno de los acontecimientos que más han influido en la sociedad y la iglesia españolas durante este siglo. Y, en el fondo, todavía sigue habiendo «memorias» heridas. Por eso hemos querido sondear la sensibilidad y la opinión de los católicos acerca de este punto para poder movernos con más claridad. Hemos redactado un texto con un pequeño cuestionario y lo hemos distribuido. He aquí el texto:

Está en la opinión pública. Es un tema polémico. Algunos no quieren ni oír hablar de que la Iglesia pida perdón por los errores históricos de la guerra civil. Otros piensan que la Iglesia no debe hacerlo si los otros implicados no lo hacen; implicados estuvieron también los partidos políticos, medios de comunicación, instituciones sociales, culturales etc. Muchos sustentan la opinión de que esta cuestión pertenece al pasado, y que lo mejor es olvidar de una vez por todas, puesto que no conduce a nada hurgar en viejas heridas.

Al acercarse el jubileo del año 2000 algunos representantes de la Iglesia han hecho gestos públicos de petición de perdón; se refieren tanto a las relaciones entre los Iglesias como a sus relaciones con la sociedad civil. En este contexto se plantea el siguiente sondeo de opinión. (seguía el cuestionario del que más adelante damos los datos).

Nos han respondido 841 cuestionarios. El sondeo ha sido distribuido en diferentes ciudades y pueblos de nuestro país.

DATOS A TENER EN CUENTA

- El número de respuestas son similares entre los hombres y las mujeres encuestadas. Es mayor el porcentaje de hombres (43,8%) que consideran que la Iglesia no ha pedido suficientemente perdón, en contra de un 31% de las mujeres. Es un dato a resaltar que de aquellos que opinan que la Iglesia no ha pedido suficientemente perdón por sus responsabilidades en

la guerra civil (un 37,7% de los encuestados), el 52% tienen entre 36 y 50 años, el 38,6% entre 21 y 35 años, el 28,4% tienen menos de 20 años y un 33,8% son mayores de 51 años. También es muy significativo que un porcentaje muy alto de encuestados no supieron responder a la cuestión sobre si la Iglesia ha pedido suficientemente perdón por sus responsabilidades en la guerra civil (nada menos que un 37,4%).

- En las respuestas abiertas, los menores de 20 años muestran su lejanía frente a estos acontecimientos y su mirada hacie al futuro. Dos ejemplos: «Teniendo en cuenta las circunstancias históricas de la guerra civil pienso que la Iglesia no debería pedir perdón. Nuestro enfoque actual es distinto. Por supuesto que la Iglesia tiene que estar dispuesta a perdonar, aunque no tiene sentido, a no ser que sea para acercar a sectores de la sociedad separados de la Iglesia por esta razón». «La Iglesia no debe pedir perdón pues lo que ocurrió hace sesenta años a la sociedad actual no le entra en la cabeza».

CONTINUIDAD Y PERTENENCIA

- Ante la pregunta sobre la utilidad de recordar las heridas del pasado, un 59,4% respondieron negativamente, pero resulta que el porcentaje mayor de éstos lo daban los mayores de 51 años donde un 74,4% respondieron afirmativamente.

- Ante la pregunta de si la Iglesia ha pedido suficientemente perdón por sus responsabilidades en la guerra civil, los sacerdotes encuestados respondieron negativamente en un porcentaje mucho mayor que el de los religiosos o los laicos (un 66,7% de los sacerdotes ante un 37% de los laicos y un 31% de los religiosos.

- Preguntando sobre las responsabilidades colectivas, sobre si cada uno debe pedir perdón sólo por sus propios pecados y errores, un 56,5% de los laicos contestaron afirmativamente contra un 25% de los sacerdotes y un 28,7% de los religiosos. Éstos, sacerdotes y religiosos, reflejan una mayor conciencia de continuidad histórica y pertenencia comunitaria en la marcha de la Iglesia y de la sociedad.

