

importante que costó bastante trabajo el realizarla. O la edición española del «Libro de la Familia», adaptación de la que en Francia había dirigido Paul Wininger, y que logró más de catorce ediciones con una tirada total cercana a los 100.000 ejemplares. O la adaptación que se hizo, desgraciadamente no llegó a publicarse, de «Vivir».

Terminaría señalando el mérito que supone el sacar a la luz materiales inéditos, el acierto de homenajear a una figura señera, y el deseo que esta obra sea el inicio de otros trabajos complementarios. Y si tuviera que dar una explicación última sobre esta faceta de la vida de D. Lamberto, yo traería a colación, sin duda, el viejo e interesante libro de Antonin-Dalmace Sertillanges editado por Du Cerf en 1934, y traducido al castellano en Edit. Estela 1965, con el título «La vida intelectual»; lo había leído durante sus estudios sacerdotales y lo ojeaba de nuevo cada cierto tiempo. En su primera página, dedicándomelo, tiene escrito de su puño y letra: «Es uno de los que más me ha impresionado en mi vida. Medita sobre lo que dice, y en él encontrarás el estilo de vida del intelectual católico». Y su filosofía central publicística podría resumirse así: «tenemos ideas... pero escribimos mal y presentamos mal. Hay que cambiar, romper moldes tradicionales, adaptarnos a los tiempos... hacernos entender». Lo que pensaba lo puso en práctica, y si «obras son amores» quedó su ingente legado, que ahora comienza a estudiarse.

LUIS PORTERO SÁNCHEZ

VV. AA. (coordinados por Alberto de la Hera y Rosa María Martínez de Codes): *Encuentro de las tres confesiones religiosas: Cristianismo, Judaísmo, Islam*, Ministerio de Justicia, Secretaría General Técnica, Madrid 1999, 195 pp.

Sabido es que la falta de acuerdo doctrinal sobre la denominación del principio del Derecho eclesiástico español contenido en la primera frase del artículo 16.3 de la Constitución (cfr. Joaquín Calvo-Álvarez, «Los principios informadores del Derecho Eclesiástico Español en la doctrina», *ADEE*, vol. XIV, 1998, pp. 212-215) obedece no sólo a la opción léxica de la mayor complacencia de cada autor, sino a que con frecuencia alcanza una importante relevancia semántica, escondiendo –o más bien revelando– una diversa comprensión del alcance del principio. Más en concreto, la terminología adoptada guarda estrecha relación con el valor otorgado al otro principio que, a modo de contrapeso, enuncia la segunda y más larga frase del citado precepto constitucional. Porque, si se quie-

re hablar de «principio de laicidad» o tildar de «laico» a nuestro Estado, hay inmediatamente que matizar que éste no se encuentra separado —sí netamente distinguido— de las Iglesias ni relega las creencias al particularísimo ámbito de las conciencias individuales (cfr. Alberto Bernárdez Cantón, «La mención de la Iglesia Católica en la Constitución española», en: Varios, *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Estudio en memoria del profesor Pedro Lombardía*, Madrid 1989, pp. 417-418). Tales creencias religiosas deberán ser «tenidas en cuenta» por los poderes públicos en su actuación tanto bilateral (cooperación, con o sin acuerdo formal) como unilateral.

Y sin duda, entre los poderes públicos, la «administración eclesiástica» española está llamada —antes que otros— a sentirse aludida y vinculada por el citado mandato del constituyente. Que así se ha entendido queda patente en el Encuentro que da título a la obra ahora recensionada, fruto feliz de ese «tener en cuenta». Y ello es mérito de la persona colocada al frente de la principal unidad de dicha administración, la nuevamente denominada «Dirección General de Asuntos Religiosos» (superando la absurda situación de un «Gabinete» con rango de Dirección General, cfr. Jaime Bonet Navarro en *Estudios jurídicos en homenaje al profesor Vidal Guitarte*, Castelló 1999, pp. 109-114), Alberto de la Hera Pérez de la Cuesta, y su equipo: Rosa María Martínez de Codes (subdirectora general de Relaciones Institucionales), Joaquín Mantecón Sancho (subdirector general de Organización y Registro) y Daniel Irastorza Vaca (secretario de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa). La superiora jerárquica de todos ellos, la ministra de Justicia Margarita Mariscal de Gante y Mirón, en la Presentación del libro (pp. 7-9) justifica la organización de un encuentro interreligioso en el mandato constitucional de cooperación con las confesiones y en la promoción de la libertad religiosa de todos los españoles.