- Una gran mayoría consideran que la Iglesia no sólo tiene que pedir perdón a condición de que también lo pidan los demás implicados en la contienda. Muestra que la Iglesia tiene una responsabilidad con otro alcance y por ello un 81,6% contestan que no, y sólo un 9,5% de los encuestados contestan afirmativamente. La iniciativa del pedir perdón no puede depender de que otros lo pidan también. Es el dato más neto del sondeo. Pero hay quien resalta en la pregunta abierta la importancia de la reciprocidad: «no entiendo este movimiento de pedir perdón por actitudes pasadas y acciones de unos sobre otros. Todos los colectivos ejercieron y ejercen violencia sobre el contrario. ¿Cuándo pdirán perdón los de CNT? ¿Y los judíos de ahora? ¿Y algunos políticos de la república? ¿Y los que mataron a tantos católicos por nada?» (mujer laica, entre 51 y 65 años).

- El 60,8% considera que pedir perdón hoy no significa acusar a los responsables del tiempo de la guerra civil. En cambio un 25,9% no ven la posibilidad de pedir perdón sin acusar.

MIRANDO AL FUTURO

- La encuesta sugería la propuesta concreta de que la Iglesia impulse en la sociedad actual un movimiento de reconciliación y de perdón que pudiera ser el comienzo de una petición de perdón unánime de todos aquellos que de una manera u otra ayudaron a que se cometieran

todas las injusticias que se cometieron en España en aquella época. Un 57,5% consideran válida esta propuesta frente a un 27,7% que no están de acuerdo con la misma.

En las preguntas abiertas hay quien se niega en redondo a mirar al pasado. Pero prevalece la insistencia en construir el futuro desde la curación del pasado y la reconciliación del presente. «Pedir perdón es tender puentes, estimular la reconciliación también en otros. Hacer verdad siempre ayuda a construir comunidad de iguales» (mujer religiosa entre 36 y 50 años).

4. La memoria como principio de solidaridad

La necesidad de autocrítica, ¿es sólo una moda? ¿De dónde brota su posibilidad y su dificultad cultural? La siguiente reflexión filosófica nos introduce en los entresijos de la memoria, la experiencia y la vivencia.

Términos como «perdón» o «culpa» han desaparecido no sólo de la práctica política sino también de las reflexiones morales modernas. Conocida es la enemiga del político a reconocer sus errores. La autocrítica suena a debilidad, algo que no puede permitirse quien tenga por profesión o vocación el ejercicio del poder. Mejor, pues, no «menealla» y, por tanto, «no enmendalla».

A juzgar por la renuncia de la Iglesia católica a reconocer su discutible actitud con los judíos, en la II Guerra Mundial, o su beligerancia durante la Guerra Civil española, resulta que esa dificultad desborda ampliamente el marco de la política laica. Aquí la cosa choca más y no sólo por la propia naturaleza espiritual de la Iglesia sino porque ella es una de las pocas instituciones existentes que vive de la memoria, que cultiva el recuerdo como principio explicativo de su razón de ser y de su esperanza.

Se podrían encontrar explicaciones psicologistas o políticas a esa incapacidad generaliza para perdir perdón. Por mi parte quiesiera centrarme en una reflexión filosófica que envuelve, de alguna manera, a todas las demás.

VIVIMOS EN LA MODERNIDAD

Los tiempos que corren, pese a todos los correctivos postmodernos, están marcados por las reglas de juego impuestas por la modernidad. Y si algo caracteriza a la modenidad es el desinterés por el pasado. De sí mismo dice ella que es post-tradicional. Esa ubicación transtradicional no remite a un sentido meramente cronológico sino también filosófico. La modernidad, en efecto, no es sólo algo del presente sino que revela la conciencia de que el hombre está remitido sólo a sí mismo a la hora de enfrentarse a los grandes desafíos de la vida. La historia o la tradición han dejado de ser autoridades. El principio de autodeterminación sólo sabe de presente y es alérgico a cualquier valor normativo del pasado. Existe un *hiatus* insalvable entre pasado y presente o futuro, una excisión entre tiempos de experiencia y horizontes de expectativa. La modernidad vive la ruptura con el pasado como una exigencia de renovación continua, de progreso, de emancipación respecto a todas las tutelas anteriores. Se ve ahora porqué decía que lo de post-tradicional no es mero apunte cronológico.

La consecuencia inmediata de esta jovialidad pensante, de esta especie de eterna juventud, es su pérdida de experiencia. Decía Benjamin, en efecto, que el nuestro era un tiempo pobre en experiencia comunicable. Lo decía en un contexto paradójico pues se refería a la primera guerra mundial donde se había vivido tanto y experimentado tan poco. Los soldados alemanes habían hecho muchas vivencias pero pocas experiencias.

Decir que el nuestro era un tiempo pobre en experiencia era descalificar de un plumazo a la filosofía moderna. Ésta en efecto se había conjurado en torno a 1800 al grito de «no aceptar nada como válido que no resistiera la prueba de la experiencia». Recordemos que hasta la fe-

nomenología del espíritu tuvo como primer titular el de «ciencia de la experiencia de la conciencia».

Pero esa experiencia que había guiado a la filosofía occidental tenía un vicio de origen: confundir experiencia con «conocimiento de la experiencia». Haciendo eso, como hizo Kant, reducíamos el campo de la experiencia a la científica. Ahora bien, la experiencia científica no sólo limita el campo de la experiencia sino que lo acaba destruyendo (como dice Heiddegger en su comentario al concepto hegeliano de experiencia).

La prueba de esa capacidad destructora de la experiencia científica la observa Benjamin en la primera guerra mundial: ahí se alían ciencia y guerra contra la experiencia comunicable. En la guerra –sobre todo en una guerra moderna– no hay lugar para la experiencia, sólo para la vivencia.

Lo que caracteriza a la vivencia es el *shock* que produce un acontecimiento en la conciencia. Ese *shock* se agota en sí mismo, con lo que está exigiendo ser relevado por otro, mayor si es posible, con el que mantener viva la atención. El presente se convierte «en un enjambre de segundos», en acontecimientos ruidosos, sin orden y concierto, que mueren con su manifestación. Sólo vale si alcanza la intensidad de sacudida de un terremoto.

El problema es que el cuerpo del consumidor se adiciona, al tiempo que se hace inmune. Pedirá sensaciones cada vez más fuertes pero canjeando el juicio ético sobre la bondad o maldad de lo que se vive o se cuenta por un sentimiento estético, por una activación de los sentidos. La guerra, sobre todo la moderna, es una cadena ininterrumpida de shocks. La historia y el pasado sólo valen como material incendiable. La presencia de la guerra sólo dura el instante de la sorpresa y hace provisional todo lo que la rodea. En eso la guerra es como la moda. La moda, como la vivencia, no tienen pasado pues ese vértido de segundos que se suceden en estado de *shocks* alejan indefinidamente al presente de todo pasado que pretendiera tener algún valor normativo.

La experiencia, por el contrario, necesita el tiempo que desprecia la vivencia. Necesita tiempo para que el acontecimiento cristalice en conciencia. Pero: ¿qué tiempo?

EL TIEMPO POSIBILITA EL RELATO

El tiempo en cuestión es el que es capaz de posibilitar el relato. La narración, en efecto, desabsolutiza el presente, le desencanta, ubicándole en una trama que le relativiza y cuestiona. En cualquier relato hay dos momentos: en primer lugar, el de la remisión del presente al pasado. El «érase una vez» aparece como el origen y la fuente de lo que luega vendrá, es decir, de lo que ahora está pasando. En segundo lugar, una relativización del presente. Se engañaría quien pensara que el presente, es decir, la autoconciencia o autodeterminación del hombre, es soberana. Al contrario, lo que ahora hemos conseguido en conciencia y autonomía es precisamente una conquista y no un invento; es el resultado de unos esfuerzos nuestros, por supuesto, y también heredados.