Con esta acción de la Dirección General (por iniciativa de la ministra), España se adelantó (y ahí el mérito de quienes no temieron la crítica de los partidarios de un descompensado principio de laicidad) a la invitación de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa a que los Estados miembros sirvieran de marco a encuentros de representantes de diferentes religiones. Se trata de la por varios conceptos (vgr. la educación religiosa) interesantísima Recomendación 1396 (1999) de 27 de enero sobre «Religión y Democracia» (el texto apareció en la *Gazette officielle du Conseil de l'Europe* de enero de 1999 y, cuando vea la luz esta recensión, probablemente se habrá publicado en las principales revistas de nuestra especialidad; antes, los internautas han podido consultar el texto íntegro en <http://stars.coe.fr/ta/ta99/FREC1396.HTM> y un resumen en <http://www.coe.fr/cp/99/53f%2899%29.htm>). Debe ponerse en relación con la anterior Recomendación 1202 (1993) de 2 de febrero sobre «Tolerancia religiosa en una sociedad democrática» (cfr. *QDPE* 1994/2, pp. 454-456), según la cual no sólo la libertad ante la cuestión religiosa es un derecho a ser protegido y pro-

movido, sino que la religión en sí misma (el resultado de hacer una opción religiosa en ejercicio de esa libertad) es un valor que enriquece a la persona y a la sociedad; documento que, por otra parte, no se asienta sobre una abstracción vacía, sino sobre la realidad de las grandes religiones que han configurado Europa y que además corresponden a lo que durante siglos se entendió en Europa por «religión», aunque con la injusta imprecisión histórica de no diferenciar la distinta contribución de unas y otras a la cultura europea, sino citándolas por orden cronológico de aparición: judía [cfr. Recomendación 885 (1987)], cristiana e islámica [cfr. Recomendación 1162 (1991)].

Estas mismas («las Grandes Religiones que han conformado la historia de España», p. 11) fueron las presentes en el Encuentro que se celebró en Toledo los días 9 y 10 de noviembre de 1998, cuyas actas –en definitiva– viene a ser este libro, incluyendo dentro del cristianismo el catolicismo y el protestantismo (en palabras de Monroy, sólo «una interpretación parcial y discriminadora de la Historia excluiría a los protestantes de estas celebraciones que pretenden recordar la convivencia de las tres religiones en el Toledo medieval», p. 107). El orden en el título del Encuentro y del libro no parece obedecer sino a razones internas del actual Derecho eclesiástico español: el orden cronológico-numérico de los pactos normativos (Acuerdos de 1979, Ley 24/1992, Ley 25/1992 y Ley 26/1992). De la Hera, en la Introducción (pp. 11-13), expresa su confianza porque haya continuidad del encuentro, lo cual –dice– dependerá del compromiso de las confesiones por la libertad religiosa y del Estado por cumplir el deber del artículo 16.3 de la Constitución. Por el momento, del 29 al 30 de noviembre de 1999, organizado por una comisión presidida por Martínez de Codes, tuvo lugar en Toledo un «Encuentro sobre dignidad humana y libertad religiosa» con sendas mesas redondas de teólogos, juristas, sociólogos y periodistas.

Entrando ya propiamente en las actas del Encuentro de 1998, en la mañana del día 9 de noviembre tuvo lugar la Sesión Inaugural con los saludos (que se omiten) de autoridades españolas (alcalde de Toledo y director general de Asuntos Religiosos al comienzo y subsecretario de Justicia al final) y las intervenciones –en medio– de los representantes de «cuatro entidades que ocupan, entre otras, el primer plano de la atención internacional del encuentro interreligioso, y que poseen una alta valoración del significado que las convicciones religiosas poseen en el mundo de hoy» (p. 12).

a) Abdelfattah Amor, relator especial de la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas sobre la Intolerancia Religiosa (pp. 15-20), sorprenderá a quienes esperasen encontrar en este puesto a un «progresista» agnóstico, pues en su lugar verán a un creyente (decano honorario de la Facultad de Ciencias Jurídicas de la Facultad de Túnez) que proclama abiertamente del extremismo religioso «*que la sagesse de Dieu réproouve et que l'intelligence de l'homme con-*

*damne*» (p. 17) y usa –sin citar– frases del Corán. Por cierto, en su afirmación –canonísticamente discutida– de que «*le for interne ne relève que de la seule conscience*» (p. 19) no hay que ver más que una defensa de la falta de límite de la libertad de creencia (núcleo de la libertad religiosa).

b) Doudou Diène, director de la División de Proyectos Interculturales de la UNESCO (pp. 21-26), expone en síntesis la acción reciente (desde 1994) de esta organización en favor del diálogo interreligioso, por un impulso inicial de Federico Mayor, basado en una relectura del Acta Constitutiva de 1946. De hecho, el Proyecto «Rutas de la Fe» de la UNESCO colabora en la publicación de este libro.

c) Maurice Verfaillie, secretario general de la Asociación Internacional para la Defensa de la Libertad Religiosa, con sede en Berna (pp. 27-35), realiza un análisis racional del diálogo interreligioso, aportando una definición, cinco elementos esenciales, cinco condiciones, etc., pero dejando traslucir cierta desconfianza al papel de las confesiones en el diálogo, el cual «*implique la foi comme le résultat d'un choix personnel susceptible d'être revu, corrigé ou enrichi, plutôt qu'un destin hérité du milieu familial ou déterminé par le consensus social*» (p. 33) y –citando a Keshavjee– debe abrir las puertas a una comunión de comunidades «*que leurs autorités ecclésiastiques le leur permettent ou non*» (p. 35).

d) Paul Martin, director del Centro de Estudios de Derechos Humanos de la Universidad de Columbia, de Nueva York (pp. 37-55), aborda la cuestión de la tolerancia, descendiendo de los textos internacionales a la actitud de países concretos (vgr. los Estados Unidos). Señala diversas barreras actuales para la tolerancia y el diálogo, insiste en la necesidad de la educación, indica dos sectores sociales que debieran superar su tradicional secularismo («*western academia and the international human rights community*», p. 53) y acaba con cuatro recomendaciones para una acción inmediata.

En la tarde del mismo día 9 se celebró la Sesión Plenaria, que tenía «como finalidad el escuchar cuatro voces autorizadas que desde la posición del islamismo, el evangelismo, el judaísmo y el catolicismo expusieron, desde una perspectiva internacional, las actuales exigencias de la libertad de fe y de creencias» (p. 12).

a) Dalil Boubakeur, rector del Instituto Musulmán de la Mezquita de París (pp. 57-60), manejando citas del Corán, del pensador Mohamed Abdou y del Papa Juan Pablo II, sienta las bases del diálogo entre las tres religiones monoteístas: «*clarté nécessaire*», «*liberté spirituelle*», «*respect mutuel de la dignité des personnes*» (p. 60).

b) Milan Opocenský, secretario general de la Alianza Reformada Mundial (pp. 61-67), partiendo de la tesis de Assmann (la religión egipcia de Ajenatón como inspiradora de Moisés), reflexiona sobre las exigencias del monoteísmo para con la justicia social y la tolerancia. Se pregunta si vamos hacia una cultu-

ra postideológica, postconfesional e interreligiosa y, de la mano de la resolución de 1993 del Parlamento de Religiones del Mundo, de la declaración de 1997 de la XXIII Asamblea General de la Alianza Reformada Mundial y de la propuesta de Hans Küng, postula una ética holística o global, cuyos pilares principales serían el carácter sagrado de toda vida humana y el rechazo al egoísmo (en sus formas de clasismo, racismo, sexismo y nacionalismo).

c) Nili Cohen, rectora de la Universidad Ramat de Tel-Aviv (pp. 69-73), reflexiona sobre la importancia y papel simbólico de Jerusalén para las tres religiones, el recuerdo de la época dorada de los judíos en España (siglos XI-XII) y la máxima dorada de Hillel (cfr. nota a Mt 7,12 en la *Biblia de Jerusalén*), para terminar con la moraleja de la obra *Natán el Sabio* de Lessing (basada en *Decamerón* I,3).

d) Giorgio Feliciani, presidente de la Asociación Internacional para el Estudio del Derecho Canónico (pp. 75-80), resume –primera intervención en español– las enseñanzas de Juan Pablo II (en el marco del conjunto de actuaciones de la Santa Sede en pro de la libertad religiosa) reponiendo la declaración conciliar *Dignitatis Humanae*, que no sólo es recordada por el Pontífice, sino sintetizada en fórmulas expresadas en un lenguaje actual y «laico» y profundizada y desarrollada.

e) John Graz, secretario general de la Asociación Internacional de Libertad Religiosa, con sede en Washington (pp. 81-88), aun no representando a ninguna confesión, fue elegido para concluir esta sesión. Cita las principales fuentes positivas de la libertad religiosa: textos del Pentateuco, el Evangelio, el Corán, declaraciones de Francia, Estados Unidos, Naciones Unidas y el Concilio Vaticano II (considera la mejor definición la del art. 18 de la *Declaración Universal* de 1948, que a mi juicio desarrolla o descompone la libertad religiosa más que definirla como hace *Dignitatis Humanae* núm. 2). Aborda la cuestión de si dicha libertad amenaza o favorece el diálogo interreligioso y afronta el problema del proselitismo (ya apuntado por Martin, pp. 48-49), postulando la elaboración de un código de buena conducta.

El día 10 de noviembre por la mañana tuvieron lugar las dos primeras sesiones de trabajo, en que «cada una de las grandes religiones de nuestra tradición histórica reflexionaría, en voz alta, en un foro plural, sobre sus propios esfuerzos por acercarse a las demás, por comprenderlas y por buscar las posibilidades efectivas de entendimiento y colaboración» (p. 12) y seguidas de debates que las actas no recogen. La Sesión de Trabajo I estuvo dedicada a los cristianos.

a) Julián García Hernando, director del Centro Ecuménico Misioneras de la Unidad (pp. 89-103), distingue entre el diálogo intercristiano, interconfesional o propiamente ecuménico y el diálogo interreligioso, ambos desde la perspectiva católica y en España (así cabe entender la omisión de importantes textos magisteriales universales). En el diálogo intercristiano, tras una historia de hege-

monía e intolerancia, diferencia dos etapas (1964-1978 y desde 1978) y pasa revista a lo que llama el ecumenismo «oficial o institucional», el «particular o privado» y el «oficioso». En el diálogo interreligioso, resume los contactos amicales con judíos (que en España se inician en 1947) y con los musulmanes (el más antiguo que fecha es de 1986).

b) Juan Antonio Monroy, presidente de la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (pp. 105-115), recuerda la aportación del protestantismo al diálogo (destaca la creación del Consejo Mundial de Iglesias y evoca la figura de Locke). Se ocupa de la «metafísica» del diálogo interreligioso, que debe tener por objetivos el aislamiento de todos los integristas, la superación de la confesionalidad política o legislativa y la social y la defensa del derecho de las minorías. Aboga por el pluralismo, la tolerancia y la libertad religiosos y termina con una invitación a ofrecer la religión al actual hombre en crisis.

Cabría hacer al menos un par de observaciones de tipo terminológico. En primer lugar, por «confesionalidad social» Monroy entiende algo distinto a lo que suele llamarse «confesionalidad sociológica» (cfr. ya Bernárdez en: *El fenómeno religioso en España*, Madrid 1972, pp. 19-73) y además excluyente del respeto a la libertad religiosa de las minorías. En segundo lugar, si en las relaciones ecuménicas cada confesión cristiana respeta como denominación abreviada la elegida por las demás y usa sin prevenciones adjetivos antonomásticos como «evangélica», «pentecostal», «bautista», «adventista» u «ortodoxa» (como si las demás no se fundasen en el Evangelio, no naciesen de Pentecostés, no practicasen el Bautismo, no esperasen el postrer Adviento de Cristo o no afirmasen profesar la Ortodoxia doctrinal), resulta extrañamente común y poco grato que muchos protestantes insistan en hablar de «católicos *romanos*» (Monroy p. 114, Martín p. 45; no así Monroy en p. 109). Ello está más extendido en el ámbito anglosajón (la Santa Sede lo ha aceptado en el nombre de la comisión anglicano-católica ARCIC; como «teólogo católico romano» se presenta a George Weigel en la solapa de su *Biografía de Juan Pablo II*, Barcelona 1999) y ha llegado a la bibliotecología (cfr. J. Bogarín, «El Derecho Eclesiástico en la C.D.U.» en *Estudios jurídicos*, o.c., pp. 95-101).

Tras las intervenciones de García Hernando y Monroy, hubo un debate moderado por el Prof. Iván C. Ibán, miembro del Secretariado del Consorcio Europeo para el Estudio de las Relaciones Iglesia-Estado, y, después de un receso, se continuó con la Sesión de Trabajo II, dedicada a judíos y musulmanes.

a) Carlos Schorr i Schorr, secretario general de la Federación de Comunidades Israelitas de España (pp. 117-126), comenzando por una cita bíblica (en una simpática y poco común, aunque posible, traducción de Sal 133,1), se propone (p. 117) recordar «brevemente las diferentes etapas y vicisitudes de la historia del diálogo interconfesional hasta nuestros días» (con alguna imprecisión:

«la encíclica del Papa Juan XXIII *Nostra Aetate*» p. 119; cfr. cita correcta en pp. 91, 99, 101). Después enumera tres requisitos del diálogo, y una condición previa: una doctrina que lo fundamente, por lo que expone sintética y bellamente cuál es al respecto la posición judía (centrada en los siete mandamientos de Noé y en autores como Maimónides). Cree que en España se ha dado una evolución favorable para el diálogo y augura un futuro esperanzador, aunque denuncia estereotipos a superar en los libros de enseñanza y en los medios de comunicación (cfr. Amor p. 20, Opocenský p. 66). Como bien recuerda al principio de su intervención, el judaísmo carece de autoridad central, por lo que la estimulante perspectiva de Schorr en relación a los cristianos no siempre es compartida (¿la fe trinitaria es idolatría? Cfr. Newman & Siván, *Judaísmo A-Z*, Jerusalem 1983, pp. 84-85 y 242).

b) Francisco Escudero Bedate, presidente de la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (pp. 127-142) —en exposición leída, por obligada ausencia, por Antonio Carrasco— se sitúa en una perspectiva apologética contra el «pensamiento único», los estereotipos que llevan a reputar incompatible Islam y Democracia, la falsa imagen que dan del Islam los medios de comunicación, la teoría del «choque de civilizaciones» de Huntington, los intereses de los poderes que dominan la marcha del Nuevo Orden Internacional, el totalitarismo escondido bajo el sistema parlamentario norteamericano (invocando a Chomsky y a Garaudy), el doble lenguaje del discurso occidental al analizar procesos revolucionarios en Iberoamérica (el texto dice «América Latina» p. 139) y en el mundo islámico, o la reacción frente a la victoria en las urnas de los islamistas (el texto dice «los musulmanes» p. 135) en Argelia y en Turquía.

Escudero niega la contraposición, en la cultura islámica, entre religión y laicidad (contra la opinión tradicional: *vid.* por todos Pierre Rondot en *Laïcité*, París 1960, pp. 117-118), pues éste sería un conflicto «que pertenece al ámbito de la historia del judeocristianismo occidental» (p. 129), mientras que no hay estructuras religiosas musulmanas al margen de la sociedad civil. En la tradición islámica, la democracia se garantiza por medio de la *shura* (consulta mutua) y la libertad religiosa por la *dhimma* (protección; pero desde el lado del *dhimmi* —protegido—, Schorr denunció «una situación de asimetría muy delicada, que dificulta el establecimiento de un diálogo entre pares», p. 119; cfr. sobre esta asimetría, Bostworth, «The Concept of *Dhimma* in Early Islam» en Braude & Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, New York-London 1982, vol. I, pp. 46-50; Corm, *Contribution a l'étude des sociétés multiconfessionnelles*, París 1971, pp. 172-197). Mas precisamente para favorecer la simetría, Escudero critica el tan difundido valor de la «tolerancia» (en la línea, sin citarla ni quizá pretenderlo, de la clásica definición canónica de *permissio negativa mali*) para postular en su lugar un reconocimiento mutuo.

Escudero destaca que el Islam se opone a la tortura, el daño a los inocentes, la agresión medioambiental, la injusticia social y los extremismos. Subraya la mayor importancia de la «gran *yihad*» (lucha interior por la superación) sobre la «pequeña *yihad*» (lucha exterior o guerra santa), y ésta entendida como combate contra la intolerancia y la injusticia. Pero su intervención es, al menos, poco delicada para con judíos y cristianos, si no abiertamente provocadora: cuando habla de «la intransigencia de una Iglesia [medieval] que había demostrado sobradamente que sus finalidades no eran ni “religiosas”, en un sentido espiritual, ni sociales» (p. 130), o de que «la cultura judeocristiana (...) era profundamente ascética, negadora de la vida y de las necesidades materiales, y en su evolución medieval, clara heredera de un idealismo platónico ribeteado de martirio, de sacrificio del animal humano en pos de una naturaleza divina que habría de resolverse mediante una imposible encarnación» (p. 132), o del *aggiornamento* católico que «sospechosamente ahora», «de una forma selectiva y atroz», entona el *mea culpa* a las víctimas judías olvidando las restantes (como los moriscos), en busca de un acuerdo entre judíos y cristianos para rechazar «el anacronismo que supone el Islam en una sociedad de las libertades» (p. 133). Acerca del supuesto «terrorismo islámico» (p. 140) en Argelia (una defensa del islamismo de dicho país parecía innecesario cuando en el Encuentro se había dicho «que los talibanes de Afganistán, los integristas de Argelia y de otros países musulmanes no reflejan el verdadero rostro del Islam»: Monroy, p. 114), Escudero mantiene que los crímenes atribuidos al terrorismo islámico argelino son obra del Ejército del Estado dictatorial y de grupos paramilitares amparados bajo siglas islámicas y a los que los grupos de intereses dan cobertura mediática (un discurso muy similar oí a los propagandistas de Sendero Luminoso en París en 1988). Con todo, la intervención de Escudero concluye de manera agradable y conciliadora rechazando todo fanatismo.

c) Riay Tatary Bakry, presidente de la Unión de Comunidades Islámicas de España, la otra federación integrante de la Comisión Islámica de España (pp. 143-154), se expresa indubitablemente como creyente musulmán pero no en términos netamente confesionales (no comienza como Escudero con el *bismillah* ni recita—como éste—la fórmula ritual cada vez que nombra al Profeta). Expone las relaciones del Islam con otras religiones divinas en términos respetuosos para judaísmo y cristianismo, y extiende el respeto de la dignidad humana en la tradición coránica a los ídólatras. Por cierto, la aleya más citada en el Encuentro fue *Corán* 2,256 (Amor p. 19, Graz p. 83, Escudero p. 137, Tatary p. 145) en su interpretación tradicional [para otra, cfr. Rudi Paret, «Sure 2,256: la ikraha fi d-dini. Toleranz oder Resignation?», *Der Islam* 45 (1969) pp. 249-300]. Tatary trae una breve historia del estatuto jurídico de los musulmanes en España y las aportaciones de éstos a la libertad religiosa en nuestro país. Advierte sobre cuatro actitudes a evitar en el diálogo (también él insiste en el uso de los medios infor-



mativos para dar mala imagen del Islam). Cita los más importantes eventos del diálogo islamo-cristiano en España tras el Vaticano II y la aportación musulmana a la construcción europea (destacando el Consejo Islámico de Cooperación en Europa). Finalmente, acaba con sendas sugerencias dirigidas a la Administración, a quienes influyen en la opinión pública y a la sociedad toda española.

Tras estas intervenciones, tuvo lugar un debate moderado por el Prof. José Antonio Souto, director del Departamento de Derecho Eclesiástico del Estado en la Universidad Complutense de Madrid.

En la tarde del mismo día 10 de noviembre de 1998, se celebró la Sesión de Trabajo III sobre las claves histórica y jurídica del encuentro interreligioso en España.

a) Mario Tedeschi, profesor ordinario de la Universidad de Nápoles (pp. 155-166), comienza —el maestro italiano eligió expresarse en inglés— recordando que lo más característico de España en la historia europea es la convivencia durante un largo período de tiempo de tres de las más importantes religiones, tema ya estudiado por él (*Tre religioni a confronto*, Torino 1992; *Cristiani, ebrei e musulmani nel basso medioevo spagnolo*, 2.ª ed., Torino 1996; traducción: *Polémica y convivencia de las tres religiones*, Madrid 1992). En una exposición documentada —estamos ya ante una verdadera ponencia, con dieciséis notas bibliográficas— se nos habla de la situación de los judíos: perseguidos en la época visigótica; simplemente tolerados en los reinos cristianos (también aquí, p. 158, se pone implícitamente en cuestión la pretendida excelencia de la «tolerancia», al tiempo que recuerda la leyenda de los tres anillos que leemos en Lessing); en buena situación en el Califato de Córdoba y el Reino de Granada; perseguidos por almohades y almorávides (Tedeschi los cita en este orden inverso al cronológico); en esplendor cultural (quizá no sea afortunado conectar de una forma aparentemente exclusiva la Cábala con la astrología, p. 159); protegidos y a la vez sujetos a la Iglesia; excluidos finalmente del proyecto de Europa cristiana. Menor atención —y un tanto desordenada— dedica Tedeschi a la situación de mozárabes y mudéjares o a una valoración global y comparada de las soluciones hispano-cristiana y andalusí al problema de la convivencia plural. Prefiere centrarse en la famosa polémica (cfr. Manuela Marín en *Cuadernos Historia 16* núm. 249, pp. 21-25) entre Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz, decantándose por el primero y considerando a España el resultado de las tres culturas. A modo de conclusión, Tedeschi es modestamente pesimista: «*history is not certainly magistra vitae, it does not teach us anything even when it leaves us much*» (p. 166).

b) José María González del Valle, presidente del Consorcio Europeo para el Estudio de las Relaciones Iglesia-Estado (pp. 167-192), se ocupa de los aspectos jurídicos. Tras unos breves aunque certeros datos de precedentes histó-

ricos (podría haber citado también el régimen de tolerancia del art. 11 de la Constitución de 1876), concreta «en cuatro puntos» (no habla de principios informadores) «la posición de la Constitución española» vigente (p. 170). Compara con otros países de la Unión Europea (Reino Unido, Dinamarca, Francia, Alemania, Italia) la posición constitucional de las *confesiones* (explicará en la nota 13 el uso de este término; según su estilo habitual, más de la mitad de las diecinueve notas se dedican no a citas bibliográficas sino a comentarios para no distraer el texto pero que a veces constituyen excursos más interesantes y en más sabroso estilo que el mismo texto). Pasa después a ocuparse de los pactos con las confesiones, principalmente de su naturaleza jurídica. Al hablar del fenómeno concordatario en España, podría haber matizado esa «ausencia de la clerecía del parlamento» (p. 173) con cierta presencia (desde el Estatuto Real de 1834 hasta la Ley Constitutiva de las Cortes de 1942) pero lo relevante para su discurso es ciertamente que las Cortes no se convoquen a la manera estatal desde 1812; y cuando enumera los acuerdos, sigue siendo de los pocos autores que cita –aun reconociendo su dudosa vigencia– el Convenio-Ley de 1867 (silencia, en cambio, el acuerdo, de rango ciertamente internacional, de 1994, negándole tácitamente, con buen criterio, naturaleza concordataria). En cuanto a las confesiones no católicas, simplifica en tres categorías la célebre clasificación de Ibán (cfr. Ibán, Prieto & Motilla, *Curso de Derecho Eclesiástico*, Madrid 1991, pp. 217-278). Considera –y lo fundamenta– que el resultado del sistema del artículo 7 de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa «no ha sido muy afortunado» (p. 176); entre las deficiencias (confirmando una apreciación mía en prensa al tiempo de redactar la recensión), sitúa la continuidad en la práctica de la necesidad de reconversión de las confesiones en entes aceptables para el Estado que ya estableciera la Ley de Libertad Religiosa de 1967 (en cambio, no confirma mi negación de la existencia de confesiones con notorio arraigo pero sin acuerdo, pues lo serían las confesiones protestantes fuera de la FEREDE, pero no lo considera una categoría relevante). Por último, trata el tema de la personalidad jurídica de las confesiones (y entes intraconfesionales), deteniéndose particularmente –con gran claridad expositiva– en los entes católicos.

Tras estas dos brillantes exposiciones, tuvo lugar un debate moderado por el Prof. Rafael Navarro Valls, secretario general de la Universidad Complutense de Madrid, tras lo cual se clausuró el Encuentro.

La obra se cierra con unas Conclusiones de Federico Mayor, director general de la UNESCO (pp. 193-195), que saluda la reanudación de la tradición toledana de diálogo entre tres religiones y tres culturas («la árabo-islámica, la africana [*sic*] y la europea» p. 193). Considera que, pese a siglos de intolerancia, continúa arraigada en lo hondo de la memoria colectiva la cultura del diálogo,

una «identidad plural» frente a los extremismos religiosos. Tal vez, al fijarse el objetivo de «rechazar posturas teológicas dogmáticas y excluyentes» (p. 193), debiera haber evitado emplear en este contexto el adjetivo *dogmático* en este sentido peyorativo (que es sólo la cuarta de las acepciones del término en la 21.ª ed. del *Diccionario* de la RAE) para no dar la impresión de vincular el diálogo a posiciones sincretistas, indiferentistas o agnósticas. Extrae tres enseñanzas del Encuentro: el carácter ejemplar y pionero de la legislación española sobre libertad religiosa, la conveniencia de que cada tradición espiritual comprometida en el diálogo «interdenominacional» (emplea este término de connotaciones estadounidenses) revise su doctrina y práctica sobre la libertad religiosa, y la necesidad de promocionar valores espirituales comunes como respuesta al materialismo mundializado. De su mano, la UNESCO mantiene el compromiso de colaboración para «forjar la paz en el espíritu de todos los seres humanos» (p. 195).

El párrafo con que Mayor elogia el Encuentro (p. 194) puede servir como justo colofón de la recensión de las actas del mismo:

La calidad excepcional de su organización, la plena conciencia de su alcance y la complejidad histórica, humana y espiritual de los temas planteados por sus promotores, Alberto de la Hera y Rosa María Martínez de Codes, han creado las condiciones de confianza, libertad de expresión y respeto mutuo sin las cuales este encuentro no hubiera tenido sentido. En cuanto a la dimensión internacional del diálogo interreligioso, la innovación ha sido no sólo la participación de relevantes Organizaciones No Gubernamentales, desde siempre sensibles al tema, sino también de las Organizaciones del Sistema de Naciones Unidas, la UNESCO y la Comisión de los Derechos Humanos, que han comprendido que el espíritu debe desempeñar un papel privilegiado en la forja de la paz.

JESÚS BOGARÍN DÍAZ

VV. AA.: *Estudios Jurídicos en homenaje al profesor Vidal Guitarte*, Castellón 1999, 2 vols., 980 pp.

Para quienes no tuvimos la fortuna de conocer personalmente al profesor Guitarte la oportunidad de hacer una breve nota sobre la obra escrita en su honor puede ayudar a suplir, aunque de forma insuficiente, esa carencia.

El lector tiene ante sí una obra en la que podrá advertir dos rasgos característicos: por una parte, el esfuerzo institucional por su confección, y por otra el aprecio con que el claustro universitario distingue la memoria del profesor Vidal Guitarte.

En la edición de estos volúmenes, las Áreas de Derecho Eclesiástico del Estado de la Universitat de València y de la Universitat Jaume I de Castelló, con el apoyo de la Universitat de València y de la Excma. Diputación Provincial de Cas-