Cuando perdemos de vista esta experiencia, que tan bien ilustra la figura de la narración, nos acercamos al precipicio. La modernidad la ha perdido de vista por eso es víctima constante de extraños espejismos. Lo ilustraré con uno muy reciente. *El País Semanal* publicó una entrevista con el presidente del PSOE, Ramón Rubial, en la que este hombre venerable, honrado y leal a unas ideas a las que ha dedicado toda su vida, decía dos cosas sorprendentes: que nunca había pisado una Iglesia «por principios» y que se había consagrado a la «justicia social». Digo que son cosas sorprendentes porque ambas afirmaciones casan mal. Rubial olvidaba o no sabía,

en efecto, que la «justicia social» no es un concepto que venga de la tradición marxista sino de la teología neotomista y, por tanto, de esa Iglesia con la que él no quería saber nada «por principios». En este caso, como en tantos otros, lo que somos se lo debemos a una tradición que desconocemos. Y lo realmente problemático no es que la hayamos olvidado (lo que comportaría una cierta injusticia histórica) sino que pensemos que ese alto grado de conciencia, de libertad o de utopía que hemos alcanzado, pueda «reproducirse» sin el cultivo de las hondas raíces de las que procede.

Ese es el problema político y moral por antonomasia de nuestro tiempo: los conceptos de libertad y justicia inherentes a nuestros sistemas democráticos, ¿son reproducibles y mantenibles sin tradiciones, sin las tradiciones de las que proceden?

A FAVOR DE LAS BUENAS TRADICIONES

En esta crítica que estamos haciendo a la Modernidad, más exactamente, a la soltura con que se declara «post-tradicional», no estamos abogando por una vuelta incondicional al pasado, no estamos a favor del tradicionalismo, sino a favor de reconocer y actualizar aquellas específicas tradiciones que han desembocado en la conciencia moderna de libertad, de emancipación, de justicia, de solidaridad, etc. Pero, ¿cuales son esas ésas?, ¿qué criterios seguir para distinguir unas de otras?

No olvidemos que la modernidad se nos presenta como un proyecto de universalidad, es decir, con unas propuestas que deben ser válidas para todos los hombres y para todo el hombre. Basa su pretensión de universalidad en la confianza en la razón por aquello de que lo que es racional es humano. Tras dos siglos de experiencia no parece aventurado afirmar que ese planteamiento falló en el cálculo. La racionalidad ilustrada no es tal sino una europea y muy particular. Por eso sigue pendiente el viejo reto ilustrado, a saber, pensar la universalidad universalmente. ¿Es posible?

Mi sospecha es que sólo si pensamos la universalidad –es decir, al hombre y su sentido, a la ética y a la política– desde el pasado es eso posible. Y no cualquier pasado sino el pasado ausente, el pasado olvidado, el pasado de los vencidos. Desarrollemos esta hipótesis.

a) Memoria como instrumento cognitivo

Frente a quienes piensan que la universalidad es un producto de la conciencia del presente (Habermas, Rawls), aquí reivindicamos la necesidad del pasado. Eso tiene una consecuencia: que no sólo la razón, también la memoria es un momento necesario para entender la realidad en su plenitud. La razón de este planteamiento se puede resumir así: lo que es, ha sido. No existe el punto cero. Pero el *sido* que llega hasta el presente no es todo el pasado sino el pasado victorioso que ha podido llegar y desarrollarse hasta el presente. Si nos atenemos sólo a ese presente nunca nos apropiaremos de toda la realidad. Hay que hacer intervenir a la memoria que sabe de ese pasado que ha sido pero no ha llegado a ser. Ese es el territorio de la memoria.

b) Memoria del pasado fracasado

Algo ya ha quedado apuntado. Si analizamos los límites de la universalidad proclamada por la modernidad advertiremos que, como ya dijera Hegel del espíritu universal, es «germano y cris-

tiano», es decir, es eurocéntrico. De ese espíritu universal queda excluído lo diferente y lo fracasado. Si algo no soporta la modernidad es la alteridad y el fracaso. Su «instinto de identidad» la lleva a integrar rápidamente lo otro en lo mismo. Y con lo fracasado o provisional ha hecho otra drástica operación: excluirlo del concepto. Lo relevante para el conocimiento es lo común y necesario, no lo fracasado o contingente.

La *memoria passionis* o la razón anamnética recoge esos desechos de la historia, se pone a la escucha y hace valer sus derechos pendientes.

Nos preguntábamos por criterios de universalidad. Pues bien, el secreto de la universalidad y, por tanto, de una teoría de la justicia verdaderamente solidaria, es decir, universal, lo tiene la memoria del pasado de las víctimas de la historia. Ellas saben por experiencia lo que la teoría del vencedor no es capaz de ver: que sus generosas o sofisticadas teorías de la verdad, de la ética, de la justicia, son teorías de su propia particularidad. Pueden con sus refinadas artes disimular sabiamente sus límites. A quienes no engañarán será a las víctimas. Sólo quien padece la injusticia sabe lo que es la justicia pendiente. Hasta que el triunfador o su heredero –y a la vista de la historia mundial, es el europeo quien encarna esa figura, aunque todo ésto necesita mucha matización– no haga suya la causa de las víctimas y ponga en el centro de su actividad intelectual «el sufrimiento de los demás», como dice Metz, no habrá manera de plantearse seriamente el problema de la racionalidad.

Walter Benjamin quien, en continuidad con el pensamiento judío, tanto reflexionó sobre este problema, habla de que hay dos instrumentos para entender la realidad: la ciencia y la memoria. La ciencia encarna lo más logrado de la racionalidad occidental. La memoria se ocupa de lo que la ciencia olvida. Del poder de la ciencia, poco hay que decir. La incomparable aceleración del conocimiento que ha propiciado es algo que causa admiracion y reconocimiento general. Benjamin, sin embargo, señala un fallo que es el fuerte de la memoria. Frente a lo que no es porque aún no ha sido o porque ha dejado de ser, la ciencia cierra el expediente y da por terminado el caso. La memoria, sin embargo, sí que abre el expediente y pleitea en su favor. De esa manera, la memoria rechaza que injusticias pasadas hayan prescrito sea porque ha pasado un tiempo sea porque el autor sea incompetente. La memoria aboga por los derechos pendientes de las víctimas y declara a los herederos de injusticias pasadas, responsables actuales.

Dejar que la memoria reabra el pasado, cuestione la bondad de nuestras convicciones, relacione las riquezas de los unos con las injusticias cometidas por sus abuelos en una palabra, sitúe a la responsabilidad antes y no después de la libertad, es algo que atenta a siglos de teorías del derecho, pero también de teorías de la justicia. Habría entonces que pensar de nuevo la moral y la política. ¿Vale la pena el cambio? Comprensible es que políticos, historiadores, filósofos y teológos cierren fila y, por una vez, hagan todos suyo aquel aforismo de Nietzsche: «para vivir hay que olvidar».

Sólo disentirían las víctimas, aunque como ésas no tienen voz, por principio, tampoco se notará el silencio. Pero, entonces, ¿qué sentido tienen aquellas instituciones, como las cristianas, que viven de la actualiación de la *memoria passionis et resurrectionis*?

ASUMIR RESPONSABILIDADES

Una consideración final sobre el tema del perdón. El relieve que hemos dado a la memoria permitiría avanzar en el sentido de una teoría de la responsabilidad universal de cada ser humano. Pero para poder hacerlo hay que distinguir de entrada entre culpa y responsabilidad. La primera es personal e intrasferible; la segunda, puede ser heredada. El acto de pedir perdón por

una culpa no es exigible al heredero o sucesor del agente real. Estos sí pueden y deben, sin embargo, asumir sus responsabilidades por las consecuencias históricas de las culpas de sus antecesores. Asumir responsabiliades significa hacerse cargo de injusticias y deudas materiales pasadas y poner todos los medios culturales hoy para que aquello no se repita. Sólo así podemos superar el malestar que crean algunas solemnes –pero baratas– peticiones de perdón sin que luego pase nada. Sin entrar, naturalmente, en el espinoso asunto de saber quién puede perdonar y ante quién hay que pedir perdón.

Reyes Mate es el director del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas