



LA IGLESIA  
CATÓLICA  
EN LA  
SEGUNDA  
MITAD DEL  
SIGLO XX

JOSÉ ORLANDIS

**JOSÉ ORLANDIS ROVIRA** fue durante muchos años catedrático de Historia del Derecho de la Universidad de Zaragoza. En la Universidad de Navarra ha sido primer Decano de la Facultad de Derecho Canónico y primer Director del Instituto de Historia de la Iglesia. A lo largo de más de medio siglo, el Prof. Orlandis ha desarrollado a la par una constante actividad académica y una intensa labor de investigación y creación histórica. Ha publicado dos centenares de trabajos y más de veinte libros en torno a la época de la Antigüedad Tardía -a la que ha dedicado preferente atención-, a los grandes misterios históricos y a la problemática de la cultura contemporánea. Entre los libros -varios de los cuales han sido traducidos a otros idiomas- pueden recordarse a título de ejemplo los siguientes: "La Iglesia en la España visigótica y medieval"; "Instituciones monásticas medievales"; "Die Synodem auf der Iberischen Habbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)" en colaboración con Ramos-Lisson; "Del Mundo antiguo al Medieval", tomo III de la "Historia Universal" de Eunsá; "La época visigoda", tomo IV de la Historia de España de Gredos; "Memorias de Roma en guerra"; "Historia Social y Económica de la España visigoda"; "La vida en España en tiempos de los Godos"; "Historia Breve del Cristianismo"; "La Iglesia Antigua y Medieval", tomo I de la "Historia de la Iglesia" de Ediciones Palabra, que ha alcanzado ya su séptima edición; y en esta misma colección "El Pontificado Romano en la Historia".

JOSÉ ORLANDIS

LA IGLESIA  
CATÓLICA  
EN LA  
SEGUNDA  
MITAD DEL  
SIGLO XX

Reservados todos los derechos.  
No está permitida la  
reproducción total o parcial de  
este libro, ni su tratamiento  
informático, ni la transmisión  
de ninguna forma o por  
cualquier medio, ya sea  
electrónico, mecánico, por  
fotocopia, por registro u otros  
métodos, sin el permiso previo  
y por escrito de los titulares  
de Copyright.

© by José Orlandis, 1998  
© by Ediciones Palabra, S. A., 1998  
Paseo de la Castellana, 210 -2º - 28046 Madrid

Diseño de cubierta:  
Carlos Bravo

Printed in Spain  
I.S.B.N.: 84-8239-286-7  
Depósito Legal: M. 36.487 -1998  
Imprime: Anzos, S. L.

AYER Y HOY  
DE LA HISTORIA

## INTRODUCCIÓN

La segunda mitad del siglo xx ha sido una época de la historia de la Iglesia católica particularmente densa en acontecimientos. Cinco Papas se han sucedido en la Cátedra de Pedro, y en este período se celebró también el Concilio Vaticano II, el primer sínodo ecuménico después del de Trento que pudo desarrollarse en su integridad, de acuerdo con el plan previsto, dado que el Vaticano I hubo de ser interrumpido forzosamente al término del primer período de sesiones, una interrupción que había de convertirse en definitivo punto final. Un nuevo Código de Derecho Canónico, un gran Catecismo que sólo admite parangón con el Tridentino, una nueva Liturgia y muchas cosas más son otros tantos indicadores de una profunda transformación en la vida de la Iglesia.

Pero sucede además –y esto quizá sea lo más notable– que la vida de la Iglesia en este último medio siglo ha estado enmarcada en el contexto del cambio más radical que han experimentado las realidades espirituales y sociales, políticas y económicas del mundo. Una inesperada convulsión se dejó sentir en el seno de la propia Iglesia con la aparición de actitudes de disenso y movimientos contestatarios, que trajeron confusión y perplejidad al ánimo de muchos cristianos. Mas el cambio suscitado por la rápida sucesión de los acontecimientos produjo también indudables frutos. El desprestigio del marxismo, la desaparición del Imperio soviético, la descolonización han sido otros tantos factores favorables en el camino hacia una mayor libertad en la existencia de esta humanidad a la que los progresos de la técnica han

hecho que esté cada vez más comunicada y sea en cierta medida más solidaria y responsable de su propio destino. Progresando en ese mismo sentido, la Iglesia se ha hecho más «católica», esto es, más representativa de la universalidad de los pueblos del orbe, el prestigio de la Santa Sede es ahora mayor que nunca y la autoridad del Pontificado se ha elevado hasta tal punto que el Papa puede considerarse hoy como la conciencia moral del mundo.

Al mismo tiempo, en este entramado de fenómenos de tan diverso signo, la Iglesia ha debido afrontar el cúmulo de novedades que ha provocado en las tres últimas décadas del siglo XX la crisis de la cultura de la modernidad. Las sociedades de bienestar del llamado «primer mundo» han sufrido una inversión copernicana en la jerarquía de valores heredada de mil quinientos años de sociedad cristiana. La vida humana está amenazada como nunca lo estuvo en «tiempo de paz» por la aceptación social y legal del aborto y la propaganda sutil en favor de la eutanasia; la familia atraviesa una profunda crisis, consecuencia en buena medida de la desintegradora epidemia del divorcio; la difusión de la homosexualidad hasta límites socialmente significativos, la aparición de un feminismo militante y reivindicativo y tantos otros hechos de los que no existían precedentes próximos son factores que influyen sensiblemente en los modos de pensar y de existir de la humanidad actual. Más aún, la cuestión social que dio lugar durante el último siglo a reiterados pronunciamientos del Magisterio pontificio ha adquirido una nueva dimensión: las desigualdades y las injusticias más hirientes no se dan sólo entre clases sociales en el ámbito de un determinado país: son todavía más agudas entre pueblos ricos y pobres, del norte y del sur, entre países del primer y del tercer mundo.

En las circunstancias descritas podría parecer excesiva osadía el intento de escribir la historia de la Iglesia en la segunda mitad del siglo XX, cuando no ha transcurri-

do aún el tiempo necesario para poder contemplar ese período histórico con óptima perspectiva. El autor es bien consciente de ello, y pide disculpas por las deficiencias que puedan apreciarse en su obra; pero cree también que valía la pena afrontar el riesgo de la imperfección, si el resultado era poder ofrecer una visión sustancialmente válida de un capítulo de la historia de la Iglesia cronológicamente próximo y que conserva una palpitante actualidad. Para prestar este servicio al lector era preciso aceptar el apasionante desafío al que este libro pretende responder.

**José Orlandis**

PRIMERA PARTE  
LA ÉPOCA DEL CONCILIO VATICANO II

### 1. *Una Iglesia ordenada y compacta*

Con el comienzo de la segunda mitad del siglo xx pudieron adivinarse los primeros síntomas de declive del pontificado de Pío XII, que estaba sin embargo destinado a prolongarse durante varios años más. Se iniciaba así el crepúsculo de uno de los períodos más brillantes de la historia de la Iglesia católica, que había alcanzado en el mundo el respeto general y cotas altísimas de expansión apostólica y fecundidad vocacional. La época de Pío XII, a partir sobre todo de la terminación de la Segunda Guerra Mundial, elevó el prestigio del Papa y de la Sede Romana hasta unos niveles sin precedentes en la Edad Contemporánea.

La Iglesia, a los ojos de cualquier observador imparcial, aparecía como la ciudad amurallada de la Escritura o como la *acies ordinata*, ejército disciplinado y en orden de batalla. Unidad, cohesión interna, obediencia a la Jerarquía e incesante progreso en todos los órdenes eran hechos que contribuían a que la situación del catolicismo ofreciera un balance altamente positivo, pese a la persecución que sufrían las Iglesias del Este de Europa y de Asia, sometidas al yugo de las dictaduras comunistas. El Año Santo de 1950 presenció la solemne definición del dogma de la Asunción de María, en presencia de una inmensa muchedumbre, y en el Año Santo Mariano de 1954 volvieron a repetirse las grandes movilizaciones populares.

## 2. Algunos motivos de inquietud

Fue, sin embargo, en ese ambiente de indudable brillantez externa que Pío XII, en aquel mismo año 1950 de la definición dogmática de la Asunción, publicó la encíclica *Humani Generis* en la que se reflejaba su profunda inquietud ante las nuevas corrientes doctrinales que irrumpían con fuerza en el horizonte de la Teología. La encíclica tenía como principal punto de mira la llamada *Nouvelle Théologie*, un importante movimiento renovador de la ciencia teológica, cuyo solar de origen era Francia. El Papa temía que esa Teología nueva pudiera tener alguna relación con el «modernismo» de comienzos de siglo, y por ello la *Humani Generis* llamaba la atención sobre «ciertas falsas opiniones que amenazan con arruinar los fundamentos de la doctrina católica». Las inquietudes de Pío XII, por fortuna, no se confirmaron. La *Nouvelle Théologie* no provocó una segunda crisis modernista, gracias tal vez al impacto causado por la encíclica y a la ejemplar fidelidad de que dieron prueba los más destacados protagonistas de aquel movimiento. Varios de ellos –los futuros cardenales Daniélou, Congar, De Lubac, entre otros– jugaron un papel importante en el Concilio Vaticano II y en la vida de la Iglesia durante los siguientes pontificados. Por los mismos años fueron también motivo de preocupación para el Papa las síntesis teológico-científicas del paleontólogo jesuita francés P. Teilhard de Chardin. Sus principales obras, *Le Milieu divin* y *Le Phénomène humain* no vieron la luz hasta después de su muerte. Aparecieron en Francia en 1955 y en determinados ambientes tuvieron un considerable éxito. El Santo Oficio ordenó en 1957 que estos libros fueran retirados de las bibliotecas de los seminarios, por sus ambigüedades teológicas y su teoría acerca del pecado original.

Para comprender la razón de ser de estos temores no deben perderse de vista algunas insuficiencias que se daban en los modos de gobierno de ciertos dicasterios de la Curia Romana, y en especial del Santo Oficio, predis-

puestos a la desconfianza ante cualquier «innovación» en materia teológica y condicionados, además, por la supervivencia de un lastre de anacronismos en materia de procedimiento. No cabe hablar, sin embargo, de un inmovilismo teológico generalizado, pues la encíclica *Divino afflante Spiritu* (30.XI.1943), publicada por Pío XII en sus primeros años de gobierno, había supuesto un estímulo a los exegetas católicos y un considerable avance en los estudios bíblicos. Y también, como se verá enseguida, en los años finales del pontificado se introdujeron importantes reformas de orden litúrgico y disciplinar.

Otra razón de inquietud para Pío XII en los últimos tiempos de su pontificado lo constituyó, todavía, la experiencia, también francesa, de los llamados «sacerdotes obreros», y ante ella hubo de proceder con rigor y determinación. En 1954, el Papa resolvió poner término al ensayo –en el que no faltaron nobles impulsos de generosidad apostólica–, ya que muchos de aquellos sacerdotes sufrieron la influencia de las ideologías marxistas y participaban incluso en la lucha social como activistas sindicales. El género de vida que llevaban los «curas obreros» demostró ser incompatible con la condición sacerdotal, como lo acredita el hecho de que la mayoría de aquellos sacerdotes rehusaron aceptar la prohibición pontificia y optaron por secularizarse. En fin, motivo de preocupación comenzaron a ser también en este período final del pontificado las vocaciones sacerdotales. Resulta significativo que, en 1952, Pío XII hablara de una crisis bastante grave, pese a que en apariencia la cuestión no suscitaba todavía alarma y a que tal fenómeno no admitía comparación con las gravísimas crisis que habrían de llegar tras el final del Concilio Vaticano II.

## 3. El estilo de gobierno de Pío XII

Pío XII mantuvo hasta finales de 1954 su tradicional forma de gobierno eclesiástico, sin cardenal secretario

de Estado y con la íntima colaboración de los monseñores Tardini y Montini, que en 1952 fueron elevados a la dignidad de «pro-Secretarios de Estado». Este nombramiento no llevó, sin embargo, aparejada la púrpura cardenalicia, pues en el Consistorio de enero de 1953 —el segundo y último de los celebrados por Pío XII durante su pontificado— los pro-Secretarios no fueron creados cardenales por haber renunciado a esta dignidad, según anunció públicamente el Papa. En 1954, Mons. Montini fue nombrado arzobispo de Milán, recibiendo la consagración el 12 de diciembre de aquel año. Lejos de la Curia Mons. Montini, tan sólo Mons. Tardini quedó como colaborador inmediato del Papa. Esta circunstancia, y sobre todo el progresivo empeoramiento de su estado de salud, influyeron en el creciente aislamiento de Pío XII. En 1954, el Pontífice sufrió una grave dolencia que le impidió asistir a la consagración episcopal de su antiguo colaborador, Mons. Montini, pese a que la ceremonia tuvo lugar en la Basílica Vaticana.

La mala salud y las inquietudes por la situación de la Iglesia y del mundo marcaron su huella en los últimos años del pontificado de Pío XII. Ello no significó, sin embargo —como acaba de decirse—, que el gobierno eclesiástico se paralizase o cayera en el inmovilismo. Ha de recordarse que el 6 de enero de 1953 fue promulgada la Constitución *Christus Dominus* que trajo consigo importantes reformas en cuestiones litúrgicas y disciplinares, sin temor a enmendar tradiciones más que milenarias. La Constitución introdujo una notable mitigación en la normativa del ayuno eucarístico y se permitieron también en determinados casos las misas vespertinas. En 1957, Pío XII expresó su viva satisfacción por la firma de los tratados de Roma, que preparaban el camino hacia la unidad europea, un objetivo de alta política que abría un horizonte de paz en el Viejo Continente, desgarrado por las dos últimas guerras mundiales.

Pío XII murió en Castelgandolfo, la residencia papal

de verano, donde debido a su precario estado de salud había prolongado su estancia, más allá del acostumbrado período vacacional. El 6 de octubre se presentaron los primeros síntomas de una situación de extrema gravedad que condujo al fallecimiento del Pontífice en la madrugada del día 9. Con Pío XII desaparecía el último<sup>4-10</sup> Papa que había encarnado una imagen plurisecular de la autoridad pontificia. La muerte del Papa produjo extraordinaria consternación en todo el mundo y sus funerales fueron las primeras exequias pontificias que centenares de millones de personas pudieron seguir a través de la televisión.

## II

### EL PONTIFICADO DE JUAN XXIII

#### 1. *Un cónclave con interrogante*

Las elecciones pontificias del presente siglo han contado en varias ocasiones con un candidato destacado, cuya sobresaliente personalidad dentro del Colegio Cardenalicio hacía que, a los ojos de los «vaticanólogos» y hasta los simples miembros del Pueblo de Dios, aquel cardenal apareciera como un claro «papabile». Tal había sido el caso, a la muerte de Pío XI en 1939, del Secretario de Estado Eugenio Pacelli, elegido Papa con el nombre de Pío XII; igual ocurriría en 1963, cuando falleció Juan XXIII: la figura del cardenal arzobispo de Milán, Juan Bautista Montini, aparecía tan destacada que todos los observadores acogieron sin sorpresa su elección como Pablo VI. La situación era del todo distinta cuando el 25 de octubre de 1958 se reunió el Cónclave para elegir al sucesor de Pío XII.

Por aquel entonces se hallaba todavía vigente el *numerus clausus* de setenta cardenales como máximo, establecido por Sixto V en la constitución *Postquam verus ille*, de 3 de diciembre de 1586. Pero el Sacro Colegio estaba lejos de hallarse completo, cuando sobrevino la muerte de Pío XII. Este Papa había sido sumamente parco en nombramientos cardenalicios, y a lo largo de diecinueve años y medio de pontificado tan sólo había reunido dos consistorios para crear nuevos cardenales, uno tras la terminación de la Segunda Guerra Mundial, en febrero de 1946, y el otro en enero de 1953. Solamente cincuenta y seis cardenales concurren al cónclave de 1958, y

ninguno de ellos sobresalía con claridad. El cardenal Siri, arzobispo de Génova, gozaba de prestigio, mas tenía en contra su excesiva juventud. El cardenal Agagianian, armenio de nacimiento, aunque había vivido en Roma desde la adolescencia, era muy estimado, pero le perjudicaba el parentesco con familiares vinculados a la Unión Soviética. El Cónclave se prolongó durante tres días y terminó el 28 de octubre, fiesta de los Apóstoles Simón y Judas, con la inesperada elección del cardenal patriarca de Venecia, Ángel Roncalli, que tomó el nombre de Juan XXIII.

## 2. *Ángel Roncalli, Papa Juan XXIII*

El nuevo Papa llegaba a la Cátedra de Pedro a una edad avanzada, poco frecuente en las elecciones pontificias. Nacido el 25 de noviembre de 1881, le faltaba menos de un mes para cumplir los 77 años. Para encontrar un Papa que le superase en edad en el momento de ser elegido, había que remontarse a la primera mitad del siglo XVIII, al año 1730, cuando Clemente XII ascendió al solio pontificio a los 78 años. Ángel Roncalli había prestado su servicio a la Iglesia en misiones diplomáticas nada fáciles. Durante casi veinte años –desde 1925 a 1944– representó a la Santa Sede en países del Este europeo, primero en Bulgaria y después en Grecia y Turquía. En 1945, a punto de finalizar la Segunda Guerra Mundial, Pío XII le confió una misión particularmente espinosa: la nunciatura en París, cuando el gobierno del general De Gaulle exigía la remoción de buena parte de los obispos, tachados de «colaboracionistas» con el régimen «petainista» de Vichy.

El nuncio Roncalli cumplió con éxito su cometido, y consiguió normalizar las relaciones del episcopado con los nuevos gobernantes de Francia. Tanto es así que cuando, en 1953, el Papa nombró a Ángel Roncalli cardenal patriarca de Venecia, el socialista Vincent Auriol,

presidente de la República, siguiendo una vieja tradición, impuso la birreta cardenalicia al nuncio que había sido elevado a la púrpura. A los 72 años de edad, parecía que la sede de Venecia habría de ser el último destino de su vida. Allí podría Ángel Roncalli dedicarse por fin a una directa acción pastoral que había anhelado durante toda la vida. «Es admirable –escribió en el *Diario del alma*– que la Providencia me haya devuelto allí donde comenzó mi vocación sacerdotal, esto es, al servicio pastoral; ahora estoy puesto de frente a los verdaderos intereses de las almas».

Es indudable que la personalidad de Juan XXIII era muy distinta de la de Pío XII, tanto en lo relativo al temperamento y carácter como también en el porte externo. El Papa Pacelli era alto, enjuto, y con un aire ascético que contribuía a imprimir a su figura una apariencia impresionante y de algún modo superior y distante. Romano de nacimiento, procedía de una familia de la mediana nobleza, muy vinculada al servicio de la Santa Sede. Su carrera eclesiástica había transcurrido en el mundo de la Curia, salvo el período en que cumplió una importante misión diplomática como nuncio en Baviera y Alemania. Esta experiencia y los grandes acontecimientos que se sucedieron durante los años de su pontificado –la Segunda Guerra Mundial, la guerra fría, la persecución religiosa en el Este y la amenaza comunista en buena parte de Europa y en la propia Italia– fueron factores determinantes de la acción política vaticana, mientras fue Pastor supremo de la Iglesia.

## 3. *La personalidad del nuevo Pontífice*

En llamativo contraste con Pío XII, Juan XXIII, apenas de mediana estatura, era grueso, apacible, y su aspecto bondadoso de viejo párroco rural y hasta sus orígenes familiares contribuían a acentuar las diferencias con su antecesor. Ángel Roncalli, nacido en la aldea de

Sotto il Monte, pertenecía a una familia campesina, numerosa y modesta, de la comarca del Bergamasco. La religiosidad tradicional y sencilla que vivió en el hogar paterno alimentó en él una sincera piedad personal, mantenida a todo lo largo de su existencia, que aparece fielmente reflejada en su *Diario del alma*. La imagen histórica de Juan XXIII ha sido reiteradamente distorsionada por determinados grupos de «teólogos», que se apropiaron de su nombre y han tratado de presentarle como una especie de precursor o figura emblemática del «progresismo católico». Nada más lejos de la realidad en el Papa que en febrero de 1962, medio año antes de la apertura del concilio, promulgaba la *Veterum Sapientia*, dirigida a fomentar el uso del latín en la liturgia de la Iglesia y en la enseñanza en los centros de estudios eclesiásticos.

De ese «tradicionalismo», casi connatural a Juan XXIII, puede servir de muestra una divertida anécdota que recordaba el cardenal Jacques Martin, antiguo Prefecto de la Casa Pontificia: el restablecimiento del uso del «camaurio», una especie de bonete que usaban los Papas del Renacimiento. El día en que apareció tocado con esa prenda, los cardenales y prelados romanos no pudieron ocultar su sorpresa: «Se hubiera creído –escribí– ver a León X o Benedicto XIV descendidos de sus cuadros y vueltos a la existencia». Lo que sí debe también al mismo tiempo afirmarse es que el Papa Roncalli, a la vez que tradicional, era, por temperamento, cordial y esperanzado, miraba con optimismo el futuro y confiaba en el hombre, en los gérmenes de bondad que siempre pueden alentar en las profundidades del corazón humano. El nuevo Pontífice era, en fin, «el buen Papa Juan», que ejercía además con un nuevo estilo el ministerio pastoral de obispo de Roma, salía a menudo del Vaticano, recorría las parroquias de la Urbe, visitaba cárceles y hospitales.

Todavía hay un rasgo más de la personalidad de Juan XXIII que es preciso resaltar: su espíritu ecuméni-

co, favorecido sin duda por su larga experiencia en países del Oriente próximo, de mayoría ortodoxa o musulmana. Fue muy significativo el hecho de que, en la liturgia del Viernes Santo de 1959 –el primero de su pontificado–, el Papa omitió el adjetivo «pérfidos» atribuido a los judíos, una corrección que se extendió de inmediato a toda la Iglesia. Otro acontecimiento que tuvo gran resonancia fue la visita que el arzobispo de Canterbury, Dr. Geoffrey Fischer, hizo al Pontífice el 2 de diciembre de 1960, la primera que un primado de la Iglesia anglicana hacía al Vaticano. En este punto, sin embargo, existía un precedente: Pío XII, en 1956, había recibido en audiencia al Dr. Otto Dibelius, obispo luterano y presidente del Consejo de la Iglesia evangélica alemana.

Una circunstancia que ha de tenerse también en cuenta es que el pontificado de Juan XXIII coincidió con un período muy singular de la historia reciente. Tras largos años de tenso enfrentamiento entre el bloque soviético y el mundo libre, en que los pueblos vivieron bajo la constante amenaza del estallido de una guerra nuclear, una oleada de optimismo más o menos utópico se extendió por doquier. Junto al Pontífice, otros dos personajes aparecen como figuras representativas de aquel momento: John F. Kennedy y Nikita Kruschchev. Kennedy era el brillante presidente de Estados Unidos, joven, católico, y nimbado por la aureola de hombre liberal, abierto a la modernidad y al progreso. En la Unión Soviética, Kruschchev, con su aire de campesino pragmático y cazurro, había satanizado a Stalin, viajaba a Occidente y Estados Unidos y proclamaba verbalmente la coexistencia pacífica; y el hecho es que había «tranquilizado» a Occidente, pese a sus bufonadas esparpénticas y a provocar en Cuba la crisis de los «misiles» y mandar levantar el «muro de Berlín». En las relaciones entre el Vaticano y la URSS, algunos hechos nuevos parecían indicios de un incipiente «deshielo»: en contraste con la total incomunicación de tiempos de

Pío XII, ahora la hija de Kruschev y su esposo Adjubei, director de «Pravda», eran recibidos en audiencia por el Papa, y los representantes del Patriarcado ortodoxo de Moscú acudían como observadores al Concilio Vaticano II. Es posible que en determinados círculos vaticanos se estuviera abriendo paso en estos años la idea —destinada a prolongarse más allá del pontificado de Juan XXIII— de que la Europa occidental estaba fatalmente destinada a caer en el ámbito político de la Unión Soviética y que era, por tanto, prudente adoptar una postura menos inflexible y más acorde con las previsiones de futuro. Todos estos factores contribuyeron a crear el nuevo clima que se formó en torno al Papa Juan XXIII y a la reunión del Concilio Vaticano II.

#### 4. *La convocatoria del Concilio Vaticano II*

«Un pontificado de transición». Esta frase, repetida innumerables veces durante los primeros meses que siguieron a la elección de Juan XXIII, expresaba la opinión generalizada de que el nuevo pontificado sería de corta duración, dada la avanzada edad del nuevo Papa, y que su misión no sería otra que la de servir de puente entre la época de Pío XII y los futuros tiempos que le tocaría abrir al Pontífice que fuera su sucesor. Esa opinión tan difundida hizo crisis en un solo día, el 25 de enero de 1959. En esa fecha, fiesta de la Conversión del Apóstol San Pablo, Juan XXIII hizo el inesperado anuncio de tres grandes proyectos: la reunión de un sínodo romano, la reforma del Código de Derecho Canónico y la convocatoria de un concilio ecuménico. La noticia garantizaba que el pontificado del Papa Roncalli, lejos de ser un tiempo de mera transición, ocuparía un lugar destacado en la historia de la Iglesia católica.

Es oportuno advertir que, pese a la sorpresa que produjo el anuncio de la convocatoria de un concilio, esa idea —o bien la de la continuación del Vaticano I— había

sido ya considerada por los dos Papas que precedieron a Juan XXIII: Pío XI y Pío XII. En abril de 1923, Pío XI dispuso que un grupo de expertos hiciera balance de la obra realizada por el Vaticano I y de las cuestiones que habían quedado pendientes tras su forzada interrupción. En octubre de aquel mismo año, el Papa dirigió una carta a los cardenales, arzobispos, abades y prebostes *nullius* de todo el orbe solicitando su parecer sobre la oportunidad de reunir un concilio ecuménico. La gran mayoría de los encuestados respondió afirmativamente a la propuesta papal, y una parte de ellos formuló además sugerencias acerca de los temas que, a su juicio, convendría tratar. Pero el proyecto no prosperó, por razones que no se conocen con exactitud, y a principios de 1924 Pío XI renunció a celebrar el concilio.

También Pío XII, una vez terminada la Segunda Guerra Mundial, pensó seriamente en la reunión de un concilio ecuménico, y en marzo de 1948 se constituyó una comisión central cuya misión habría de ser la coordinación de la actividad de las cinco comisiones pre-conciliares, que trabajarían en la preparación de las materias a tratar. La comisión central celebró varias sesiones, pero surgieron diferencias de criterio entre sus miembros sobre varios puntos y en especial acerca de la duración que habría de tener el concilio: unas pocas semanas a juicio de algunos, un tiempo indeterminado, en opinión de otros. Por otra parte, las circunstancias del momento no eran las más propicias para la convocatoria de un concilio: la «guerra fría», la amenaza comunista y hasta las corrientes teológicas denunciadas en 1950 por la encíclica *Humani Generis* constituían otros tantos obstáculos de considerable entidad. El resultado final fue que a comienzos de 1951 se disolvió la comisión central y el proyectado concilio no llegó a reunirse.

### 5. *La Iglesia y los sacerdotes, tema de actualidad*

El anuncio de la convocatoria del concilio provocó en todo el mundo una inmensa expectación. La Iglesia se convirtió en tema de actualidad, que interesaba vivamente a la opinión pública y del que se ocupaba con amplitud la prensa internacional. Y ello en un momento en que la figura del sacerdote era contemplada con particular interés y curiosidad por literatos, periodistas y hasta directores de cine. El sacerdote de aldea había sido ya el protagonista del famoso *Diario de un cura rural*, de Bernanos, G. Cesbron había narrado la ardua aventura de los sacerdotes obreros en Francia, mientras el cura tradicional era, en cambio, el héroe de *Los nuevos curas* de M. de Saint-Pierre. La literatura anglosajona produjo también en torno al sacerdote libros tan conocidos como *Las llaves del Reino*, de Cronin, o *El milagro del padre Malaquías*, de Bruce Marshall. J. M. Pré vost publicó en 1952-1953 una obra en dos volúmenes sobre la figura del sacerdote en la moderna novelística francesa que llevaba un título bien expresivo: *El sacerdote, ese héroe de novela*; poco después, en 1955, apareció otro libro sobre el mismo tema: *El sacerdote en la novela de hoy*, de A. Blanchet.

El cine contribuyó también al auge del protagonismo eclesial. La vida ordinaria de un Papa —la de Pío XII— había aparecido por vez primera en las pantallas con la proyección de *Pastor Angelicus*, un documental de largo metraje rodado en el interior del Vaticano. La popular novela americana *El Cardenal* sirvió también de base a una película del mismo título, mientras en España *Balarra* era un canto al heroísmo misionero y en Francia *Le défroqué* —*El renegado*, en la versión española— planteaba con crudeza la cuestión de la perennidad del sacerdocio y del indeleble poder sacramental que conservaba el cura apóstata y secularizado. H. Agel, en su libro *El sacerdote en la pantalla*, aparecido en 1953, exponía lo que podría considerarse como un peculiar fenómeno cinematográfico.

La oleada de popularidad en que se vio envuelto el sacerdote no puede decirse que resultara siempre beneficiosa, pero es un hecho que es preciso registrar, para recordar el contexto ambiental en que tuvo lugar la apertura del concilio. Más adelante, cuando correspondiera hacer la historia del posconcilio, será el momento de hacer referencia a la abundante literatura surgida también a propósito de la grave crisis sacerdotal padecida entonces por la Iglesia. Entre tanto, conviene todavía advertir que la expectación suscitada por la convocatoria del concilio no decayó en los tres años durante los cuales se prolongó su celebración. El Vaticano II fue siempre noticia relevante y a ello contribuyeron en gran medida los corresponsales de prensa y los «cronistas» del concilio. Entre ellos sobresalen los nombres del italiano G. Caprile, de los franceses L. Laurentin, H. Fesquet o A. Wenger y del español J. L. Martín Descalzo.

### 6. *Los rasgos peculiares del futuro concilio*

La convocatoria del concilio por Juan XXIII fue precedida y acompañada por una renovación de los «modos» del gobierno eclesiástico, que diferían sensiblemente de la línea seguida durante el período anterior. Apenas diez días después de su coronación, el nuevo Papa promovió al cardenalato a los monseñores Montini y Tardini, y este último fue nombrado Secretario de Estado, un cargo que permanecía vacante desde 1944. Las audiencias regulares con los prefectos de los dicasterios de la Curia fueron restablecidas, y pronto una importante promoción cardenalicia amplió y rejuveneció el Sacro Colegio. Pero era el concilio y su preparación la gran cuestión destinada a dominar decisivamente el pontificado de Juan XXIII.

La naturaleza del futuro concilio quedó pronto esbozada: sería un sínodo nuevo, no una continuación del Vaticano I; y el Vaticano II —que habría de legislar sobre

aspectos fundamentales de la constitución de la Iglesia que no pudo completar el Vaticano I— tendría unos rasgos propios que perfilarían su peculiar fisonomía. Habría de ser un concilio de prevalente índole pastoral, íntegramente fiel a la Fe católica, pero cuyo primordial objeto sería devolver al rostro de la Iglesia toda su hermosura, de manera que apareciese *sine macula et ruga*—sin mancha ni arruga— a los ojos de los hombres. Esta renovación de la Iglesia la expresó Juan XXIII con una palabra italiana que hizo fortuna: «aggiornamento», esto es, actualización, puesta al día. La Iglesia, ante los errores y desviaciones humanas, optaba por una actitud de misericordia, no de severidad; el Vaticano II sería un concilio sin condenas ni anatemas. Y el Papa, ante las novedades y problemas del mundo contemporáneo, adoptaba una actitud serena y positiva, fundada en la confianza en la Providencia. Así lo declararía solemnemente en la alocución *Gaudet Mater Ecclesia*, de apertura del concilio. «Disentimos—dijo el Pontífice— de esos profetas de calamidades que siempre están anunciando infaustos sucesos, como si fuera inminente el fin de los tiempos. En el presente orden de cosas, en el cual parece apreciarse un nuevo orden de relaciones humanas, es preciso reconocer los arcanos designios de la Providencia divina».

Un rasgo más, aún, marcaría con su impronta el concilio: la apertura ecuménica. El esfuerzo en pro de la unidad cristiana se puso de manifiesto en la creación de un secretariado para la unión de los cristianos, dirigido por el cardenal Bea, uno de los secretariados que, junto a once comisiones, fueron creados para el concilio. El Papa hizo un llamamiento para que estuvieran presentes en el concilio las Iglesias ortodoxas orientales y, con ellas, las Comunidades reformadas. El Papa, además, a título personal, invitó a varias personalidades ortodoxas, anglicanas y protestantes.

## 7. La preparación y el comienzo del concilio

La que podría denominarse fase antepreparatoria del concilio se inició con la carta dirigida por el secretario de Estado, cardenal Tardini, el 18 de junio de 1959, a los dicasterios de la Curia, al episcopado y las facultades de Teología y Derecho Canónico de las universidades católicas, etc. Juan XXIII no quiso que se enviara un cuestionario sino una invitación a expresar las propias opiniones sin esquemas previos. «Este tipo de sondeo—diría más tarde el cardenal Siri— amplió enormemente el campo de las cuestiones de que habría debido ocuparse el concilio y contribuyó indirectamente a que se discutieran muchas materias que no eran discutibles». La consulta tuvo una amplia resonancia: se recibieron las respuestas de 2.109 obispos, 62 facultades eclesiásticas y 156 superiores religiosos.

La fase preparatoria tuvo su comienzo con la publicación del *motu proprio Superno Dei nutu*, de 5 de junio de 1960. Este documento creó once comisiones, todas ellas presididas por un cardenal, y tres secretariados, uno de los cuales presidido también por un cardenal, Agustín Bea. Sobre esos organismos, la comisión central, presidida personalmente por el Papa, tenía como misión «seguir y coordinar los trabajos de las diversas comisiones» y proponer al Pontífice los temas a tratar y el reglamento por el que habría de regirse el concilio. La comisión central fue muy numerosa—«un concilio en miniatura», en expresión del secretario del Vaticano II, Mons. Felici— «llegó a tener 142 miembros, de ellos 27 «consejeros»— todos menos uno provenientes de la Curia— y el resto representantes de las iglesias de todo el orbe. La comisión central celebró más de cincuenta sesiones, entre junio de 1961 y junio de 1962, y en ellas fueron examinados y debatidos ampliamente los esquemas preparados por las diversas comisiones.

El 11 de octubre de 1962 tuvo lugar en la basílica de San Pedro la impresionante ceremonia de apertura del

Concilio Vaticano II, el número veintiuno de los concilios ecuménicos de la Iglesia católica. Los documentos gráficos de la época reproducen la larga procesión de obispos, tocados con su mitra blanca, desfilando por la gran plaza; cerrando el cortejo iba Juan XXIII, en la silla gestatoria y con la tiara sobre su cabeza. La Santa Misa, la entronización del libro de los Evangelios, la prestación de obediencia al Papa, la profesión de fe de los padres conciliares fueron sucesivos momentos de la larga ceremonia, que terminó con un discurso en latín del Pontífice, cuyas primeras palabras fueron *Gaudet Mater Ecclesia*, 2.778 eran los padres con derecho a voto a la hora de abrirse el concilio: 80 cardenales, 7 patriarcas, 1.619 arzobispos y obispos residenciales, 975 obispos titulares y 97 superiores religiosos. Eran de 93 distintas nacionalidades y provenían de 136 países. Un nutrido grupo de observadores no católicos estuvieron presentes en esta primera sesión del concilio.

Entre los observadores figuraban dos representantes del patriarcado de Moscú, cuya presencia despertó la natural expectación, y que parece haber sido el resultado del llamado «pacto de Metz», en atención a la ciudad alsaciana donde tuvo lugar la larga aunque informal negociación. Los protagonistas de estas conversaciones habrían sido el cardenal Tisserant, decano del Sacro Colegio por parte del Vaticano, y el metropolitano Nikodim, enviado del patriarcado de Moscú. El acuerdo fue que el concilio se abstendría de cualquier pronunciamiento directamente condenatorio del comunismo. Una vez concluido el «pacto», Mons. Willebrands, miembro destacado del secretariado para la unidad de los cristianos, viajó a Moscú para formalizar oficialmente la invitación. Consecuencia de este acuerdo fue también, según parece, la liberación a comienzos de 1963, tras un largo cautiverio, del arzobispo de los ucranianos greco-católicos Mons. Slipij, que fue autorizado a trasladarse a Roma, donde se incorporó al concilio y más tarde fue creado cardenal. Otras Iglesias orientales envia-

ron también observadores al Vaticano II, así como las principales Iglesias y Confesiones protestantes.

¿Pensaría Juan XXIII —como ha sido dicho reiteradamente— que el concilio sería de corta duración, y tal vez pudiera terminar antes de Navidad? Esa esperanza parece alentar en las palabras dirigidas desde la ventana de sus habitaciones a la muchedumbre estacionada en la Plaza de San Pedro, al declinar el día de la apertura del gran sínodo: «¡Bien!, el concilio ha comenzado ahora; veremos cuándo termina. De momento trabajamos hasta Navidad, pero a lo mejor no acabamos. Hay muchas cosas de qué hablar y quizá en dos meses no terminamos de ponernos de acuerdo en todo». En diciembre, cuando se intensificaron los problemas de salud, Juan XXIII —según el testimonio ya citado de Mons. Jacques Martain— pensaba que la segunda sesión conciliar sería la última. Pero muy pronto el curso de los acontecimientos vendrá a anunciar que el Vaticano II iba a prolongarse durante mucho tiempo.

### 8. *El difícil rodaje del Vaticano II*

Ya muy pronto, en la primera congregación general del 13 de octubre en la que habían de elegirse los miembros de las comisiones conciliares, saltó la sorpresa. A los padres les fueron entregadas las listas con los nombres de los que habían formado parte de las congregaciones preparatorias, y una relación por orden alfabético de todos los miembros del concilio susceptibles de ser elegidos. Pero este procedimiento electoral —a juicio de destacados obispos franceses y centroeuropeos— favorecía la confirmación para las comisiones conciliares de la mayor parte de quienes hubieran sido miembros de las preparatorias, lo que, según aquellos obispos, suponía un reforzamiento de la influencia de la Curia romana sobre el concilio. Los padres disconformes solicitaron el aplazamiento de la votación y el Consejo de

presidencia así lo acordó. La elección tuvo lugar tres días más tarde –el 16 de octubre– sobre listas preparadas por los episcopados presentes en la asamblea. Así comenzaron a configurarse en el seno del concilio una «mayoría» y una «minoría», aunque ha de reconocerse que, incluso cuando se produjeron arduos y largos debates, al final –tal como podrá en cada caso comprobarse– se llegó siempre a soluciones que alcanzaron amplios consensos y los documentos se aprobaron por grandísima mayoría.

En la primera sesión conciliar se debatió y aprobó la constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la Sagrada Liturgia; pero la votación definitiva y la promulgación se demoraron durante un año, hasta la solemne clausura de la segunda sesión del concilio, el 4 de diciembre de 1963. Tras la aprobación de esta primera constitución, el concilio abordó el tema de la Divina Revelación, que se trató en cinco congregaciones generales reunidas entre los días 14 y 21 de noviembre. El esquema, que partía de la distinción –ya enunciada en el título– entre las dos fuentes de la Revelación –la Escritura y la Tradición–, encontró desde el principio una fuerte oposición. El texto subrayaba el papel determinante del Magisterio eclesiástico en la enseñanza e interpretación autorizada de las doctrinas reveladas que constituyen el depósito de la fe. El episcopado centroeuropeo, por la voz sobre todo del arzobispo de Colonia, cardenal Frings, rechazó la vertebración del esquema sobre la tesis de la doble Revelación y juzgó también inaceptable la doctrina contenida en el texto acerca de la inspiración e inerrancia bíblicas, que a su juicio restringía en exceso las posibilidades de la futura investigación científica sobre la Sagrada Escritura. Llegaron incluso a circular entre los padres otros esquemas alternativos al presentado por la comisión preparatoria.

Ante el confuso clima reinante, la presidencia del concilio decidió someter a votación esta pregunta: ¿procedía interrumpir el debate, lo que equivaldría a recha-

zar el esquema? La mayoría respondió en sentido afirmativo, aunque sin alcanzar los dos tercios necesarios, por lo que la propuesta, formalmente, no fue aprobada. Sin embargo, el Papa ejerció su derecho de arbitraje y confió a una comisión mixta la revisión del texto. Todavía procedió el concilio a un primer examen de los esquemas sobre ecumenismo y comunicaciones sociales, y en la última semana de esta primera sesión se procedió a un intercambio de pareceres en torno a la constitución dogmática sobre la Iglesia. El 6 de diciembre se anunció la creación de un nuevo organismo destinado a la coordinación: lo presidía el secretario de Estado, cardenal Amleto Cicognani, que ocupaba el cargo desde el fallecimiento en 1961 de Domenico Tardini; eran miembros de esta comisión un grupo de cardenales de varias nacionalidades y los integrantes de la secretaría del concilio.

### 9. La muerte de Juan XXIII

El 8 de diciembre de 1962, Juan XXIII procedió a la clausura de la primera sesión conciliar sin que fuera promulgado ningún texto, lo que constituía, a primera vista, un resultado decepcionante; sí se aprobó la inclusión del nombre de san José en los *Communicantes* del canon romano de la misa. Pero si la sesión que terminaba había puesto de manifiesto los problemas y discrepancias existentes, también aportó saludables experiencias y sirvió de rodaje del concilio con vistas a futuras sesiones. Quedaba claro que el Vaticano II no había hecho más que comenzar; pero Juan XXIII no viviría lo suficiente para presenciar la prosecución de la asamblea. El segundo período de sesiones lo presidiría ya su sucesor Pablo VI.

Yes que la salud del Pontífice declinaba rápidamente desde que en el mes de septiembre, en vísperas de la reunión del concilio, le fuera detectada una dolencia

cancerosa. Todavía, antes de morir, Juan XXIII había de publicar la más famosa de sus encíclicas: la *Pacem in terris*, dirigida, no sólo a los católicos, sino a todos los hombres de buena voluntad (11.IV.1963). El Papa había publicado ya, en mayo de 1961, una importante encíclica, la *Mater et Magistra*, sobre la doctrina social de la Iglesia. La *Pacem in terris* contenía un rechazo incondicional de la guerra al declarar que «en la era atómica resultaba impensable que la guerra pudiera utilizarse como instrumento de justicia», una afirmación que significaba la abolición de la vieja noción de «guerra justa». Una segunda innovación importante de la encíclica fue la apertura a la cooperación con los no cristianos, alegando que los tiempos estaban maduros «para acercamientos y encuentros de orden práctico que ayer se juzgaban inoportunos y no fecundos». El Papa distinguía entre el error y el hombre que yerra, y estimaba prudente no identificar las falsas doctrinas filosóficas –tal sería el caso del marxismo– con los movimientos históricos y políticos derivados de ellas. Con éstos cabrían formas de diálogo y colaboración.

Juan XXIII bendijo por última vez a la muchedumbre reunida en la Plaza de San Pedro el 22 de mayo de 1963. Una larga agonía, sufrida con ejemplar paciencia y espíritu sobrenatural culminó con su piadosa muerte el 3 de junio, domingo de Pentecostés. La víspera, el Pontífice hacía estas conmovedoras confidencias a su secretario Mons. Loris Capovilla: «¡Mirad a este monseñor Loris, tan valiente, que llora como un niño! ¡Ánimo! ¿Acaso es cosa triste ir al Paraíso? Hagamos bien las cosas. Primero, la última audiencia al cardenal Secretario de Estado; luego, la Extremaunción. Después, mi confesor. No es que tenga demasiada necesidad. Estoy dispuesto. Nunca he traicionado. He guardado siempre la castidad. La caridad la he guardado también para con todos. Hay algunos a lo que no he podido contentar en lo que querían, y que a lo mejor quedaron descontentos: irás a pedirles perdón en mi nombre». Así termina-

ba un breve pontificado que no alcanzó los cinco años, pero que ocupa un lugar relevante en la historia de la Iglesia. El difunto Pontífice pasaría a la posteridad como «el buen Papa Juan», un hombre de Dios que confió en el corazón humano y en la Providencia divina.

### III

## PABLO VI Y EL CONCILIO VATICANO II

### 1. *Los antecedentes familiares*

El cónclave destinado a elegir el sucesor de Juan XXIII se reunió en el Vaticano el 19 de junio de 1963, con asistencia de 80 cardenales, muchos más que los electores del cónclave precedente. Las importantes promociones cardenalicias efectuadas por el Papa Roncalli fueron la causa del considerable incremento del número de purpurados. El día 21, poco después del mediodía, en el quinto escrutinio, el cardenal arzobispo de Milán, Juan Bautista Montini, fue elegido Papa y tomó el nombre de Pablo VI. La elección no produjo sorpresa: el cardenal milanés era, sin duda, la figura más destacada del Sacro Colegio, y se le consideraba la persona adecuada para sacar adelante el concilio, que había caído en un «im-passe» tras el final de una primera conflictiva sesión, en la que no se aprobó ningún documento. Pero ¿quién era Juan Bautista Montini, cuya elección papal anunció al mundo, desde el balcón de la Basílica Vaticana, el cardenal Protodiácono Alfredo Ottaviani? Recordar, aunque sea a grandes rasgos, la historia de su vida y los trazos más salientes de su personalidad resulta indispensable para comprender las líneas maestras del pontificado que aquel día se iniciaba.

Juan Bautista Montini había nacido el 28 de septiembre de 1897 en Concesio, una pequeña localidad cercana a Brescia, y era descendiente de una familia con larga tradición de profesionales del derecho y la medicina, enraizada desde hacía siglos en aquella ciudad, donde

también residían sus padres Giorgio Montini, abogado y periodista, y Giuditta Alghisi. El ambiente familiar era profundamente cristiano, y el abogado Montini dirigía en Brescia el «Movimiento Católico», que tenía como fin la promoción de la Acción Social cristiana, según las directrices marcadas por el Papa León XIII en la encíclica *Rerum Novarum*. Cuando la Santa Sede levantó el *non expedit* que había impedido hasta entonces en Italia la plena intervención de los católicos en la vida pública, Giorgio Montini militó en las filas del «Partito Popolare», fundado por el sacerdote italiano Don Sturzo y fue diputado en el Parlamento nacional. Más tarde, tras la «Marcha sobre Roma» y la consolidación del régimen de Mussolini, el diputado Montini figuró entre los miembros de su partido que rehusaron colaborar con el Fascismo y adoptó una actitud de total oposición frente al nuevo régimen.

## 2. *La personalidad de Juan Bautista Montini*

Fe católica profunda y firme adhesión a la Santa Sede fue la preciosa herencia que recibió el joven Montini del hogar familiar. Junto a ella, el ejemplo paterno y el ambiente que se respiraba en su casa le inculcó un vivo interés por la acción política de los católicos y una instintiva repulsa hacia el Fascismo y otras ideologías y regímenes de parecido signo; un sentimiento que se reforzaría luego con su experiencia de consiliario de los universitarios católicos de Italia. Otro rasgo imprimieron los padres en la personalidad del hijo: la inclinación hacia Francia y la cultura francesa, que se reafirmó como consecuencia del trato con la comunidad benedictina de origen francés exiliada de su país por el sectarismo anticlerical de los gobiernos de la III República, y establecida en Chiari, a corta distancia de Bérgamo. Es incluso probable que el joven Montini se sintiera atraído por la vocación monástica y que fue el abad de Chiari

quien le disuadió de tomar ese camino, orientándole hacia el sacerdocio secular. Montini mantuvo siempre una viva inclinación y aprecio hacia el monacato benedictino y en su día, siendo ya el Papa Pablo VI, proclamaría a san Benito Patrono de Europa.

Tres veranos en Francia durante la década de los años veinte y la asidua lectura de la literatura y la prensa francesa –un hábito que conservó siempre– alimentaron aún más su afición por lo francés. Juan Bautista Montini estuvo muy influido por Jacques Maritain, al que profesó especial admiración, y por el P. De Lubac, autor de la «*Méditation sur l'Église*», una obra que sintonizaba con sus concepciones eclesiológicas; también mantuvo una cordial relación de amistad con el académico Jean Guilton, el único laico católico designado observador –junto al italiano Vittorino Veronese– en la primera sesión del concilio. En la misma línea cabe destacar que el único cardenal secretario de Estado designado por Pablo VI –Amleto C. Cicognani lo había «heredado» de Juan XXIII– fue un francés, Jean Villot, nombrado el 30 de abril de 1969, tras la dimisión de Cicognani. El hecho no tenía precedentes desde la creación del cargo, a mediados del siglo XVII. Todos los secretarios de Estado habían sido italianos, con excepción del español, muy «internacionalizado», Merry del Val, secretario de Estado de san Pío X.

Todos estos factores contribuyeron a configurar la rica y compleja personalidad del futuro Pablo VI, una personalidad que se adivinaba en su mirada penetrante y profunda. Juan Bautista Montini era por su talante un intelectual y por convicción un creyente que profesaba una adhesión inquebrantable a la Fe de la Iglesia. Cuando le llegó la hora del gobierno pastoral, que le tocó ejercer durante el último cuarto de siglo de su vida –primero como arzobispo de Milán y después como Pontífice Romano– se puso de manifiesto su vigilante preocupación por mantener en su integridad cuanto se refería a la Fe y la moral cristianas y a la constitución divina de

la Iglesia. Pero quedó patente a la vez su afán por reformar la vida eclesial, adecuándola a unos «signos de los tiempos» que no dejaba de escrutar y «modernizando» las estructuras eclesiales, de acuerdo con las demandas que, a su juicio, planteaban el futuro del mundo y de las nuevas sociedades en las que habría de seguir cumpliendo su misión divina.

El Papa Montini ha sido así considerado como «progresista», en cuanto propulsor del cambio y proclive a dirigir la mirada hacia el mañana, y al mismo tiempo como «moderado», conservador escrupuloso del depósito de la Fe. La búsqueda de un consenso entre las dos tendencias que se perfilaron en el Vaticano II fue la norma permanente de su acción en las tres últimas sesiones de la asamblea conciliar. Como hombre de gobierno, el Papa Montini experimentó en ocasiones la contradicción siempre latente entre la clarividencia de su pensamiento y la dificultad decisoria propia del intelectual. Esa dualidad parece reflejarse también en el contraste existente entre los dos períodos en que puede dividirse su pontificado, que no sería impropio comparar con el Domingo de Ramos y el Viernes Santo en la vida del Señor. El primer período aparece signado por el «éxito», la benevolencia de los más influyentes medios de comunicación y el consiguiente favor de la opinión mundial. El segundo período es el de la crisis posconciliar, y durante él, Pablo VI, sin renunciar a su programa de reformas, hubo de vivir tiempos de contestación y masivas deserciones sacerdotales y religiosas que fueron para él causa de penoso sufrimiento. Si hubiera que señalar un momento que marque la divisoria entre uno y otro período, éste habría de ser, sin duda, la publicación de la encíclica *Humanae Vitae*.

### 3. *Juan Bautista Montini y el movimiento universitario católico*

Pero es hora ya de volver a seguir los pasos de Juan Bautista Montini, para esbozar brevemente la historia de su vida hasta la elección papal. En Brescia fue alumno de los jesuitas y ocupó incluso la presidencia de una congregación mariana. Había de ser, sin embargo, la espiritualidad de san Felipe Neri la que más hondamente le impregnase, bajo la dirección del oratoriano P. Paolo Carasana, que durante muchos años fue su confesor. Tomada la decisión de abrazar el sacerdocio secular, el joven Montini, por razón de su siempre frágil salud, vivió su preparación de una forma que puede calificarse de atípica: no hizo los estudios eclesiales internos en el seminario sino por libre, viviendo en la casa de sus padres, salvo un breve período de algunas semanas antes de la ordenación. Este régimen de vida tuvo importantes consecuencias, porque le permitió entrar en contacto con el movimiento estudiantil católico, al que estaría estrechamente vinculado en sus años de joven sacerdote. El 29 de mayo de 1920, Juan Bautista Montini fue ordenado presbítero por el obispo de Brescia, Mons. Geggia. Para la ordenación fue precisa una dispensa porque a Montini le faltaban diez y seis meses para cumplir los veinticuatro años de edad, la edad mínima requerida por la ley canónica.

En Roma, a donde marchó a comienzos del nuevo curso 1920-1921, el nuevo sacerdote fue alumno de la Universidad Gregoriana y también de la Universidad civil de la Sapienza. Un año más tarde ingresó en la Academia de Nobles Eclesiásticos, donde se formaban los jóvenes diplomáticos de la Santa Sede. En 1923 permaneció durante seis meses en Varsovia, como agregado a la Nunciatura en Polonia, y de vuelta a Roma, en octubre de 1924, empezó a trabajar en la secretaría de Estado, el dicasterio más importante de la Curia romana, donde iba a permanecer por espacio de treinta años. Al

mismo tiempo, Montini fue nombrado consiliario del Círculo universitario romano, un importante centro estudiantil integrado en la FUCI, la Federación católica universitaria italiana. La FUCI, de la que fue Asistente nacional desde 1925 a 1933, dejó una huella imborrable en su vida.

Mons. Montini se entregó con entusiasmo al trabajo con los jóvenes universitarios y promovió la creación de la revista «Azione Fucina», en la cual colaboró en muchas ocasiones. La FUCI hubo de resistir presiones de la Juventud universitaria fascista –GUF–, que miraba con recelo la existencia de una asociación estudiantil católica que escapaba a su control y se hallaba ideológicamente muy lejos de la ortodoxia del Régimen. Los Pactos Lateranenses de 1929 sellaron la reconciliación entre la Santa Sede e Italia, pero no eliminaron las fricciones en torno, sobre todo, a la Acción Católica y sus juventudes. Pío XI denunció en 1931 –en la encíclica *Non abbiamo bisogno*– la tensa situación que se había creado; pero pronto se logró un nuevo apaciguamiento, un acuerdo en virtud del cual el asociacionismo católico –incluida la FUCI– pudo sobrevivir, pero a condición de limitar sus actividades al campo de la formación espiritual y teológica de sus adheridos. Pese a esas dificultades, de la FUCI nació en 1932 otra asociación confesional, los «Graduados católicos».

No fueron, sin embargo, la hostilidad de las organizaciones fascistas, y las consiguientes pesquisas policiales, los únicos obstáculos que encontró la FUCI, durante los últimos años en que Mons. Montini fue su Asistente. Hubo también roces con las Congregaciones marianas, dirigidas por los PP. jesuitas, que pretendían seguir su propio camino, al margen de la Acción Católica. En 1933, la abierta oposición del cardenal vicario de Roma, F. Marchetti-Selvaggiani, frente a la FUCI forzó la dimisión de Mons. Montini de su cargo de Asistente Nacional de la asociación. Pero en la FUCI se había formado ya durante aquella última década un escogido grupo de profesio-

nales católicos que, al término de la Segunda Guerra Mundial –cuando cayó el Fascismo y se restableció el sistema de partidos– sería la cantera de la Democracia Cristiana. Un solo nombre basta para evocar aquella generación de políticos católicos italianos formados a la sombra de Mons. Montini: Aldo Moro.

#### 4. *Montini, sustituto*

El año 1937 fue importante para la vida eclesiástica de Mons. Montini. El sustituto de la Secretaría de Estado, Mons. Ottaviani, fue nombrado asesor del Santo Oficio y Juan Bautista Montini le sucedió en el cargo de sustituto de la Secretaría de Estado para los Asuntos ordinarios; los Asuntos extraordinarios estaban confiados a Mons. Domenico Tardini, y los dos habían de trabajar bajo la alta dirección del secretario de Estado, Eugenio Pacelli. Cuando Pío XI falleció en febrero de 1939, y el 2 de marzo, tras un brevísimo cónclave se convirtió en el Papa Pío XII, los monseñores Tardini y Montini fueron confirmados en sus cargos y la Secretaría de Estado la ocupó el cardenal Luis Maglione. Pero, al morir éste en 1944, Pío XII decidió no nombrar nuevo secretario de Estado, y así, ocupándose directamente de unos negocios públicos que le eran bien conocidos, gobernó hasta su muerte. El papel de Tardini y Montini cobró entonces una importancia mayor. Mons. Montini fue, sobre todo, la persona de máxima confianza del Pontífice y aquel que más íntimamente le trató: Montini, sustituto, fue una firma que se hizo habitual en los comunicados oficiales vaticanos.

Terminada la guerra en Italia, la influencia de Mons. Montini sobre Alcide De Gasperi –que había vivido varios años refugiado en el Vaticano– y los nuevos políticos católicos hubo de pesar considerablemente en la orientación de la acción pública y en la creación de la Democracia Cristiana como el gran partido sobre el que se ar-

ticuló la vida nacional durante medio siglo. En el referéndum de junio de 1946, la inclinación no declarada pero evidente de la DC en favor de la República y en contra de la Monarquía de los Saboya tuvo, para muchos católicos, un cierto sentido de desquite frente a la dinastía que en 1870 había despojado al Papa de los Estados Pontificios. No parece aventurado pensar que Mons. Montini, muy relacionado con la nueva clase política, salida en buena parte de la FUCI, compartiera esos mismos sentimientos. *Romelli no.*

### 5. *El cardenal arzobispo de Milán*

En 1952, los monseñores Tardini y Montini fueron elevados al rango de pro-Secretarios de Estado; pero ninguno de ellos recibió la púrpura, porque los dos –según declaró Pío XII– habían renunciado a esa dignidad. El 1 de noviembre de 1954, el Papa nombró arzobispo de Milán a Mons. Montini, que el 6 de enero hizo su entrada solemne en la ciudad. Los ocho años y medio en la sede de san Ambrosio dieron a Juan Bautista Montini la experiencia pastoral que le faltaba y abrieron el camino hacia su futura elección papal. Milán era la capital económica y empresarial de Italia y contaba con un clero numeroso e instruido, y dos universidades, una de ellas la prestigiosa Universidad Católica del Sagrado Corazón. En el territorio de la diócesis existía una masa trabajadora industrial, numerosa y en buena parte secularizada, que desde el primer momento constituyó un objetivo preferente de la preocupación pastoral del arzobispo, que seguía siendo un intelectual abierto a la modernidad y con despierta sensibilidad para lo social. En su visita a la barriada proletaria de Sesto San Giovanni, Montini, que siempre cuidó mucho los gestos, hizo en voz alta esta solemne declaración: «¡Quiero intentar ser un obispo de los obreros!».

La época de la Secretaría de Estado dio a conocer a Mons. Montini al episcopado del mundo entero. En los

años de Milán, su prestigio se acrecentó, especialmente entre los obispos franceses y centroeuropeos, con los que mantuvo intensas y cordiales relaciones. Pío XII no efectuó ninguna nueva creación cardenalicia con posterioridad a la del año 1953. El arzobispo de Milán –como ya se dijo– no era por tanto cardenal en 1958, a la muerte de Pío XII; pero Juan XXIII se apresuró a nombrar cardenales a los monseñores Montini y Tardini, y lo hizo con fecha de 15 de diciembre, cuando apenas habían transcurrido seis semanas desde su elección papal. En la primera sesión del concilio, la figura del cardenal de Milán, que Juan XXIII había invitado a hospedarse en el Vaticano, cobró particular relevancia. Durante esa sesión, Mons. Montini tan sólo intervino en dos ocasiones. Pero la segunda intervención –el 5 de diciembre– tuvo amplia resonancia, porque en ella expresó su disconformidad con el esquema sobre la Iglesia preparado por la ponencia e hizo suya la orientación de la propuesta del cardenal belga L. J. Suenens, que reclamaba una exposición clara y completa de la doctrina acerca del episcopado, complementaria de la doctrina sobre el Primado Papal definida en el Concilio Vaticano I. El 8 de diciembre se clausuró una primera sesión conciliar, de la que la figura del cardenal de Milán salía notablemente realzada. Seis meses más tarde, la biografía de Juan Bautista Montini llegaba a su momento estelar: el cardenal de Milán se convertía en el Papa Pablo VI.

### 6. *La continuación del Concilio Vaticano II*

Si alguien hubiera abrigado dudas acerca de la voluntad del nuevo Papa de proseguir el concilio, esas dudas quedaron pronto disipadas. El concilio, de acuerdo con lo dispuesto por la ley canónica, había quedado interrumpido en el momento de la muerte de Juan XXIII. Pero Pablo VI, el 22 de junio, día siguiente al de su elección, en el primer mensaje radiofónico que dirigió al

mundo, anunció que la principal tarea de su pontificado sería la continuación del Vaticano II. Pocos días después –el 28 del mismo mes– se hacía público un rescripto en el que se anunciaba un segundo período de sesiones, que se abriría el próximo 29 de septiembre.

El nuevo Papa, antes de la prosecución de las actividades conciliares, introdujo algunas importantes innovaciones en la estructura y funcionamiento de la asamblea, que fueron comunicadas el 12 de septiembre, en una carta dirigida a Mons. Tisserant, decano del Colegio cardenalicio. La más notable fue la designación de algunos «moderadores», a los que se asignaba la misión de dirigir los debates conciliares, y que vendrán a ser en la práctica –aunque no se llamaran así– verdaderos «legados papales». Los «moderadores» fueron los cardenales Agagianian, Suenens, Döpfner y Lercaro, y su posición vino en cierto modo a competir con el consejo de Presidencia del concilio, que fue a su vez confirmado. El número de esquemas sería drásticamente limitado, y de los 60, aproximadamente, que habían sido preparados quedarían tan sólo 17. La cifra de observadores católicos sería incrementada, y así, desde los dos existentes en la primera sesión, el número crecería gradualmente hasta llegar a 51, entre ellos 23 mujeres. También aumentarían los observadores provenientes de Confesiones cristianas separadas, y se anunciaba la creación de un Secretariado para los no cristianos, que quedó efectivamente constituido el 19 de mayo de 1964.

### 7. La segunda sesión conciliar

Durante la segunda sesión del concilio, Pablo VI siguió de cerca la marcha de las deliberaciones, aunque se abstuvo de cualquier intervención directa. La constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre liturgia fue perfilándose pacientemente, hasta el punto de que en su redacción final se aprobó por abrumadora mayoría –2.158 votos

contra 4– en la solemne clausura de la segunda sesión conciliar, el 4 de diciembre de 1963. La constitución concebiría la liturgia como culto a Dios y fuente de santificación para el hombre, porque en ella –y en especial en la Santa Misa– se hace presente la obra de la Redención. El documento partía de la base de que el bautismo hace de los cristianos miembros de un pueblo sacerdotal, por lo que quiso devolver a la asamblea de fieles el protagonismo en las celebraciones de la Iglesia. Consecuencia de este principio fue la voluntad de aproximar la liturgia al hombre actual, cualquiera que sea su cultura, mentalidad y tradición. El acceso a la palabra de Dios, mediante el mejor conocimiento de la Sagrada Escritura, y el uso de las lenguas vulgares en determinadas partes de la Misa, habrían de contribuir a la consecución de ese propósito. La autorización a los sacerdotes para concelebrar en determinadas ocasiones y la posibilidad de que también, en ciertas ocasiones, los laicos reciban la comunión bajo las dos especies, fueron otras de las reformas introducidas. Y en relación con todo ello, se reconoció a las Conferencias episcopales la facultad de introducir nuevas y específicas reformas en sus respectivos territorios, un hecho que implicaba la concesión de mayor autonomía en materia litúrgica a las Iglesias particulares.

En la jornada final de la segunda sesión del concilio se aprobó también el decreto *Inter mirifica* sobre los medios de comunicación social, y que ha sido calificado por algún comentarista como «la cenicienta de los documentos del Vaticano II». El documento subrayaba la importancia de los medios de comunicación y la necesidad de que el Estado garantice el libre disfrute de los mismos por parte de los ciudadanos. Pero el *Inter mirifica* resultó pobre e insuficiente, y prueba de ello es que fue, de todos los documentos conciliares, el que suscitó menor favor y en la última votación obtuvo una mayoría más corta: 1.960 a favor y 164 en contra. Pese a ello, Pablo VI promulgó también el decreto el 4 de diciembre de 1963, junto con la constitución sobre la sagrada liturgia.

Mas la segunda sesión del concilio se ocupó también de algunas otras cuestiones de suma importancia. Muchas jornadas se dedicaron a debatir ampliamente temas referentes a la constitución de la Iglesia y el ecumenismo, que no serían aprobados hasta la tercera sesión. Ello no fue óbice para que tuvieran gran importancia las votaciones «orientadoras» celebradas en el curso de esta sesión –el 30 de octubre– sobre algunas cuestiones fundamentales relativas a la teología del episcopado, y en especial al entonces debatido problema de la «colegialidad episcopal». La primera cuestión planteada a los padres –si la consagración episcopal constituía el grado supremo del sacramento del orden– obtuvo un amplio consenso. Mayor oposición encontró la segunda pregunta: si todo obispo legítimamente consagrado y en comunión con el Papa y los demás obispos entraba por ello a formar parte del Colegio episcopal. La tercera pregunta: si el Colegio de los obispos debía considerarse como sucesor del Colegio de los Apóstoles, y si junto con su cabeza el Papa –nunca sin ella– gozaba de suprema potestad sobre todas las Iglesias, y la cuarta, si esa potestad era de derecho divino, pese a ser aprobadas las dos por amplia mayoría, tuvieron un número considerable de votos negativos. Una oposición todavía más amplia –1.528 votos a favor y 525 en contra– encontró la propuesta de restablecer el diaconado permanente.

#### 8. Dos acontecimientos eclesiales

El período comprendido entre la clausura de la segunda sesión, el 4 de diciembre de 1963, y la apertura de la tercera, el 14 de septiembre de 1964, estuvo marcado por dos señalados acontecimientos eclesiales: el viaje de Pablo VI a Jerusalén y la publicación de la encíclica *Ecclesiam suam*. El viaje a los Santos Lugares tuvo lugar entre el 4 y el 6 de enero de 1964, y en el curso del mismo se produjo el histórico encuentro de Pablo VI con Atenágoras I de

Constantinopla, el patriarca ecuménico de la Ortodoxia. Hacía más de medio milenio –desde el Concilio de Florencia (1439) en que se logró (aunque por desgracia efímeramente) la unión del Oriente y el Occidente cristianos, con el reconocimiento oriental del Primado romano– que no habían vuelto a reunirse el Papa y la máxima jerarquía de honor de las Iglesias ortodoxas. El 5 de enero tuvo lugar la primera entrevista, en la Delegación Apostólica en Tierra Santa, y al día siguiente el Papa visitó a Atenágoras en la sede del Patriarcado ortodoxo. Esas reuniones, impregnadas de cordialidad, constituyeron un primer paso hacia el desbloqueo de las relaciones entre la Iglesia católica y la ortodoxa, e iniciaron un proceso de modestos pero innegables avances, al que en su momento se hará referencia.

El segundo acontecimiento digno de especial recuerdo en este período de intersesiones fue la publicación de la encíclica *Ecclesiam suam*, la primera de Pablo VI y que puede considerarse como su encíclica programática. Se trata del documento que seguramente refleja mejor que ningún otro la personalidad y el pensamiento del Papa Montini. Su tema central y su hilo conductor era el diálogo: diálogo intraeclesial pero también diálogo con los cristianos separados, e incluso con los no cristianos y no creyentes, subrayando «la necesidad de conocer, de aproximarse, de comprender y de penetrar la sociedad actual». La encíclica invitaba a descubrir, como punto de partida para el diálogo, la parcela de verdad que puede existir en todos, incluso en los más alejados. Tres meses antes –en mayo de aquel año 1964– había sido creado un Secretariado para las relaciones con los no cristianos.

#### 9. El tercer período del concilio: la constitución «*Lumen Gentium*»

Los períodos tercero y cuarto de sesiones constituyen, sin duda, la hora estelar del Concilio Vaticano II.

Pablo VI, a lo largo de estos años, no se limitó a seguir atentamente el desarrollo de la asamblea, sino que dirigió sus pasos con pulso firme. Así se logró que el concilio alcanzara plenamente sus objetivos y se aprobaran los catorce documentos en los cuales –junto a los dos sancionados en el segundo período– ha quedado plasmada la obra conciliar. Una breve descripción de cada uno de esos textos, siguiendo el orden cronológico de su publicación, resulta indispensable para formarse una idea de lo que ha significado el Vaticano II en la historia multi-secular de los concilios ecuménicos.

El 21 de noviembre de 1964 se promulgó la constitución dogmática *Lumen Gentium*, que debe ser considerada como el documento central del concilio. Su tema es la doctrina sobre la constitución de la Iglesia que, a causa de su forzada interrupción, había dejado incompleta el Concilio Vaticano I. Punto medular del texto es el capítulo 3, que trata del tema del episcopado y donde, al exponer el oficio de los obispos, se perfila la institución del Colegio de esos obispos, sucesor del Colegio apostólico, se afirma el principio de la colegialidad episcopal, se exponen las relaciones entre esos obispos y su cabeza –el Papa– y también las que surgen entre los mismos miembros del colegio episcopal. Particular importancia tuvo la «Nota previa» de la Comisión doctrinal, publicada el 16 de noviembre –cinco días antes de la votación definitiva– en la que se precisa exactamente el sentido de la colegialidad, para dejar bien a salvo y sin sombra de duda la suprema potestad del Romano Pontífice. «El término «colegio» –advierte la nota– no se entiende aquí *en un sentido estrictamente jurídico*». «Del Colegio, que no existe sin su Cabeza, se dice que es “sujeto también de la suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal”. Es necesario admitir esto para no poner en peligro la plenitud de potestad del Romano Pontífice». «El Romano Pontífice –se dice más adelante– procede según su propio criterio al regular, promover o aprobar la actuación del Colegio con miras al bien de la Iglesia».

En todo caso –afirma todavía la Nota con referencia a la colegialidad– queda claro que se trata de la unión de los *obispos con su Cabeza*, y nunca de la acción de los obispos independientemente del Papa». La salvaguardia de la potestad primacial del Vicario de Cristo queda –como puede advertirse– plenamente garantizada.

Otro aspecto de la *Lumen Gentium* que reviste también singular importancia es la proclamación como doctrina común de la Iglesia de la vocación universal a la santidad de todos los miembros del Pueblo de Dios, una doctrina enunciada ya, desde 1928, por el beato Josemaría Escrivá, fundador del Opus Dei. «Todos los cristianos, de cualquier estado o condición –dice la constitución– están llamados, cada uno por su propio camino, a la perfección de la santidad, cuyo modelo es el mismo Padre» (LG, 2, 11). La misión de los laicos dentro de la Iglesia queda claramente definida: «Los laicos tienen como vocación propia el buscar el Reino de Dios, ocupándose de las realidades temporales y ordenándolas según Dios» (LG, 4, 31). Y sobre los «modos» de vivir la vocación cristiana, la constitución precisa: «Aunque en la Iglesia no todos vayan por el mismo camino, todos están llamados a la santidad».

El capítulo 8, el último de la *Lumen Gentium*, está consagrado a «La Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia». En la primera sesión del concilio se había planteado esta cuestión, que provocó un vivo debate: ¿convenía que existiera un esquema especial sobre la Virgen, o era mejor que la doctrina acerca de la Madre de Dios figurara como un capítulo de la constitución sobre la Iglesia? El 23 de octubre de 1963, la cuestión fue sometida a votación y, por una exigua mayoría –1.114 votos frente a 1.074– se aprobó que la Virgen no tuviera un esquema propio, sino que fuese objeto de un capítulo de la *Lumen Gentium*. Pero esta solución, que sus defensores estimaban más aceptable para los cristianos separados de estirpe protestante, fue «compensada» por Pablo VI: el mismo día en

que se aprobó la constitución, el Papa otorgó a María el título de «Madre de la Iglesia».

#### 10. *Los decretos sobre las Iglesias orientales y el ecumenismo*

Otros dos documentos fueron promulgados con la misma fecha que la *Lumen Gentium*: el decreto sobre las Iglesias orientales y el referente al ecumenismo. El decreto *Orientalium Ecclesiarum* se refiere exclusivamente a las 16 Iglesias orientales unidas a Roma, cuyos fieles son alrededor de 10 millones y que representan tan sólo un 5 % de los cristianos de rito oriental. El tema más debatido fue el paso de un rito a otro –latino u oriental–; el principio general fue que cada fiel debía permanecer en su propio rito. El cambio se admite excepcionalmente y requiere la aprobación de la Sede Apostólica. El decreto define la institución de los patriarcados y de los patriarcas, y en su conclusión (N. 30) declara el carácter provisional de las disposiciones jurídicas del decreto, válidas tan sólo hasta que se alcance la plena comunión entre la Iglesia católica y las Iglesias orientales, hoy todavía separadas. El 18 de octubre de 1990, el Papa Juan Pablo II, por la constitución apostólica *Sacri Canones*, promulgó el código de los cánones de las Iglesias orientales, complemento del decreto conciliar.

El decreto *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo podía contar entre sus precedentes modernos con diversas iniciativas, que iban desde las «conversaciones de Manila», entre el cardenal Mercier y el anglicano lord Halifax al octavario en pro de la unidad de los cristianos promovido por el P. Coutourier, y en el mundo de los cristianos separados la creación en 1948 del Consejo ecuménico de las Iglesias. El decreto advierte que no hay un «ecumenismo católico» yuxtapuesto al «ecumenismo cristiano», aunque sí unos principios católicos que inspiran la actividad ecuménica de la Iglesia. El concepto de «unidad de la Iglesia» se funda en la naturaleza

de ésta, como instrumento que cuenta con la plenitud de los medios de salvación; pero se reconoce que las Iglesias y Comunidades cristianas separadas son portadoras de «elementos o bienes que conjuntamente edifican y dan vida a la propia Iglesia». *Unitatis redintegratio* declaró ilícita la *communicatio in sacris* con los cristianos separados salvo en determinadas circunstancias y de modo restrictivo; pero recomienda la oración en común, el diálogo interconfesional entre teólogos y la práctica de la oración ecuménica.

#### 11. *Los cinco documentos aprobados el 28 de octubre de 1965*

El cuarto y último período de sesiones del Vaticano II se inauguró el 14 de septiembre de 1965 y terminó el 8 de diciembre, con la clausura del concilio. Fue –como es bien sabido– el período más fecundo en lo que respecta a la aprobación de documentos conciliares: fueron promulgados once textos, entre constituciones, decretos y declaraciones. La votación y aprobación de esos documentos se produjo en el curso de tres sucesivas sesiones celebradas en los días 28 de octubre, 18 de noviembre y 7 de diciembre de aquel año 1965.

En la sesión del 28 de octubre se aprobaron cinco documentos: tres decretos y dos declaraciones. El decreto *Christus Dominus*, sobre la función pastoral de los obispos, se hallaba en íntima relación con la constitución *Lumen Gentium*, y trataba de armonizar la doctrina sobre el episcopado contenida en este documento y ordenar sus aplicaciones prácticas. El ministerio episcopal –se dice– arranca del hecho de la consagración, pero ha de ejercerse bajo la autoridad del Papa y en comunión con éste y los demás obispos. Se ofrece una imagen nueva del obispo, bien arraigado en su Iglesia particular, pero en relación tanto con la Iglesia universal como con las agrupaciones de Iglesias de su territorio, concretadas so-

bre todo en la institución de la Conferencia episcopal. El perfil del obispo se presenta con un marcado acento pastoral, y sus funciones esenciales son enseñar, santificar y gobernar.

El decreto *Perfectae caritatis*, sobre la renovación de la vida religiosa, expone las diversas formas de «vida consagrada», para usar la expresión que emplea el nuevo Código de Derecho Canónico. Esta vida, que profesa los llamados «consejos evangélicos», debe aparecer a los ojos de los hombres de hoy como un signo preclaro del Reino escatológico. El tercer decreto promulgado en esta fecha fue el *Optatam totius*, sobre la formación sacerdotal. El concilio, siguiendo las huellas del Concilio de Trento, confirmó la necesidad de que los futuros sacerdotes se formen en los seminarios. La promoción de vocaciones se confía ante todo a las familias cristianas –«el primer seminario»– y de esa promoción se hace responsable a los obispos y sacerdotes. El decreto afirma que los «seminarios menores» y otras instituciones análogas pueden ser instrumentos adecuados para la pastoral vocacional. En lo referente a la formación que debe impartirse en los seminarios se hace hincapié en la formación espiritual de los seminaristas y la renovación de los estudios eclesiásticos. Y se pide también una formación pastoral, que no sea tan sólo teórica, sino práctica.

Las dos declaraciones aprobadas también en esta sesión fueron la *Gravissimum educationis* y la *Nostra aetate*. La primera, sobre la educación de la juventud, recordó los principios básicos que deben inspirar la acción de la Iglesia en este terreno, entre los que destacan el respeto al principio de subsidiariedad, con el consiguiente rechazo del monopolio estatalista; y en segundo lugar, la afirmación del derecho de los bautizados a una educación cristiana. La Iglesia manifestaba igualmente su aprecio hacia las universidades y facultades católicas, que garantizan la presencia del pensamiento cristiano en el mundo contemporáneo. La declaración *Nostra aetate* trata de las relaciones de la Iglesia con las religiones

no cristianas. El documento no se propuso exponer la visión doctrinal católica sobre aquellas religiones, sino recordar tan sólo los puntos en que los hombres que las profesan coinciden con los católicos, con el fin de promover el diálogo y la colaboración entre todos. El concilio expresaba su particular aprecio hacia las religiones judía y musulmana, que reconocen la paternidad de Abraham y adoran a su Dios. Pero también se hace honrosa mención del hinduismo y el budismo.

## 12. *La constitución dogmática «Dei Verbum» y el decreto sobre el apostolado de los laicos*

En la sesión del 18 de noviembre fue aprobada la segunda constitución dogmática del concilio, la *Dei Verbum*, sobre la divina revelación, cuyo título resume su contenido: la Palabra de Dios. El punto más delicado era el que hace referencia a la transmisión de la revelación, en el cual aparecían enfrentadas dos posturas que representaban a dos escuelas teológicas. Según una de ellas, existen dos fuentes transmisoras de la Revelación divina: la Escritura y la Tradición. La otra corriente teológica afirmaba que sólo existe una fuente, la Escritura, *sola Scriptura*. Resolver ese enfrentamiento fue quizá el problema doctrinal más arduo que hubo de afrontar el concilio. La solución final a que se llegó fue un prodigio de equilibrio y saber teológico, que logró obtener el apoyo de la práctica totalidad de los padres. La Escritura y la Tradición –se dijo– brotan de un mismo manantial. Una y otra «están unidas en una misma corriente y tienden a un mismo fin». Ambas forman «un único depósito sagrado de la Palabra de Dios», y son «la norma suprema de la fe». «En consecuencia, la Iglesia no saca únicamente de la Sagrada Escritura la certeza acerca de todo lo revelado». La Tradición aporta la «certeza» de lo revelado, y en consecuencia el conocimiento del canon de la Sagrada Escritura y la interpretación de la misma.

El decreto *Apostolicam actuositatem* sobre el apostolado de los laicos fue el otro documento conciliar aprobado el 18 de noviembre. La Iglesia es el Pueblo de Dios, había declarado la *Lumen Gentium*. En ese Pueblo están integrados los laicos, cuyos rasgos distintivos son éstos: ser miembros del Pueblo de Dios, y tener como condición la de cristiano corriente, que comparte con los demás hombres su dedicación a las tareas temporales. Pero todos los fieles –también los laicos– han de sentirse responsables de la misión de la Iglesia en el mundo. «La vocación cristiana –dice el decreto–, por su misma naturaleza, es también vocación al apostolado». Todos los miembros del Pueblo de Dios tienen, sin excepción, vocación apostólica.

### 13. *La libertad religiosa y los decretos sobre los presbíteros y las misiones*

El 7 de diciembre de 1965, víspera de la clausura del concilio, fueron aprobados los cuatro últimos documentos que quedaban pendientes: una declaración, dos decretos y una constitución, que recibió oficialmente el calificativo de «pastoral»: la *Gaudium et Spes*. La declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa fue uno de los textos conciliares más controvertidos. Partían todos los padres del reconocimiento del dualismo Iglesia-Estado como dos comunidades distintas y, cada una en su orden, independiente; pero dos posturas previas, anteriores a la misma celebración del concilio, se dibujaron con nitidez con el curso de los debates, con una disparidad de opiniones que repercutía en el propio terreno político. La primera estimaba que la libertad religiosa tiene un límite: un bien común que comprende el bien religioso y el respeto a los derechos de la verdad; para las religiones ajenas a la verdad católica, estos padres defendían que había de admitirse tan sólo un régimen de tolerancia o de común libertad civil. La otra

corriente de opinión sostenía, en cambio, que un régimen de libertad religiosa es consecuencia del mismo derecho natural.

El documento provocó encendidas discusiones en el aula conciliar, y fue el que mayor interés suscitó en la prensa internacional y también entre los gobiernos y las otras Iglesias. Los interrogantes que se planteaban eran éstos: ¿qué libertad demandaba para sí la Iglesia católica y qué libertad reconocía a las otras Iglesias y religiones?, ¿qué actitud adoptaría la Iglesia en sus relaciones con el Estado? La contraposición entre una y otra corriente de opinión dio lugar a una resonante interrupción de los debates en el año 1964. La libertad religiosa, tal como quedó definida en el texto definitivo de la declaración, consiste esencialmente en que todos los hombres deben estar inmunes de cualquier suerte de coacción, de tal manera que en el terreno religioso «ni se obligue a nadie a actuar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público» (n. 2). No se trata, por tanto, de una libertad moral, porque se afirma que «todos los hombres tienen obligación de buscar la verdad, sobre todo en lo referente a Dios y a su Iglesia y, una vez conocida esta verdad, están obligados a abrazarla y llevarla a la práctica» (n. 1, c). Tampoco se trata de una libertad moral ante la Iglesia y la verdadera religión, porque la declaración «deja íntegra la doctrina tradicional católica de la obligación moral de los hombres y de las sociedades respecto a la verdadera religión y única Iglesia de Cristo» (n. 1, f). Se trata exactamente de una libertad jurídica, esto es, de un derecho que se exige por igual ante las personas particulares y ante los grupos sociales, y en especial ante el Estado. Este derecho es común para todos: personas y comunidades y también para la Iglesia (n. 2).

La vida y el ministerio de los presbíteros y la actividad misionera de la Iglesia fueron el tema de los dos decretos promulgados en la última sesión conciliar. El decreto *Ad gentes*, sobre la actividad misionera de la Iglesia,

inserta la misión de ésta en el plan salvífico de Dios. La Iglesia –se dice– es esencialmente misionera, y todos los miembros del Pueblo de Dios deben asumir su propia responsabilidad. Y el documento recalca que, aunque puedan hallarse vías de salvación fuera de la Iglesia visible, eso no contradice en absoluto la necesidad de la Iglesia y de su misión. El otro decreto, el *Presbyterorum ordinis*, guarda un cierto paralelismo con el *Christus Dominus*. Se refería éste –como quedó dicho– al ministerio de los obispos, y el concilio estimó que procedía elaborar otro acerca de la vida y ministerio de los presbíteros. También este decreto –como el de los obispos– completa y aplica la doctrina acerca del sacerdocio y de los sacerdotes contenida en la constitución *Lumen Gentium*. El documento gira en torno a esta proposición dogmática: el presbítero, en virtud de la ordenación sacerdotal, se hace partícipe del sacerdocio de Cristo –se configura con Cristo Cabeza– y así actúa siempre en persona de Cristo. La santidad personal a que debe tender es una lógica deducción de su ser ministerial. Y frente a quienes, con reiterado negativismo, ponían en tela de juicio la identidad sacerdotal, el concilio afirma que sí se sabe lo que es el sacerdote y cuál es su imagen, que se configura a partir de la fundamentación de su ministerio en la misión apostólica. El «mandamiento nuevo» del amor, instituido por Jesucristo, tendrá que derivarse para los presbíteros de la realidad sacramental que les hace a todos partícipes de un único ministerio. Su expresión genuina es la fraternidad sacerdotal y las diversas formas –también asociativas– que puede revestir. El celibato sacerdotal era reafirmado como un don, no como una carga.

#### 14. *La constitución pastoral «Gaudium et Spes»*

Constituye una novedad en la historia de los concilios ecuménicos la elaboración de un documento dirigido, «no sólo a los hijos de la Iglesia y a cuantos invocan el

nombre de Cristo, sino a todos los hombres», con el fin de «entrar en diálogo con la humanidad entera». Ese documento fue la constitución pastoral *Gaudium et Spes*. Tratar del diálogo con el mundo entero no estaba previsto en los esquemas elaborados por las comisiones preparatorias del concilio. La iniciativa de redactar una constitución sobre la Iglesia en el mundo actual ha de buscarse en una intervención del cardenal Suenens del 14 de diciembre de 1962, cuando el primer período conciliar concluía con muy pobres resultados. Suenens pedía «que se hable de la Iglesia en cuanto que entabla un diálogo con el mundo. El mundo –seguía– espera que la Iglesia le resuelva las cuestiones de mayor importancia que le propone». El cardenal Montini elogió a continuación la intervención del purpurado belga, y en su primer discurso dirigido al concilio como Papa –al comienzo del segundo período de sesiones– proclamó que uno de los principales fines del concilio habría de ser «el diálogo de la Iglesia con los hombres de nuestra época».

En la preparación del documento tuvo un papel importante el entonces arzobispo de Cracovia Karol Wojtyła, que fue incorporado a la comisión encargada de preparar el texto. El título de «pastoral» obedeció –según dice la misma constitución– a que, «apoyándose en principios doctrinales, pretende exponer la actitud de la Iglesia ante el mundo y los hombres contemporáneos». La *Gaudium et Spes* declara que la dignidad de la persona humana se funda en el hecho de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios y su dignidad tiene también una dimensión comunitaria. El pecado, por el contrario, rebaja la dignidad del hombre. Se define con precisión cuál ha de ser la justa autonomía de las realidades humanas y la actitud de la Iglesia ante el mundo actual. Las cuestiones acerca de la vida económico-social y los problemas de la comunidad política, de la paz y la cooperación internacional son tareas que en la Iglesia competen a todos y han de llevarse a cabo –siempre que sea posible– mediante el diálogo. El capítulo 1º de la segunda

parte de la constitución estuvo dedicado al matrimonio y la familia en el mundo de hoy. «El matrimonio y el amor conyugal –se dice– están ordenados a la procreación y educación de la prole, aunque no sea ese el fin único del matrimonio». Pablo VI se reservó la cuestión de la regulación de la natalidad, que sería más tarde tratada en la encíclica *Humanae Vitae*.

### 15. *La clausura del Concilio Vaticano II*

Al inaugurarse este postrer período de sesiones –el 15 de septiembre–, Pablo VI publicó el *motu proprio Apostolica Sollicitudo*, por el que se creaba el Sínodo de los obispos. El Papa definía esta nueva institución como «consejo permanente de obispos representantes de la Iglesia sometidos directamente a Nuestra autoridad». El sínodo, que sería regulado con detalle en años sucesivos, se reunió por primera vez en septiembre-octubre de 1967, y con posterioridad lo ha venido haciendo periódicamente de tres en tres años, sin contar varios sínodos extraordinarios. El 7 de diciembre –la jornada previa a la terminación del concilio– estuvo marcada por varios hechos más, que tuvieron especial relevancia. Uno de ellos fue el cambio de nombre de la congregación del Santo Oficio, que pasó a llamarse congregación para la Doctrina de la Fe, un cambio acompañado por la abolición del famoso «índice de libros prohibidos», creado por Paulo IV en 1559, y que se había convertido en un anacronismo, dadas las circunstancias tan diferentes de la vida y de la comunicación social en el mundo contemporáneo. El otro acontecimiento que tuvo lugar en aquel 7 de diciembre fue el solemne y recíproco levantamiento de las excomuniones entre la Iglesia católica y la ortodoxa, que se remontaban a los mismos comienzos del Cisma oriental de 1054. Novecientos años después, en una declaración leída simultáneamente en San Pedro de Roma y en la iglesia del Fanar de Estambul, Pablo VI

y el patriarca Atenágoras, tras deplorar las ofensas y reproches entre las dos Iglesias, levantaban y deseaban borrar de la memoria de la Iglesia aquellas viejas sentencias de excomunión; y expresaban a la vez el deseo de que ese gesto fuera interpretado como la expresión de una voluntad de mutua reconciliación, y como una invitación a proseguir el diálogo ecuménico que habrá de conducir a la plena comunión de fe entre el Oriente y el Occidente cristianos.

Para poner fin a esta visión de síntesis de la historia y de la obra del Concilio Vaticano II, procede recordar que los resultados de aquella gran asamblea quedaron plasmados en 16 documentos de diversa entidad y calificación teológica: dos constituciones dogmáticas, la *Lumen Gentium* y la *Dei Verbum*; una constitución pastoral, la *Gaudium et Spes*; nueve decretos: *Inter mirifica*, *Orientalium Ecclesiarum*, *Unitatis redintegratio*, *Christus Dominus*, *Perfectae caritatis*, *Optatam totius*, *Apostolicam Actuositatem*, *Ad gentes* y *Presbyterorum ordinis*; y por último, tres declaraciones: *Gravissimum educationis*, *Nostra aetate* y *Dignitatis humanae*. *Sacro sacrum Concilium*

### 16. *Algunas consideraciones de carácter general*

Unas consideraciones de carácter general, todavía, en torno al desarrollo del concilio. Igual que ocurrió en tiempos del Vaticano I, también ahora fue corriente hablar en los medios de comunicación social de una «mayoría» y una «minoría». La primera estaría más abierta a la innovación, con el deseo de aproximar la Iglesia al mundo contemporáneo; la «minoría», más tradicional, se mostraría preocupada por la salvaguardia de la doctrina y de la disciplina eclesiástica. La «mayoría» –según algunos historiadores– habría tenido como núcleo la que denominan «alianza del Rin», integrada a su juicio por un grupo de obispos procedentes de países situados a una y otra orilla del gran río europeo. Entre sus figuras

más destacadas –aunque sería preciso matizar mucho– cabría mencionar a los cardenales alemanes Frings y Döpfner, a los franceses Liénart y Garrone, al belga Suenens, al holandés Alfrinck, y también al italiano Lercaro. Junto a ellos trabajaron expertos como Rahner, De Lubac, Daniélou, Ratzinger, Congar o Schillebeeckx, aunque ha de advertirse que las futuras trayectorias de esos teólogos en la época posconciliar serían muy dispares. La «minoría» tuvo entre sus principales figuras a los cardenales Ottaviani, Siri, Ruffini, Browne, Santos, y contaba con un número considerable de padres, sobre todo italianos, españoles e iberoamericanos; muchos de ellos constituyeron el *Coetus internationalis Patrum*, cuyas reuniones se celebraron varias veces en la Curia Generalicia de los Agustinos.

¿Cuáles fueron las principales cuestiones en que se manifestaron diferencias entre «mayoría» y «minoría»? Una de ellas fue la apuesta de la Iglesia en favor de la libertad religiosa, acabando con la antiquísima preferencia por la confesionalidad del Estado, en los países de vieja unidad social católica. Las distintas actitudes de los padres respondían en buena medida a la diversidad de tradiciones sociales, nacionales y teológicas. Otro punto de contraste fue el tema de la colegialidad episcopal, de su alcance y de sus formas: ¿cómo cohesionar y articular una participación más activa y responsable del episcopado en el régimen de la Iglesia –incluido el de la Iglesia universal– con el mantenimiento íntegro de la Primacía papal, tal como había sido definida en el Concilio Vaticano I? La constitución *Lumen Gentium* y la «Nota previa» que la acompañó dieron cumplida respuesta a estos interrogantes. Las inclinaciones anticurialistas y «democratizantes» de ciertos padres resonaron también a oídos de la «minoría» como un eco lejano de las doctrinas «conciliaristas» de otras épocas. La actitud optimista o reservada frente a los valores y riesgos de la modernidad constituía otra razón –y quizá la más profunda– de la discrepancia. La diversidad de pareceres se produjo tam-

bién en torno a temas más concretos: el sentido y los «modos» del ecumenismo, la postura de la Iglesia ante el comunismo y las «democracias populares» del este de Europa, el enfoque de la reforma litúrgica, incluida la sustitución generalizada del latín por las lenguas vulgares, y otras cuestiones más. El tema de una mitigación de la disciplina del celibato sacerdotal –aunque quizá estuvo en la mente de algún padre– no llegó ni siquiera a plantearse en público. La cuestión de la paternidad responsable y de la licitud de los medios de regulación de la natalidad Pablo VI –tal como ya quedó dicho– la sustrajo al debate conciliar, reservándola a su suprema autoridad.

Una última consideración de la mayor importancia. Aun aceptando la distinción entre un grupo mayoritario y otro minoritario de padres, que se hizo patente durante los debates en el aula conciliar, no deja de ser sorprendente el resultado de las votaciones finales sobre los documentos elaborados por la asamblea ecuménica. La mayor parte de ellos fueron aprobados por práctica unanimidad, y en los restantes los votos negativos –los *non placet*– apenas llegaron alguna vez al cinco por ciento. Este hecho puede ser, para el creyente, una muestra insigne de la acción del Espíritu Santo. Una acción –y de ello todos fueron testigos– encauzada por el perseverante esfuerzo de Pablo VI, que dirigió con mano firme la marcha del concilio en el tercero y cuarto período de sesiones. El Papa buscó pacientemente soluciones capaces de suscitar un amplio acuerdo, incorporando a los esquemas incontables *modi*, precisiones y enmiendas, hasta lograr unos textos que pudieran obtener el consenso general y fueran aceptables para todos, o al menos para casi todos.

## IV TIEMPO DE REFORMAS

### 1. *Un talante reformador*

«El reformador solitario»: con estos términos, L. A. Dorn, uno de los biógrafos de Pablo VI, quiso definir su imagen personal y subrayar la pauta que constituyó la línea de fuerza de su pontificado. En el Papa Montini —como he dicho— se conjugaban la vigilante preocupación por salvaguardar la integridad del depósito de la Fe y de la Moral católicas con un talante reformador, atento a escrutar los que se llamaron «signos de los tiempos» y preparar a la Iglesia para el cumplimiento de su misión divina en el mundo contemporáneo.

La hora de la historia que le tocó vivir hizo además que a Pablo VI le cayera en suerte, no sólo llevar a buen puerto el Concilio Vaticano II, sino velar por la puesta en práctica de los documentos aprobados en el sínodo ecuménico, cuyo contenido quedó expuesto de forma sucinta en el capítulo anterior. Le correspondió, en suma, procurar la efectiva recepción del concilio mediante la renovación de las estructuras eclesíásticas y la vida del pueblo cristiano. Esta empresa, que ya de por sí requería un denodado y perseverante esfuerzo pastoral, tropezó además con imprevistas dificultades derivadas del clima de confusión y las agitaciones contestatarias que turbaron los años del período posconciliar. Mas este tema tiene la suficiente entidad para que merezca ser tratado con la debida atención en otro momento. Antes procede exponer las líneas maestras del gobierno de Pablo VI,

su acción dirigida a promover el efectivo cumplimiento de la legislación conciliar.

## 2. Una mayor sencillez en las formas

Pablo VI dio siempre mucha importancia a los signos y por tal razón conviene considerarlos con atención y tratar de discernir su sentido y significación. Uno de sus primeros gestos fue renunciar al uso de la tiara, la mitra de tres coronas, símbolo de la plenitud de poder. La ciudad de Milán ofreció a su antiguo arzobispo llegado a la Cátedra de S. Pedro una tiara de corte ultramoderno. Pablo VI la llevó una sola vez y luego dispuso que fuera sacada a subasta y se distribuyera lo recaudado entre los pobres. La tiara le era impuesta al Papa en la ceremonia de la consagración, y en las oraciones que se recitaban con esta ocasión se aclamaba expresamente al Pontífice con el título de *Pater regum* –padre de los reyes–. La tiara, que los Papas no volverían ya a llevar sobre sus cabezas, se conservó sin embargo –junto con las llaves– en la iconografía y la heráldica, como signo de la función exclusiva que les corresponde en la Iglesia y de su condición de obispo universal.

La renuncia a la tiara expresaba la voluntad papal de acabar con las apariencias mayestáticas y ofrecer al mundo una imagen del Vicario de Cristo más acorde con la sencillez evangélica. Otras innovaciones introducidas por Pablo VI tuvieron un especial significado antimayestático y «democratizante»: fue suprimida la dignidad y la función de «príncipe asistente al Solio», un cargo que desde el siglo XVI desempeñaban alternativamente los jefes de las familias Colonna y Orsini; se suprimió igualmente la tradicional audiencia del Papa al Patriciado romano a comienzos de año. Y el 14 de septiembre de 1970 fueron abolidos los Cuerpos armados pontificios con excepción de la Guardia suiza; la Guardia noble, que se reclutaba entre la aristocracia, la Guardia palati-

na, cuyos componentes provenían de familias artesanas y de la pequeña burguesía. La propia Gendarmería pontificia fue convertida en un cuerpo de «vigilantes» desarmados, aunque más tarde volverían a llevar armas.

La simplificación de las formas externas alcanzó a la vida eclesiástica en su conjunto. En vez de «Corte» pasó a decirse «Casa» pontificia. Una instrucción de 31 de marzo de 1969 enunciaba los principios en que se inspiraba la reforma. «Conviene –decía– armonizar la dignidad adecuada con la sencillez y el porte práctico con el espíritu de pobreza y humildad». Los cardenales –miembros del *senatus Papae*– conservaban el color rojo en sus vestiduras, recuerdo de la púrpura «laticlavia» de los senadores romanos; pero se eliminaron el capelo, las largas colas, la gran capa roja y los zapatos con hebilla de plata. Simplificóse igualmente su tratamiento, para poner fin a cualquier apariencia de «príncipes de la Iglesia»; y desaparecieron ciertas fórmulas altisonantes empleadas al dirigirse a ellos, como aquella de «inclinado al beso de la sagrada púrpura», con que solían terminar las cartas y escritos dirigidos a un cardenal. Análogas reformas hicieron más sencillo el trato con los prelados romanos y los obispos del mundo entero.

## 3. La reforma de la Curia

En 1908, el Papa S. Pío X procedió a una importante renovación de la Curia romana, que había permanecido hasta entonces cristalizada en la estructura postridentina que le había dado Sixto V a finales del siglo XVI por la constitución *Immensa aeternis Dei* (22.I.1588). Terminado el Concilio Vaticano II, Pablo VI estimó llegada la hora de realizar también una puesta al día de la Curia, y así lo hizo por la constitución apostólica *Regimini Ecclesiae Universae*, de 15 de agosto de 1967. La constitución fue moderadamente renovadora: suprimió varios dicasterios y creó otros, más adecuados a las modernas necesidades.

Integró además en la Curia algunos secretariados y organismos de reciente creación, nacidos a raíz de la celebración del concilio. El punto más importante de la reforma fue sin duda el encumbramiento de la Secretaría de Estado, que de ser un simple oficio, pasó a ocupar el más alto rango, en el nuevo organigrama curial, con una función de coordinación y control de los demás dicasterios.

La reforma de la Curia no satisfizo a algunos que hubieran deseado una renovación más radical y profunda. La acogida de la mayoría de los comentaristas fue, con todo, bastante favorable. Se puso de relieve la internacionalización del personal y la mayor funcionalidad. También se consideró un progreso la periodicidad quinquenal, aunque renovable del desempeño de los principales oficios, los límites de edad para el ejercicio de los cargos, y otros aspectos más, como el uso de las lenguas vivas, el mayor contacto con las Conferencias episcopales, el control de las finanzas eclesiásticas, etc.

#### 4. *La elección papal*

El principio de limitación de la edad establecido para los dignatarios de la Curia romana, y también para los obispos, que habían sido invitados a presentar ante el Papa la renuncia al gobierno de sus diócesis al cumplir los 75 años, repercutió en el propio procedimiento de la elección papal. La cuestión planteada era, en síntesis, la siguiente: ¿a quién habría de corresponder en adelante el derecho de elegir Papa? ¿A los cardenales, como era tradición desde hacía nueve siglos, o a los representantes del episcopado universal? En 1973, Pablo VI reveló que estaba considerando la posibilidad de incluir entre los electores del Romano Pontífice a los patriarcas católicos orientales y a los miembros de la Secretaría del Sínodo de los obispos. La decisión final del Papa fue calificada de «salomónica» por uno de sus biógrafos: el «cónclave» seguiría compuesto en exclusiva por los car-

denales, que formaban –y forman cada vez más– un colegio de índole marcadamente universal, por razón de la variadísima procedencia de sus miembros. La mayoría requerida sería la de dos tercios más uno de los electores. Pero la constitución *Romano Pontifici eligendo* (1.X.75) recogió lo dispuesto por el *motu proprio Ingravescentem aetatem* (21.XI.70), que había privado del derecho de ser electores a los cardenales que hubieran cumplido la edad de 80 años.

Esta limitación de derechos produjo –como es fácil comprender– un sentimiento doloroso entre los cardenales afectados. Mas la limitación fue mantenida en la mencionada constitución, que reguló en todos sus aspectos la elección papal. Tras la relativa confusión producida en tiempos de Juan XXIII –que rebasó el *numerus clausus* de 70 cardenales, establecido por Sixto V cuatro siglos antes, pero sin marcar un nuevo límite, la *Romano Pontifici eligendo* fijó en 120 el número máximo de cardenales con derecho a participar en el cónclave, esto es, menores de 80 años. Esta normativa puede considerarse consolidada, pues Juan Pablo II la ha mantenido prácticamente inalterada en la nueva regulación de la elección pontificia contenida en la constitución apostólica *Universi Dominici*, de 22 de febrero de 1996.

#### 5. *Las Conferencias episcopales*

El Concilio Vaticano II alentó la constitución de Conferencias episcopales, una institución que había tenido sus comienzos durante el pontificado de Pío XII. El decreto *Christus Dominus* definió las Conferencias como «una asamblea en la cual los prelados de un país o de un territorio ejercen unidos –*coniunctim*– su función pastoral para promover el mayor bien que la Iglesia proporciona a los hombres, sobre todo por medio de las formas y medios de apostolado convenientemente adecuado a las peculiares necesidades de la época». Pa-

blo VI hizo obligatoria la constitución de las conferencias allí donde todavía no existían y marcó las líneas generales a que habrían de ajustarse los estatutos. Una treintena de éstos fueron aprobados por la Santa Sede durante el pontificado del Papa Montini. Juan Pablo II, en su carta apostólica *Apostoles suos*, publicada el 23 de julio de 1998, precisó la función de las Conferencias episcopales en su relación con la Santa Sede y con los obispos responsables directos del gobierno pastoral en sus respectivas diócesis. Las Conferencias y sus organismos auxiliares –así se recuerda– están para ayudar a los obispos, no para sustituirlos.

Otra modalidad de Conferencias episcopales más amplias –incluso a escala continental– tuvo su principal precedente en el CELAM –Consejo episcopal latinoamericano–, cuya fundación se remontaba a tiempos de Pío XII –en 1955–, y que instaló su sede en Bogotá. Estas conferencias de obispos de índole supranacional habrían de alcanzar un considerable desarrollo durante el pontificado de Juan Pablo II.

### 6. *El Sínodo de los obispos*

En otro plano organizativo se encuentra el Sínodo de los obispos, organismo específico destinado a hacer real el principio de la colegialidad episcopal, en los términos establecidos por la constitución conciliar *Lumen Gentium*. El sínodo fue creado por Pablo VI el 13 de septiembre de 1975, esto es, en la víspera del comienzo del último período de sesiones del Vaticano II. Depende del Romano Pontífice, su carácter habría de ser esencialmente consultivo y se reuniría con una periodicidad preestablecida. Un Consejo de secretariado general compuesto por 15 miembros –12 elegidos por los padres sinodales y 3 designados por el Papa– ejercería su mandato en el intermedio entre uno y otro sínodo.

Cuatro sínodos ordinarios y otro extraordinario se

reunieron durante el pontificado de Pablo VI. La época de la celebración ha coincidido de ordinario con la estación otoñal, los meses de septiembre y octubre. El primer sínodo, en 1967, aprobó las directrices fundamentales en que habría de inspirarse la reforma del Código de Derecho Canónico, y trató también del ateísmo, de la reforma litúrgica y de los matrimonios mixtos. El segundo, de 1971, tuvo como temas el sacerdocio ministerial y la justicia en el mundo. El tercer sínodo, reunido en 1974, se ocupó casi en exclusiva de la evangelización, y el cuarto, de 1977, de la catequesis. El Papa, el episcopado, la colegialidad y las relaciones entre Roma y las Iglesias locales fueron cuestiones tratadas en el sínodo extraordinario de octubre de 1967. La conclusión que debe sacarse es que el Sínodo de los obispos podía considerarse como una institución bien consolidada al cumplirse el primer decenio de su existencia.

En este capítulo de reformas institucionales merece la pena recordar todavía un proyecto que no llegó a feliz término: la elaboración de una «Ley fundamental de la Iglesia». Su preparación se confió a una comisión especial de teólogos y canonistas, y la finalidad perseguida era perfilar con claridad la *imago Ecclesiae*, «de manera –se decía– que pueda aparecer a los ojos de todos lo que es la Iglesia, cuál es su estructura, cómo ha sido divinamente instituida, sobre qué verdades fundamentales se basa». La «Ley fundamental» era, sin duda, una iniciativa interesante; pero encerraba indudables dificultades y no llegó a prosperar. La reforma litúrgica tuvo indudables aspectos positivos, como ha sido la mayor participación de los laicos en la Misa. Merece igualmente ser destacado, a título de ejemplo, el nuevo realce que se ha dado a la Confirmación como el sacramento que marca en la existencia del hombre la hora de consecución de la plenitud humana y cristiana, la mayoría de edad del «soldado de Cristo».

## 7. La reforma litúrgica

Una innovación de particular resonancia, por las repercusiones que estaba destinada a tener en la vida religiosa del pueblo cristiano, fue la reforma litúrgica. Su finalidad era la puesta en práctica de la constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium*. Uno de los objetivos fundamentales de la reforma era impulsar la participación de los fieles en la celebración eucarística. Signo bien visible de este propósito fue la instalación del altar cara al pueblo, un cambio no realizado siempre con la deseable prudencia y en ocasiones a costa del deterioro o la supresión de valiosos retablos, sagrarios y obras de arte. La finalidad catequética aparece en la introducción en la Misa de la lectura continuada de la Sagrada Escritura y la homilía. La reforma litúrgica tuvo aspectos claramente positivos, como ha sido, en primer lugar, la mayor participación de los laicos en la Misa.

El uso del latín o de la lengua vulgar en la Misa fue tal vez el aspecto más debatido de la reforma litúrgica. La constitución *Sacrosanctum Concilium* se había expresado sobre esta cuestión en términos muy prudentes. El principio general establecido era éste: «Se conservará el uso de la lengua latina en los ritos latinos, salvo derecho particular». Pero a la vez se abrió la puerta al uso de las lenguas vulgares: «Sin embargo —proseguía el texto— el uso de la lengua materna puede ser muy útil para el pueblo. Por eso, tanto en la Misa como en la administración de los sacramentos y en otras partes de la liturgia podrá dársele mayor cabida, sobre todo en las lecturas y moniciones, en algunas oraciones y cantos». La constitución concluía dejando en manos de la autoridad eclesiástica territorial correspondiente «determinar si ha de usarse la lengua materna y en qué medida».

La aplicación de la *Sacrosanctum Concilium* fue mucho más lejos de lo previsto en la letra del texto y puede decirse que provocó la práctica desaparición del uso del latín en la liturgia. Del avance realizado en ese sentido

puede dar idea el contraste entre los términos en que se expresaba la constitución conciliar y las palabras que seis años más tarde, en una alocución de 26 de noviembre de 1969, pronunciaba Pablo VI, en abierto favor del uso de las lenguas vulgares. «El lenguaje de la Misa —decía— ya no será el latín sino la lengua vernácula. Para quien conoce la belleza, la fuerza, la sacralidad expresiva del latín representa ciertamente un sacrificio su sustitución por la lengua vulgar: ¡perdemos el habla de los pasados siglos cristianos y con ello perderemos gran parte de esa maravillosa e inefable realidad artística que es el canto gregoriano! Pero ¿no hay acaso algo que está por encima de estos altísimos valores de la Iglesia? ¿No vale más la comprensión de la oración que los ropajes sedosos y vetustos con que está regiamente vestida? ¿No tiene un valor superior la participación del pueblo, de este pueblo moderno acostumbrado a palabras claras e inteligibles, que pueden formar parte de su conversación corriente? Si la expresión latina mantuviese apartada de nosotros a la infancia, a la juventud, al mundo del trabajo y de los negocios; si fuera un diafragma opaco en lugar de ser un cristal transparente, nosotros, pescadores de almas, ¿obraríamos cuerdamente si conservásemos su exclusivo dominio en la plegaria religiosa?»

Esta larga cita de Pablo VI —que recoge uno de sus biógrafos— permite apreciar las razones de orden pastoral que le llevaron a promover el uso de la lengua vulgar en la liturgia. Y el hecho es que la reforma —cuyo principal y audaz ejecutor fue Mons. Amadeo Bugnini— sería ampliamente aceptada y las resistencias y críticas se circunscribieron a círculos ilustrados de intelectuales y humanistas, como los integrados en la asociación *Una voce*. En el momento presente, con la perspectiva que ya permite tener el paso de los años, el juicio histórico ha de ser necesariamente matizado. El uso de la lengua vulgar es, sin duda, un hecho irreversible, como lo fue la sustitución del griego por el latín en las iglesias occidentales de los siglos II y III. La reforma —como ha quedado di-

cho— ha conseguido igualmente una mayor participación de los fieles en la celebración de la Eucaristía. Pero, dicho esto, hay que llamar también la atención sobre la confusión que produce a menudo la multiplicación de las variedades lingüísticas. En efecto, no solamente los grandes idiomas universales, sino también otros de limitado ámbito regional, y hasta dialectos se emplean a veces incluso de modo, si no exclusivo, mayoritario. Y esto ocurre a la hora en que el mundo ha venido a ser la «aldea global», y el turismo, la actividad profesional o las migraciones hacen que millones de personas se desplacen constantemente de unos a otros espacios lingüísticos. El uso del latín en las partes nucleares de la Misa —como viene haciéndose ya en algunos lugares— facilita a todos su mejor seguimiento y subraya la catolicidad de la Iglesia. Por lo que hace a la música sagrada, el éxito que registra hoy el canto gregoriano lleva a pensar que ese género sigue diciendo mucho al espíritu del hombre contemporáneo. Y, aunque se comprendan las razones pastorales, no puede dejar de lamentarse que obras que son el fruto del genio de los músicos cristianos del pasado —como, por ejemplo, la secuencia del *Dies irae*, fiel expresión de la sensibilidad religiosa de los católicos de la Baja Edad Media— haya desaparecido del rito de las exequias, para sobrevivir —secularizada— en los programas de concierto de los grandes coros y orquestas.

### 8. *El magisterio de Pablo VI*

El magisterio de Pablo VI trató una extensa temática directamente relacionada con los problemas más vivos que guardaban relación con la vida cristiana de la época. Ya se hizo antes alusión a la *Ecclesiam suam*, la encíclica programática de su pontificado, y quedará para el siguiente capítulo la *Humanae Vitae*, que tanta resonancia tuvo en el mundo entero. Otros dos documentos de

considerable entidad constituyen la aportación del Papa Montini a la doctrina social de la Iglesia. La encíclica *Populorum Progressio* (26.III.67) resumía su contenido esencial en una frase: «El nuevo nombre de la paz se llama desarrollo», y contemplaba con una amplia mirada a escala mundial los aspectos económicos, culturales, morales y religiosos que conciernen al hombre contemporáneo. Cuatro años después, la carta apostólica *Octogesima adveniens* (19.V.71), en el octogésimo aniversario de la *Rerum Novarum*, invitaba a los cristianos a interesarse por los problemas nuevos —como la urbanización, la inmigración y el medio ambiente— y por las nuevas corrientes de pensamiento.

Una especial mención merece el Magisterio mariano de Pablo VI. Su encíclica *Mense maio* (29.IV.65) invitaba a la oración por el concilio y la paz, durante el mes de mayo consagrado a la Virgen. Año y medio después, el Papa, en una segunda encíclica, la *Christi Matri* (15.IX.66), impetraba de nuevo la intercesión de María en favor de la paz, especialmente la paz en el Vietnam. La exhortación apostólica *Marialis cultus* (2.2.74) versaba sobre el culto a la Madre de Dios. Pablo VI promovió con empeño la piedad mariana y recomendó particularmente el rezo del Rosario. En una alocución pronunciada en Roma el 21 de noviembre de 1964, encarecía con todo interés esta devoción y decía que era «la más importante y la más hermosa de todas las devociones: una devoción que a través de la Virgen nos lleva a Cristo».

Pero el hecho más trascendental del Magisterio mariano de Pablo VI fue la concesión a María Santísima del título de Madre de la Iglesia. Como ya se dijo, el Concilio acordó que en vez de dedicar un esquema especial a la Virgen, era preferible consagrarle el último capítulo de la constitución *Lumen Gentium* sobre la Iglesia. El Papa, el día mismo en que fue aprobada la constitución, (21.2.64), proclamó solemnemente a María Madre de la Iglesia: «Así pues —fueron sus palabras—, para gloria de la Virgen y consuelo nuestro, Nos proclamamos a María

Santísima Madre de la Iglesia, es decir, Madre de todo el pueblo de Dios, tanto de los fieles como de los pastores, que la llaman Madre amorosa, y queremos que de ahora en adelante sea honrada por todo el pueblo cristiano con ese gratísimo título».

Pablo VI, que había escrito la encíclica *Mysterium Fidei* (3.X.65) sobre el carácter sacrificial de la Misa, reiterando la doctrina del Concilio de Trento, y la realidad de la transubstanciación eucarística, declaró el año 1967 como el «Año de la fe» y publicó el «Credo del Pueblo de Dios», un símbolo en el que se resumía el contenido esencial de la Fe católica. Otra de las encíclicas de Pablo VI tuvo por tema una de las cuestiones que el Pontífice había reservado para sí, sustrayéndola a la discusión del concilio: el celibato sacerdotal.

La *Sacerdotalis Coelibatus*, que así se llamó, vio la luz el 24 de junio de 1967. Era un momento en que bullía ya la agitación contra el celibato del clero y crecía de día en día el número de sacerdotes que pedían la secularización. Cuatro años más tarde, en 1971, el Sínodo de los obispos trató, en medio de fuertes presiones, la cuestión del sacerdocio ministerial, reiterando por práctica unanimidad la obligación del celibato. Pero, como un problema distinto se planteó la posible ordenación sacerdotal de hombres casados. En este tema se advertía disparidad de opiniones entre las Conferencias episcopales, razón por la cual el Papa sometió a votación de la asamblea sinodal dos mociones alternativas. La primera estaba redactada en los siguientes términos: «Permaneciendo siempre a salvo el derecho de la Santa Sede, la ordenación sacerdotal de hombres casados no se admite, ni siquiera en casos particulares». La segunda moción decía así: «Corresponde únicamente al Soberano Pontífice, en casos particulares, por razón de necesidades pastorales y teniendo en cuenta el bien de la Iglesia universal, permitir la ordenación sacerdotal de hombres casados, de edad madura y probidad bien acreditada». La primera fórmula –la más estricta– resultó vencedora

por 107 votos contra 87. Aquí se trataba, naturalmente, de ordenación sacerdotal. En el diaconado permanente está admitida –como es bien sabido– la ordenación de varones casados.

### 9. El ecumenismo

La época del Concilio Vaticano II significó el comienzo de un nuevo capítulo en la historia del ecumenismo. La creación por Juan XXIII del Secretariado para la unidad de los cristianos y la presencia en el aula sinodal de observadores pertenecientes a Iglesias y Confesiones no católicas, el encuentro en Jerusalén de Pablo VI y el patriarca Atenágoras fueron unos hechos que tuvieron su culminación la víspera de la clausura del concilio. En ese día –ya se dijo– se levantaron solemnemente las recíprocas excomuniones entre Roma y Constantinopla, existentes desde hacía más de nueve siglos. Pablo VI, protagonista durante el período conciliar de estos acontecimientos eclesiales, siguió adelante por ese camino en los restantes años de su pontificado.

A. Acerbi ha observado acertadamente que la concepción del empeño ecuménico que tuvo Pablo VI se movió entre los dos polos que delimitaron su ámbito: la proposición íntegra y sin reservas de la fe católica, y la caridad –impregnada de confianza y estima mutua– en las relaciones entre la Iglesia de Roma y los cristianos separados. En una persona como el Papa Montini, que –como ya se ha dicho– tanta importancia concedía a los gestos, dos de ellos pueden ser considerados como la expresión externa de uno y otro extremo: el primero fue la afirmación sin paliativos de su condición primacial –«nuestro nombre es Pedro»– hecha ante el Consejo Mundial de las Iglesias el 10 de junio de 1969, cuando visitó su sede en Ginebra. El otro gesto tuvo lugar el 24 de diciembre de 1975, cuando el Pontífice, en la basílica de San Pedro, besó el pie del metropolitano Melitón de

Calcedonia (representante del patriarca de Constantinopla). Varios años antes, Pablo VI, rompiendo el orden de dignidad y precedencia marcado por el protocolo, había viajado a Estambul para visitar al patriarca Atenágoras. Luego, en octubre, éste acudió a Roma y fue recibido con todo honor en el Vaticano. Nuevos gestos de amistad fraterna con las Iglesias ortodoxas fueron la entrega de reliquias insignes especialmente relacionadas con ellas: la cabeza del Apóstol S. Andrés a Patras, los huesos de Tito, el discípulo de S. Pablo, a Creta, y los del evangelista S. Marcos a Alejandría.

Como puede verse, las relaciones entre Roma y las Iglesias orientales se intensificaron notablemente durante el pontificado de Pablo VI. Lo mismo cabe decir acerca de los contactos con las principales Confesiones provenientes de la Reforma. Representantes de ellas visitaron al Papa en repetidas ocasiones y se consiguieron acuerdos de cooperación en diversos campos. No puede decirse que los avances conseguidos fueran importantes; lo que sí mejoró fue la atmósfera de cordialidad entre la Iglesia católica y las otras Confesiones cristianas. Las posibilidades de mayor acercamiento pareció que podían darse con la Iglesia anglicana, y se dice que Pablo VI llegó incluso a pensar en una reconsideración de la decisión de León XIII sobre la validez de sus ordenaciones. La innovación que supuso el paso dado por el Anglicanismo al admitir la ordenación sacerdotal de mujeres introdujo un grave obstáculo de orden teológico que impidió ulteriores aproximaciones, y es un hecho que sigue pesando negativamente en las relaciones entre la Iglesia anglicana y Roma.

#### 10. *Viajes de misión*

Pablo VI inició un nuevo estilo de ejercicio del oficio pastoral del Romano Pontífice: los viajes de misión. La imagen de un Papa «prisionero» en el Vaticano, vigente

desde la desaparición de los Estados Pontificios, concluyó en 1929 con la firma de los Pactos de Letrán. Pero Pío XI sólo salió de los Palacios Apostólicos en alguna rarísima ocasión, como cuando acudió al Quirinal para devolver —cumpliendo el protocolo— la visita oficial que los Reyes de Italia le habían hecho en el Vaticano. Pío XII siguió su ejemplo, aunque hizo una salida extraordinaria, el 19 de julio de 1943, para trasladarse a las barriadas romanas del Tiburtino y el Prenestino, las más dañadas por el bombardeo aéreo de Roma, llevado a cabo por los Aliados aquel mismo día. La fotografía del Pontífice, bendiciendo con los brazos abiertos al pueblo desolado, fue una imagen que recorrió el mundo entero. Juan XXIII hizo numerosas salidas en el interior de la Urbe, pero sólo dos brevísimos viajes fuera de Roma —a Loreto y Asís— mientras se ultimaban los preparativos para la inauguración del Concilio Vaticano II. Fue Pablo VI el iniciador de los grandes viajes, que habrían de llevarle a pisar el suelo de cinco continentes.

Al primer viaje internacional del Papa Montini, el realizado a Tierra Santa (4-6-I-64), en el que se entrevistó con el patriarca Atenágoras de Constantinopla, se ha aludido ya varias veces. Todavía, mientras se hallaba reunido el concilio, Pablo VI hizo otros dos viajes: el primero a la India (2-5-XII-64), con ocasión de la celebración del Congreso Eucarístico Internacional de Bombay, y en el curso del cual hizo entrega a la Madre Teresa de Calcuta del «Premio de la Paz Juan XXIII». El último viaje papal realizado durante el período conciliar fue a Nueva York (3-5-X-65), donde pronunció un discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, que constituyó un vibrante alegato en favor de la paz, cuando el mundo se sentía todavía angustiado por las amenazas latentes de la «guerra fría». Este momento histórico, y el de la clausura del concilio dos meses más tarde, pueden considerarse como las horas de mayor «éxito popular» de Pablo VI ante la opinión pública mundial.

En 1967, el Pontífice reanudó los viajes. El primero *ld*

fue una salida-relámpago a Fátima (13.V.67), en la solemne conmemoración del cincuentenario de las apariciones de la Virgen. El segundo viaje (25-26-VII-67) condujo a Pablo VI a Turquía, para visitar en su residencia de «El Fanar» al patriarca Atenágoras, y a Éfeso, la ciudad que, según una antigua tradición, fue escenario de la Dormición de la Virgen María. Al año siguiente el Papa Montini realizó su viaje a Hispanoamérica (22-25-VIII-68): en Bogotá presidió las jornadas del Congreso Eucarístico Internacional, y en Medellín inauguró la segunda Conferencia del Episcopado latinoamericano.

En 1969, Pablo VI realizó otros dos viajes fuera de Italia. El primero a Ginebra (10.XI.69), donde visitó las sedes del Consejo Mundial de las Iglesias y de la Organización Internacional del Trabajo. Dos meses después tuvo lugar el viaje al continente africano –a Uganda– en el curso del cual canonizó a los mártires de este país (31-VII-2-VIII-69). En el año 1970 se produjo el más largo viaje de Pablo VI: Teherán, Dacca (Pakistán), Manila, Samoa, Yakarta, Hong-Kong, Colombo (Ceylán), fueron las escalas de este prolongado periplo, que duró más de una semana y en el que recorrió muchos miles de kilómetros (26-XI-4-XII-70). El viaje más largo estaba destinado también a ser el último de los de Pablo VI más allá de los confines de la Península italiana. El estado de su salud no le permitió en lo sucesivo llevar a cabo aquellos grandes desplazamientos.

Pablo VI realizó también buen número de viajes por tierras de Italia, viajes que se prolongaron hasta 1977. El 17 de septiembre de este año, pocos días antes de su octogésimo cumpleaños, el Papa se trasladó a Pescara donde se celebraba un Congreso Eucarístico. Sería su último viaje pastoral: le quedaban menos de once meses de vida. En esos viajes, Pablo VI había estrenado un nuevo estilo misionero de gobierno de la Iglesia, que habría de alcanzar su plenitud en el pontificado de Juan Pablo II.

## 11. *Los colaboradores del Papa*

Es oportuno, antes de poner fin a este capítulo sobre la obra reformadora de Pablo VI, hacer mención de sus principales colaboradores, los hombres que le asistieron más de cerca en las tareas de gobierno. Parece conveniente fijar de modo especial la atención en tres de ellos que tuvieron un particular relieve y aparecerán una y otra vez en las páginas siguientes: se trata del cardenal Villot, Secretario de Estado, de Mons. Benelli, el más cercano e influyente de los auxiliares del Pontífice, y de Mons. Casaroli, el propulsor de la «Ostpolitik», la política de apertura al Este.

El solo hecho de que el cardenal Jean Villot fuera llamado a la Secretaría de Estado constituyó una novedad altamente significativa. El cardenal Amleto Cicognani, secretario de Estado con Juan XXIII, fue confirmado en el cargo por Pablo VI y continuó en él hasta 1969, cuando, por razón de edad, hubo de ser relevado. Para sustituirle, el Papa escogió a un francés, el cardenal Villot, que desde hacía dos años se hallaba en la Curia, como Prefecto de la Congregación para el Clero. El nombramiento por el Pontífice de un prelado francés como su principal colaborador constituía un hecho nuevo de innegable importancia. La Secretaría de Estado la ocupaba tradicionalmente un cardenal italiano. Es cierto que –como ya se ha dicho– a comienzos de siglo, se había dado una excepción, pues S. Pío X nombró para este cargo a un español, el cardenal Rafael Merry del Val. Pero este prelado –por razón de su nacimiento, su familia, y su formación– era una personalidad internacional, que nunca había ejercido funciones pastorales en España, ni podía considerársele especialmente vinculado a este país. Todo lo contrario ocurría en el caso de Mons. Villot, antiguo profesor del Instituto Católico de Lyon entre 1937 y 1949, obispo auxiliar del cardenal Feltin en París y luego arzobispo coadjutor de Lyon y sucesor en la sede del cardenal Gerlier (17-I-65). El nombramiento de

Mons. Villot para dirigir la diplomacia pontificia constituía una clara innovación. Nunca, desde que se creó el cargo de secretario de Estado a mediados del siglo XVII, lo había desempeñado un no italiano, con la excepción ya señalada de Merry del Val. La designación del cardenal Jean Villot parece haber respondido a la innegable inclinación de Pablo VI hacia Francia, su cultura y religiosidad, y hacia la propia Iglesia francesa.

Mons. Agostino Casaroli era un buen exponente de la mejor tradición diplomática vaticana, avezado a sortear obstáculos, fiel y flexible, prudente y perseverante. Secretario de la Congregación para los Asuntos Públicos de la Iglesia, Pablo VI le confió una misión difícil y poco lucida: la dirección de la «Ostpolitik», esto es, la relación con los Estados del Este de Europa, vasallos de la Unión Soviética, y con las Iglesias de esos países, que padecían larga persecución, en ocasiones larvada y otras veces violenta. A la muerte del cardenal Villot (9.III.79), Juan Pablo II, en reconocimiento a sus méritos, nombró a Mons. Casaroli cardenal Secretario de Estado.

El tercero de los grandes colaboradores de Pablo VI fue Mons. Giovanni Benelli, que durante una década —de 1967 a 1977— ocupó el cargo de Sustituto de la Secretaría de Estado, y desde allí influyó sobremanera en la política eclesiástica de su época. Mons. Benelli gozaba de la absoluta confianza del Pontífice que, cuando era «Sustituto», en tiempo de Pío XII, había tenido junto a sí al joven sacerdote G. Benelli, recién ingresado en la Secretaría de Estado. Por otra parte, hasta en lo humano, sus personalidades parecían ser complementarias. Juan Bautista Montini era un fino intelectual, y por esa misma razón a veces daba la impresión de dubitativo e indeciso. Giovanni Benelli, inteligente, voluntarioso y audaz, parecía el paradigma del ejecutivo brillante y eficaz. Mons. G. B. Ré, que trabajó a su lado durante más de seis años, hizo de él este acertado retrato: Poseía singulares cualidades humanas, «inteligencia aguda, ayudada por una memoria nada común, rapidez de comprensión de los proble-

mas y solidez de criterio al estudiar las soluciones, levantando siempre la mirada hacia los vastos horizontes de la vida de la Iglesia en el mundo de hoy y en la comunidad de los pueblos; una capacidad de trabajo extraordinaria, una voluntad tenaz que podía parecer casi obstinación». Otro importante prelado, Mons. K.-J. Rauber, completa así el perfil de Benelli: «irradiaba autoridad y competencia; era en verdad un personaje que, no sólo por el alto cargo que ocupaba, sino por su propia existencia, inculcaba respeto y, en ocasiones, temor e incluso miedo». La poderosa figura de G. Benelli dominaba las más elevadas instancias del gobierno eclesiástico. No puede sorprender que, cuando en 1977 Mons. Benelli, nombrado arzobispo de Florencia, abandonó la Secretaría de Estado, el humor romano encontrase un nuevo apelativo para la Ciudad del Vaticano: *La Gerusalemme liberata*, el título de la célebre obra del Tasso.

Pablo VI, que sentía especialísima estima por Mons. Benelli, le nombró arzobispo de Florencia en junio de 1977. Su propósito era sin duda abrir a este fiel colaborador las más altas posibilidades de futuro en la vida de la Iglesia. También él había sido, en su momento —en 1954— elevado por Pío XII desde la Secretaría de Estado a la Sede arzobispal de Milán. Pero la conducta de uno y otro Pontífice presenta llamativas diferencias. Pío XII —como ya se vio—, en los cuatro años que duró todavía su pontificado, no hizo cardenal al arzobispo Montini, de manera que éste, cuando falleció el Papa Pacelli en octubre de 1958, no era miembro del Colegio Cardenalicio, ni pudo por tanto participar en el Cónclave que eligió a Juan XXIII. Pablo VI, en cambio, tras haber nombrado arzobispo a Mons. Benelli el 1 de junio de 1977, antes de cuatro semanas, el 26 del mismo mes, lo creó cardenal. La carrera eclesiástica de Mons. Benelli estaba destinada, sin embargo, a tener como punto final el arzobispado de Florencia, donde permaneció hasta su prematura muerte el 26 de octubre de 1982, a los 61 años de edad.

### 1. *Un balance del Concilio*

En un coloquio organizado en la primavera de 1986 por la prestigiosa «École Française de Rome», para conmemorar el vigésimo aniversario de la terminación del Concilio Vaticano II, el Prof. A. Rémond exponía las conclusiones generales a que había llegado el simposio sobre la significación que había tenido el concilio para la Iglesia y para el mundo. El punto principal en torno al cual giraban las conclusiones era el grado de innovación y de continuidad que el concilio había significado.

La primera conclusión era que el Vaticano II se inscribió en una línea de continuidad incluso con respecto al Vaticano I. No fue ni pretendió ser el comienzo absoluto de una nueva era. Dicho esto, Rémond afirma que el concilio aportó importantes novedades en la vida de la Iglesia. Fue, ante todo, el primer concilio de la historia celebrado a cielo abierto, bajo la mirada atenta de los observadores de otras Confesiones cristianas, de los medios de información y de la opinión pública mundial. Y es indudable que marcó un giro en el tono de la enseñanza de la Iglesia acerca de sus relaciones con el mundo moderno, pasando de una actitud de profundo pesimismo a una apreciación más diversificada de los valores de la modernidad. El Vaticano II imprimió también una nueva orientación eclesiológica: de la reivindicación de un estatuto privilegiado para la Iglesia, se pasó a la actitud correspondiente a una Iglesia de servicio que rehúsa aparecer como dominadora. Finalmente, la Declara-

ción sobre la libertad religiosa, al afirmar su legitimidad, alteraba sustancialmente su fundamento doctrinal. Esta libertad no será una concesión a la «hipótesis», el mal menor que es forzoso tolerar, sino que la Declaración aporta un planteamiento nuevo que le hace fundar la libertad religiosa en el respeto a la conciencia y en la libertad del acto de fe. Este rápido pero acertado balance de la significación del concilio, que en sus grandes líneas puede ser aceptado por todos, hace tal vez más sorprendente para un observador superficial el estallido de la crisis del posconcilio.

## 2. *La crisis posconciliar*

Es muy posible que el comienzo de la crisis no fuera exactamente posconciliar, pues se ha puesto justamente de relieve que los primeros síntomas aparecieron ya antes de que el concilio concluyera sus trabajos. Pero es también indudable que fue una vez concluido el Vaticano II y a lo largo de los años que siguieron cuando la crisis alcanzó extraordinaria amplitud, y pasó a convertirse en un fenómeno que afectó a la Iglesia universal. La crisis tuvo manifestaciones peculiares en determinados países, y a ellas habrá que hacer referencia cuando corresponda exponer la situación de la Iglesia en aquel país o incluso en todo un continente. Pero antes habrá que considerar en conjunto los aspectos principales de la crisis, que pueden estimarse de alcance universal y que en mayor o menor medida afectaron a todas las Iglesias.

El hecho de la crisis fue denunciado, en primer lugar, por el propio Pablo VI, que manifestó la dolorosa sorpresa que su aparición había producido en la Iglesia. El 7 de diciembre de 1968, a los tres años de la clausura del Vaticano II, el Papa expresaba ya su tristeza por unos hechos que contradecían las esperanzas que se habían puesto en el concilio. En una alocución al Seminario Lombardo de Roma decía: «La Iglesia se encuentra en

una hora inquieta de autocrítica, o mejor de “autodemolición”. Es como una inversión aguda y compleja que nadie se habría esperado después del concilio. La Iglesia está prácticamente golpeándose a sí misma». Pero los tiempos de prueba no habían hecho más que comenzar y se prolongarían durante largos años. En un famoso discurso pronunciado el 30 de junio de 1972, después de una frase que causó sensación —por alguna rendija se ha introducido el «humo de Satanás en el templo de Dios»— Pablo VI prosiguió diciendo: «También en la Iglesia reina hoy ese estado de incertidumbre. Se creyó que después del concilio vendría una jornada de sol para la historia de la Iglesia. Ha llegado, en cambio, una jornada de nubes, de tempestad, de oscuridad». Tres años más tarde, el 18 de julio de 1975, el Pontífice levantaba una vez más la voz, para implorar ardientemente el final de la acción demoledora que algunos seguían intentando desde el interior de la propia Iglesia: «¡Basta ya de disensión dentro de la Iglesia! ¡Basta ya de una disgregadora interpretación del pluralismo! ¡Basta ya del daño que los mismos católicos causan a su indispensable cohesión! ¡Basta ya de desobediencia calificada de libertad!».

Durante bastantes años, la crisis se dejó sentir sobre todo entre los miembros del clero, secular y regular, de las religiosas y también de los militantes seculares, miembros de la Acción Católica y otras organizaciones confesionales. Luego, en bastantes lugares, el contagio se extendió a parcelas más extensas del pueblo cristiano. Los datos, aunque hayan de ser manejados con suma prudencia, ayudan a dar idea de la magnitud que revistió el fenómeno en la vida de la Iglesia. Después, esos datos habrán de ser interpretados con mesura, y sería preciso investigar las principales causas y consecuencias de aquel estado de cosas.

3. Los datos estadísticos

Un primer dato bien expresivo de las proporciones alcanzadas por la crisis fue la epidemia de secularizaciones que sufrió en aquellos años el clero, tanto secular como regular, y que registraron puntualmente las estadísticas oficiales de la Iglesia. Pablo VI, ante la avalancha de demandas de secularización, publicó unas «Normas» (13.I.71) destinadas a agilizar el procedimiento. Juan Pablo II las abrogó en 1980 e introdujo una normativa más restrictiva. Los datos de secularizaciones en el clero secular durante el período 1964-1976 son los siguientes:

1964 .....	371	1971 .....	1.894
1965 .....	579	1972 .....	1.964
1966 .....	730	1973 .....	1.868
1967 .....	771	1974 .....	1.778
1968 .....	1.059	1975 .....	1.560
1969 .....	1.780	1976 .....	1.329
1970 .....	1.630		

Secularizaciones en el clero regular entre los años 1964-1970

1964 .....	269
1965 .....	549
1966 .....	688
1967 .....	1.237
1968 .....	1.237
1969 .....	1.259
1970 .....	1.530

Fuente: A.S.E.

Estadística de los miembros de cinco de los mayores Institutos religiosos de la Iglesia 1964-1980

Benedictinos	Franciscanos	Dominicos	Jesuitas	Salesianos
1964: 12.131	27.136	10.150	35.788	21.335
1966: 12.500	27.009	10.191	36.038	22.042
1968: 12.070	26.666	9.946	35.573	22.810
1970: 11.438	26.666	9.399	33.828	21.905
1972: 10.819	24.501	9.399	31.745	20.423
1974: 10.819	23.301	8.086	30.860	20.423
1976: 10.819	22.253	7.776	29.018	18.426
1978: 10.147	21.504	5.826	28.038	17.535
1980: 9.681	21.066	5.616	27.249	16.932

Fuente: *Annuarium Pontificium*

Sacerdotes seculares en el mundo entre 1971 y 1976

1971 .....	270.737
1972 .....	268.976
1973 .....	265.279
1974 .....	262.150
1975 .....	259.331
1976 .....	256.573

Fuente: A.S.E.

Número total de religiosos en el mundo entre 1971 y 1976

1971 .....	275.610
1972 .....	269.765
1973 .....	264.754
1974 .....	259.462
1975 .....	254.978
1976 .....	250.880

Fuente: A.S.E.

*Número total en el mundo de Religiosas de Instituciones de Derecho Pontificio 1971-1976*

1971 .....	825.662
1972 .....	812.399
1973 .....	798.064
1974 .....	796.961
1975 .....	783.637
1976 .....	770.702

Fuente: A.S.E.

Los cuadros recogen estadísticas realizadas a nivel mundial. Antes de poner fin a esta exposición de datos, tal vez enfadosa pero necesaria para ofrecer una noticia objetiva de las consecuencias de la crisis posconciliar, y con el fin de completar la visión de conjunto resulta conveniente recoger todavía algunas noticias que hacen referencia a determinadas Iglesias particulares especialmente representativas y en las que la crisis se sintió con especial intensidad.

*Visión comparativa de los seminaristas, religiosos y religiosas de los Estados Unidos de América en los años 1964 y 1980*

	1964	1980
Seminaristas:	48.992 .....	13.326
Religiosos:	12.539 .....	8.563
Religiosas:	181.427 .....	126.517

Fuente: A.S.E.

*Seminaristas y Ordenaciones en España en la década posconciliar*

<i>Seminaristas</i>	
1963 .....	1973
8.021 .....	2.701
<i>Ordenaciones</i>	
1964 .....	800
1968 .....	580
1972 .....	320
1974 .....	244

Fuente: A.S.E.

*La crisis del apostolado seglar en España*

Según estimaciones –no cifras exactas– el 95 % de sus miembros abandonó la Acción Católica en poco más de una década: el número de afiliados pasó de 500.000 en 1966 a 15.000 en 1979.

Los miembros de la JOC, que eran 87.000 al comienzo de la década de los sesenta, eran sólo 800 en 1979.

Las mujeres de Acción Católica pasaron en el mismo período de 150.000 a 11.000.

En Francia, el porcentaje de bautismos en relación con la población, que era del 91,7 % en 1958, había descendido veinte años más tarde, en 1978, al 71,13 %. La cifra anual de ordenaciones sacerdotales giraba en torno al centenar cuando terminó el pontificado de Pablo VI: La progresión descendente fue ésta: 1965: 646; 1968: 461; 1970: 280; 1972: 193; 1975: 161; 1977: 89.

#### 4. *Las causas de la crisis*

Las estadísticas dicen mucho, pero tal vez explican menos. Son un aspecto externo y computable de la crisis sufrida por la Iglesia, que invita a inquirir más despacio por las causas del fenómeno y por las múltiples manifestaciones que presentó. Un rasgo general y bien notorio fue la difusión de actitudes de contestación dentro de la Iglesia adoptadas a menudo en nombre de un sedicente «espíritu conciliar». Lo que fuera aquel «espíritu» es algo difícil de definir: vendría a ser una superación del concilio, tal como éste se encuentra fielmente plasmado en sus documentos, llevada a cabo por «doctores» y «teólogos» ajenos a la Jerarquía, pero detentadores, a su juicio, de la clave escondida para interpretar en su más alto sentido la doctrina conciliar. Estos personajes, una especie de «gnósticos» de nuestro tiempo, constituyeron un «magisterio paralelo» frente al magisterio jerárquico y contaron con abundantes recursos para hacer oír su voz, incluso a través de las páginas de la gran prensa internacional. Este grupo de presión tuvo, a través de cátedras y escritos, una indudable influencia en sectores mucho más amplios del clero y de la militancia católica.

No resulta fácil intentar un diagnóstico acerca de las causas de la crisis posconciliar, ni tampoco pasar revista a sus variadísimas manifestaciones. En relación con las causas no puede silenciarse una que, pese a su aparente inconcreción, debe tenerse en cuenta porque su influencia fue considerable. Cabría expresarla diciendo que la Iglesia sufrió el impacto violento de la modernidad, y lo recibió en una hora de inquietud y desazón, coincidente con un proceso de cambio y reforma. Sacerdotes y religiosos se sintieron súbitamente desprovistos de la protección de unas estructuras tradicionales y de unos hábitos de obediencia y fidelidad que les habían protegido durante siglos, y que sostenían al individuo frente a sus propias fragilidades personales. Ha de tenerse también en cuenta que aquellos hábitos contenían

unas prácticas de piedad —de oración—, indispensables para la perseverancia de los hombres y mujeres consagrados a Dios. Y todavía más: todo esto acontece en una hora en que se configura en el «Primer Mundo» la sociedad de bienestar, con sus nuevos alicientes y oportunidades, y se difunde un espíritu de permisivismo y emancipación, frente a las limitaciones impuestas a las conciencias y a las conductas por los imperativos de la ley moral y por la propia fuerza de las costumbres cristianas. El mismo abandono en muchas regiones de cualquier signo externo en la indumentaria revelador de la propia condición sacerdotal o religiosa, no deja de aparecer como un indicio de inseguridad y hasta de crisis de identidad.

Un sutil debilitamiento de la fe en la constitución divina de la Iglesia se tradujo a veces en un precipitado afán por «actualizarla», para hacerla más «útil» y más acorde con la sensibilidad y los hábitos del hombre contemporáneo. Se propagó igualmente una tendencia a aplicar al gobierno de la Iglesia los principios y reglas del juego político democrático. Se atribuyó peso determinante a la opinión de las «bases», bases integradas mucho más por «militantes» o laicos pertenecientes a la burocracia eclesiástica que por la muchedumbre de los simples fieles. Asambleas, manifiestos y encuestas fueron medios empleados a menudo para expresar aquella opinión. Y una observación, todavía: en ambientes católicos de determinados países se difundieron actitudes mentales próximas al Protestantismo liberal.

Ha de recordarse también la aparición de una tendencia a considerar el Concilio Vaticano II como el comienzo de una era que arrancararía de la nada: todo lo demás, especialmente en materia de disciplina eclesiástica, estaría periclitado. A reforzar ese modo de pensar contribuyó, sin duda, el estado de incertidumbre legal que padeció la Iglesia a lo largo de muchos años. En enero de 1959, a la vez que daba noticia de la reunión del concilio, Juan XXIII anunció la reforma del vigente

Código de Derecho Canónico, una reforma que pronto se vio que habría de conducir a la elaboración de otro Código de nueva planta. La promulgación de este segundo Código no tuvo lugar hasta el 25 de enero de 1983, el día en que se cumplían 25 años del anuncio de Juan XXIII y siendo ya Papa Juan Pablo II. Durante un cuarto de siglo —que comprendió todo el pontificado de Pablo VI— la Iglesia vivió, por tanto, en una situación de cuasi vacío legal, pues el viejo Código había perdido su autoridad y el nuevo estaba por venir. Un tal estado de cosas no pudo dejar de repercutir, incluso en el plano psicológico, sobre la solidez de la disciplina eclesiástica.

##### 5. *Desórdenes litúrgicos y disciplinarios*

La crisis posconciliar tuvo una serie de manifestaciones externas que se extendieron a diversos campos, desde el teológico al litúrgico, sin perdonar tampoco el del asociacionismo católico. Es preciso señalar algunas de esas manifestaciones, que hirieron especialmente a la sensibilidad religiosa de los fieles. La reforma de una Liturgia de la Iglesia, que permanecía prácticamente inalterada desde la época tridentina, abrió el camino a no pocas extravagancias, que desbordaron ampliamente los principios rectores de la legislación conciliar. El mayor margen dejado a la espontaneidad individual degeneró no pocas veces en «anarquía litúrgica». La imagen del sacerdote como «presidente» de la asamblea de los fieles, reunidos para celebrar la Cena del Señor, dio lugar a una proliferación de variantes, fruto de la creatividad personal y reflejo del escaso respeto con que se aplicó en ocasiones la nueva normativa. La depreciación del culto eucarístico constituyó un abuso que hirió los sentimientos religiosos de muchos fieles. En no pocos templos, el sagrario, que ocupaba un lugar honroso y principal, fue desplazado a otro secundario y marginal, como si se tratara de sustraer el Santísimo Sacramento a la

adoración del pueblo cristiano. Causaba grima por aquellos años, al visitar las grandes catedrales románicas o góticas de la vieja Europa, ver en algunas de ellas el sagrario sustituido por una caja metálica empotrada en la pared, oculta en un oscuro rincón, como si su función no fuera ya otra que la de servir de depósito o reserva de formas consagradas.

El sacramento de la Penitencia sufrió de modo particular como consecuencia de la crisis del posconcilio, hasta el punto de que todavía hoy existen Iglesias particulares donde ha desaparecido casi por completo la práctica de la confesión auricular. El fenómeno se inició las más de las veces por el recurso abusivo a las absoluciones colectivas. Previstas éstas para situaciones excepcionales, se hizo de ellas un uso indiscriminado, hasta el punto de que muchos fieles se habituaron rápidamente a considerarlas como el procedimiento ordinario de absolución sacramental. La falta de facilidades para la confesión individual contribuyó a su decadencia: muchos confesonarios fueron retirados de los templos y otros permanecieron habitualmente vacíos. Estos hechos contribuyeron a crear un estado de confusión en las conciencias, el abandono por muchos fieles de la práctica de la confesión e incluso el oscurecimiento del sentido del pecado.

El asociacionismo católico seglar sufrió también las consecuencias del impacto conciliar. Se hizo ya alusión al desplome que experimentó en España la Acción Católica, aunque ha de tenerse en cuenta que allí el fenómeno obedeció en buena medida a especiales circunstancias de orden político. En Italia, la Acción Católica, muy próxima durante años a la Democracia Cristiana, asumió, con el favor de Pablo VI y bajo la dirección de V. Bachelet, una orientación más religiosa y políticamente neutral, orientada hacia la preparación de los laicos para las funciones que les había confiado el Concilio Vaticano II. En todo caso, la Acción Católica estaba lejos de conservar la pujanza que había tenido en tiempos de

Pío XI y Pío XII; y esa falta de empuje y dinamismo apostólico entristecía a Pablo VI –según escribe en sus memorias Mons. J. Martin, entonces Prefecto de la Casa Pontificia.

#### 6. El fenómeno de la «contestación»

Pero el fenómeno más característico de aquellos tiempos de crisis fue, sin duda, el de la llamada «contestación» en el interior de la Iglesia. La «contestación» consistía básicamente en una actitud de desobediencia a la Iglesia jerárquica y de rechazo generalizado de la doctrina tradicional. Este rechazo era particularmente agudo en determinados temas: el celibato sacerdotal, la Sagrada Escritura, el Dogma y la Moral cristiana, la autoridad del Papa, la disciplina eclesiástica, etc. Mons. Martin aporta numerosos testimonios del dolor que causaban al Pontífice aquellas actitudes y las muchas defeciones que las acompañaban. «¡Si Vd. supiera –le decía el 16 de julio de 1973– qué sufrimiento es para mí la demolición de la Iglesia desde dentro por parte de aquellos que deberían defenderla!» Una tarde de 1969, Pablo VI confesaba a Mons. Martin que había dejado de leer las revistas *Études* y *Christus*, «por temor a que eso no sea más que tiempo perdido, ahora que esas revistas ya no son lo que eran». En septiembre de 1973, tras la celebración en Bruselas de un congreso de teólogos ligados a la revista *Concilium*, el Papa comentaba otra vez al Prefecto de su «Casa»: «Ayer tarde y esta noche he leído las exposiciones de los teólogos de Bruselas: ¡es la destrucción de toda autoridad en la Iglesia: todo viene de abajo!».

Este movimiento de «contestación» tuvo, desde el punto de vista doctrinal, una referencia en los escritos de varios teólogos centroeuropeos, cuya influencia fue muy considerable en el período posconciliar. Especial mención merece, por su importancia, Karl Rahner (1904-1984). Aunque él mismo no haya de ser conside-

rado como un teólogo contestatario, Rahner estuvo fuertemente influido por la filosofía de Heidegger, y su designio teológico, presente en toda su obra, fue definido por él mismo con la expresión de «giro antropológico». J. L. Illanes ha resumido con claridad lo que ese «giro» significaba para su autor. «Al hombre –ha escrito–, ser espiritual consciente de sí, nada puede serle anunciado o comunicado como procediendo pura y simplemente de fuera de él. Si se aspira a transmitirle la revelación cristiana, de manera que pueda ser efectivamente recibida, y a eso ha de contribuir la Teología, es pues necesario –concluye Rahner– dar un giro: proceder no desde Dios que se revela, sino desde el sujeto al que la revelación se dirige, de manera que desde él y a partir de él se acceda a los contenidos de la revelación cristiana, presentados como realidades que corresponden a lo que el sujeto ha percibido previamente en sí». Una de las tesis más características que se deducen de tales planteamientos es la afirmación «rahneriana» de que todo hombre sería en última instancia cristiano, aunque «cristiano anónimo», esto es, no consciente de su propia realidad en cuanto tal. Ese concepto de «cristiano anónimo» no podría dejar de tener considerables repercusiones en diversos campos de la Teología católica, entre ellos la Eclesiología y hasta la propia Misiónología.

Mas fue seguramente el suizo Hans Küng el autor cuyos planteamientos hipercríticos en Eclesiología y Cristología chocaron más frontalmente con la doctrina de la Iglesia, una Iglesia que –según él– no habría sido fundada por Jesús, sino que sería criatura del Espíritu. A este período –entre 1967 y 1974– pertenecen tres de sus obras más conocidas –*La Iglesia, ¿Infalible? Una pregunta y Ser cristiano*, que suscitaron una lógica inquietud en la Congregación para la Doctrina de la Fe, cuya respuesta, contenida en la declaración *Mysterium Ecclesiae* (24.VI.1973), en lo que hace a la infalibilidad, ha sido recogida en síntesis por el «Catecismo de la Iglesia Cató-

lica». La infalibilidad –se dice en el n° 2035– «se extiende a todo el depósito de la revelación divina; se extiende también a todos los elementos de la doctrina, comprendida la moral, sin los cuales las verdades salvíficas de la fe no pueden ser salvaguardadas, expuestas u observadas».

Es obligado decir que también se levantaron voces autorizadas frente a los movimientos de «contestación» doctrinal o eclesiástica. En su retiro de Toulouse, el viejo maestro Maritain, a poco de terminar el concilio, ponía en guardia en su libro *Le paysan de la Garonne* frente al «neomodernismo», destructor de la fe, que operaba ahora desde el interior de la Iglesia.

El 10 de enero de 1969, el P. Daniélou –gran conocedor de la teología y la espiritualidad del mundo antiguo– denunciaba en *La Croix* a «aquellos que destruyen la fe» y afirmaba que el pueblo cristiano y los buenos sacerdotes empezaban «a estar hartos». En el Sínodo de los Obispos de 1969, un africano, Mons. Tchidimbo, arzobispo de Konacry, afirmaba que la contestación occidental escandalizaba a sus fieles. Era –dijo– un producto de lujo, bueno para las sociedades de consumo, pero que a los africanos, que tienen verdaderos problemas, no les interesaba nada. Ha de recordarse también la creación de la revista *Communio*, que aglutinó a un importante grupo de teólogos, fieles en lo esencial a la doctrina de la Iglesia.

### 7. La encíclica «*Humanae Vitae*»

La «contestación a la autoridad del Papa alcanzó su cenit a raíz de la publicación de la encíclica *Humanae Vitae*, que tenía por fin exponer la doctrina acerca de «la naturaleza del matrimonio y el recto uso de los derechos y deberes de los esposos». Para estudiar el problema, Juan XXIII había creado una comisión de expertos que fue mantenida e incrementada por Pablo VI, pero cuyos

miembros no lograron llegar a un acuerdo. Pablo VI, además, había sustraído esta cuestión a las deliberaciones del Concilio Vaticano II, por entender que correspondía a su supremo magisterio, dada la trascendencia que encerraba para la vida conyugal y social en el mundo contemporáneo. Y es indudable que esa trascendencia era evidente, si se considera que en la encíclica se fijaba la postura de la Iglesia sobre una cuestión tan actual como la regulación de la natalidad y se fijaban las condiciones requeridas para su licitud, determinándose cuáles eran en su caso los métodos admitidos por la Moral cristiana.

La *Humanae Vitae* (25.VII.1968) exponía en todas sus dimensiones el problema de la paternidad responsable, una paternidad que «incluye que los cónyuges reconozcan plenamente y dentro de una correcta jerarquía de valores sus deberes para con Dios, para con ellos mismos, su familia y la sociedad». «De ahí –seguía la encíclica– que, en el cometido de transmitir la vida, los casados no tienen la libertad para proceder a su propio arbitrio. Deben más bien actuar de acuerdo con la voluntad creadora de Dios, que se manifiesta a través de la esencia del matrimonio y de sus actos y que se da a conocer en la predicación y enseñanza de la Iglesia, que se mantiene siempre la misma». La paternidad responsable, consecuencia del verdadero amor –enseñaba todavía la encíclica– demandaba por tanto que la regulación de la natalidad no debiera hacerse arbitrariamente, sino que requería la existencia de serios y graves motivos, y tan sólo podría realizarse recurriendo al ritmo natural de los períodos agénésicos, con exclusión de todo método artificial, cualquiera que fuese su especie.

### 8. Las reacciones ante la «*Humanae Vitae*»

La publicación de la *Humanae Vitae* puede decirse que representa un decisivo punto de inflexión en el

pontificado de Pablo VI. El Papa perdió el aura de «popularidad» que le había rodeado hasta entonces y que era fruto de la favorable actitud que habían mostrado hacia él los grandes medios de comunicación social que contribuyen decisivamente a configurar la opinión pública mundial. La reacción frente a la *Humanae Vitae* pudo incluso resultar sorprendente, si no se tienen en cuenta los poderosos intereses que se sintieron lesionados por ella. Toda la doctrina de la encíclica fue resumida con deliberada simplicidad en esta afirmación, que por otra parte era verdadera: «el Papa prohíbe la píldora».

Y es que la píldora importaba a muchos. Importaba a los deseosos de un mayor permisivismo en la vida moral, que no eran pocos en una sociedad opulenta y ansiosa de bienestar. Pero, además, la píldora era el principal medio a que recurrían instituciones tan poderosas como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional para sus grandes campañas destinadas a fomentar la limitación de la natalidad en los países del Tercer Mundo. La «píldora» representaba además para las grandes multinacionales de productos farmacéuticos la posibilidad de obtener pingües beneficios; unas empresas que anunciaban incluso una «píldora católica», que no tendría efectos abortivos. Y no hay que olvidar en fin, porque también tuvo su peso, que, adelantándose al pronunciamiento de la Iglesia, el uso de la «píldora» había sido permitido, e incluso recomendado, por muchos «teólogos» y «moralistas» de vanguardia que ahora se sentían desautorizados. La magnitud de la «contestación» al Magisterio pontificio fue grande; pero pareció todavía mayor porque fue aireada y magnificada por la gran prensa mundial, la misma que ponía sordina a las adhesiones –también muy amplias y significativas– que recibió por doquier la doctrina de la *Humanae Vitae*.

La «contestación» frente a la *Humanae Vitae* procedió sobre todo de grupos de profesores de Teología Moral de Facultades católicas, entre los que sobresalió en Estados Unidos Ch. H. Curran, de la Universidad Católica

de Washington, que arrastró tras de sí a varios colegas y alentó con su ejemplo a algunos cientos de «teólogos», que suscribieron una declaración de «disenso». Entre otros casos cabe destacar en Alemania el de dos provinciales jesuitas que rehusaron transmitir a sus religiosos la carta del Prepósito General, P. Arrupe, comentando la encíclica. Pero interesa especialmente destacar cuáles fueron las reacciones de los episcopados del mundo.

### 9. La respuesta de los episcopados

El episcopado de los Estados Unidos publicó en noviembre de 1968 la pastoral colectiva «La vida humana en nuestro tiempo», que respaldaba incondicionalmente la encíclica papal. Una parecida actitud de total adhesión al Papa adoptaron varios episcopados europeos –de Italia, España, Portugal, etc.– y de Iberoamérica. Los episcopados germánicos del centro de Europa aceptaron plenamente el modelo de matrimonio y vida matrimonial propuesto por el Papa; pero, en cuanto a la respuesta individual de cada fiel, se remitieron a los dictados de su conciencia. Así, el episcopado austríaco, en su «Declaración de María Trost» (22.IX.68), declaraba que todo cristiano debe proceder de acuerdo con su conciencia bien formada, porque hay libertad de conciencia, pero no libertad en la formación de la conciencia. El juicio de ésta depende de la ley de Dios; y como ésta «ha de aplicarse en mil circunstancias y situaciones distintas de la vida, la Iglesia con su magisterio pronuncia una palabra determinante y clarificadora». El episcopado alemán, en su «Declaración de Königstein», mantuvo una postura semejante y advirtió a los que pretendían disentir: «Quien crea tener que pensar de otra manera debe examinar en conciencia si puede defender su punto de vista ante el tribunal de Dios».

En Francia, el episcopado se mostró más reticente, hasta el punto de que, cuando un comunicado de la

agencia *France-Press* declaró que el documento emitido por los obispos respondía punto por punto a los deseos del Vaticano, el *Osservatore Romano* de 16 de noviembre de 1968 hizo pública una nota rectificando esa afirmación. Un mes más tarde apareció, en cambio, una declaración de adhesión al Papa de un importante grupo de intelectuales franceses, entre ellos Jean Guitton, François Mauriac, Gabriel Marcel, Stanislas Fumet, etc. «Os expresamos –decían– nuestra tristeza y nuestro escándalo ante los ataques de que son objeto vuestra persona y vuestra enseñanza... Ante la proliferación de errores acerca del culto a Dios, la historicidad de los Evangelios, la Presencia real, el ministerio eclesiástico, deseamos que la Jerarquía de la Iglesia cumpla plenamente su función, que es mantener intacto el depósito de la Fe».

#### 10. *La reacción en los Países Bajos*

Las reacciones más desfavorables frente a la *Humanae Vitae* fueron, seguramente, las producidas en los Países Bajos: Bélgica y Holanda. «Las encíclicas nunca son infalibles», sentenció el cardenal Alfrink, primado de Holanda. Particularmente dolorosa hubo de resultar para Pablo VI la actitud del cardenal Suenens, primado de Bélgica. Este prelado había sido gran amigo del Papa, hasta el punto de que el Pontífice, en un gesto sin precedentes, le invitó a bendecir junto a él, desde la ventana de los apartamentos pontificios, a la muchedumbre agolpada en la Plaza de San Pedro. Suenens mostró desde el principio una oposición cerrada ante la *Humanae Vitae*, a la que denunció incluso como un acto «anticolegial». En Bélgica, mantuvo en su puesto de encargado de Pastoral familiar para todo el país a un eclesiástico que había tomado públicamente posición contra la encíclica papal. Cuando en marzo de 1969, Suenens acudió a Roma, el Papa le hizo llegar una carta personal lamen-

tando su autoritarismo en el gobierno de la Iglesia belga. El cardenal, no sólo se defendió, sino que pasó al ataque, denunciando que el Nuncio en Bruselas le espiaba. Pablo VI le respondió humildemente: «Sí, rece por mí, porque por mis deficiencias la Iglesia está mal gobernada». Pero Suenens no cedió en su enojo y en una entrevista publicada en el mes de mayo acusó al Pontífice de incumplir la colegialidad definida por el concilio, a causa de su exagerada idea de la autoridad papal.

Estas declaraciones fueron aplaudidas por destacados teólogos, entre ellos K. Rahner y H. Küng, aunque otras muchas personalidades eclesiásticas, como los tres cardenales franceses de la Curia, las reprobaron enérgicamente. Todavía el cardenal Suenens acudió poco después a Coira (Suiza), donde se celebraba una asamblea de clérigos sin licencia del episcopado, para invitarles a reflexionar sobre la función que habría de corresponder al sacerdote en una Iglesia renovada. Pablo VI el 15 de mayo de 1970, en un discurso ante el Consejo del Sínodo, dio una vibrante respuesta a las denuncias de Suenens, que habían sido reiteradas por éste en una entrevista al diario francés *Le Monde*. La misma existencia del Sínodo –declaró el Papa–, una institución querida y creada por él, constituía la mejor prueba de cuán grande era su fidelidad a las normas conciliares y al principio de colegialidad.

La polémica postura del cardenal Suenens dio un giro total a partir de 1972. Se desentendió de las campañas en favor de la reforma de las estructuras externas de la Iglesia y de la ordenación sacerdotal de hombres casados. Entró en relación con el movimiento de Renovación carismática y centró su interés en temas de Mariología y en la promoción de las Conferencias mariológicas. Vivió lo bastante para poder escribir, tras la muerte del rey Balduino de Bélgica, su primera biografía, en la que exalta con entusiasmo la figura ejemplar de aquel gran monarca católico.

## 11. Pablo VI y la Compañía de Jesús

Pablo VI siguió con preocupada atención las peripecias de los Institutos religiosos, durante los años que siguieron a la clausura del Concilio Vaticano II. La secularización de un número considerable de sus miembros, la escasez de vocaciones y la gradual reducción de los efectivos de aquellos Institutos, que queda reflejada en las estadísticas, inquietaban al Pontífice; y más todavía le preocupaba la desorientación acerca de los fines propios de cada Orden o Congregación, que podía ser la consecuencia de una imprudente «renovación» o «aggiornamento», encaminada a acomodar tales instituciones a las nuevas circunstancias de la sociedad contemporánea. El Papa, en una carta dirigida en 1974 al Prepósito General de la Compañía de Jesús, exponía las grandes directrices que habrían de ser tenidas siempre en cuenta al proceder a la obra de acomodación. No quería –escribía– que «la renovación se realice al precio de experiencias arriesgadas, extrañas al genio propio de cada familia religiosa y, con más razón, si implicaban el abandono de los valores primordiales de una vida consagrada a Dios».

El Papa Montini siguió especialmente de cerca la evolución de los acontecimientos en la Compañía de Jesús, y ello por diversas razones: por la importancia que tenía en la vida de la Iglesia universal y, también, por la condición que le correspondía de Superior Supremo de la Compañía, derivada del vínculo particular que, desde su fundación, ligaba la Orden al Romano Pontífice. Dos preocupaciones primordiales inspiraron la actuación de Pablo VI: la salvaguardia de la integridad de la *Formula Instituti* –su constitución orgánica– y la fidelidad de la Compañía a sus fines propios.

El 22 de mayo de 1965 –estando todavía reunido el Concilio Vaticano II– Pablo VI se dirigió a los jesuitas miembros de la Congregación general 31 que, tras el fallecimiento del P. Janssens, eligió como Prepósito Gene-

ral al P. Arrupe y encomendó a la Compañía de Jesús la lucha contra el amenazador peligro del ateísmo. Pidió a la Orden, «que tiene por característica ser baluarte de la Iglesia y la religión, que aúne sus fuerzas para oponerse valientemente al ateísmo, bajo la bandera y la protección de San Miguel, príncipe de la milicia celestial». El curso de los acontecimientos en los años que siguieron a la celebración de la Congregación 31 –los primeros del gobierno del P. Arrupe– provocó, sin embargo, un clima de disenso interno en la Compañía, entre dos corrientes que se configuraron, la «innovadora» y la que se denominó «tradicional» o ignaciana. Esta segunda, que tuvo especial importancia en España, solicitó la creación de una o varias provincias «ignacianas», en las que se vivirían con rigor las reglas y el espíritu del Fundador. Los Provinciales jesuitas españoles se opusieron a esta demanda, y el P. Arrupe, que la estimó como un peligro para la unidad, logró que Pablo VI, en bien de la Orden, no accediera a la creación de la provincia «ignaciana».

Mas las principales intervenciones de Pablo VI en la vida de la Compañía de Jesús se produjeron a raíz de la celebración de la Congregación general 32 y estuvieron dirigidas a la preservación de la constitución y de los fines de la Compañía. La Congregación (2.XII.74-7.III.75) –según los testimonios coincidentes del cardenal Villot y de Mons. J. Martin, dos personalidades muy próximas al Papa– produjo a éste lógicas preocupaciones, que giraron sobre todo en torno a dos puntos: el problema del cuarto voto y el compromiso para la promoción de la justicia en el mundo. La Congregación expresó el deseo de implantar en la Orden una estructura más igualitaria y democrática, suprimiendo a tal efecto los grados existentes entre los miembros de la Compañía y extendiendo a todos el cuarto voto solemne de obediencia al Papa, propio tan sólo de los religiosos profesos. Pablo VI entendió que esa innovación afectaba a la constitución esencial del Instituto e incluso podría diluir la eficacia del voto y desvirtuar su sentido, y por esas

razones se opuso a la iniciativa. En una carta dirigida al P. Arrupe (15.II.75) escribió: «no se puede introducir novedad alguna con respecto al cuarto voto. Como supremo tutor y garante de la *Formula Instituti* y como Pastor universal de la Iglesia, no podemos permitir que sufra la menor quiebra este punto, que constituye uno de los fundamentos de la Compañía de Jesús».

El decreto IV de la Congregación jesuítica —«Nuestra misión hoy: el servicio de la fe y la promoción de la justicia»— y varios decretos más fueron también objeto de importantes puntualizaciones, contenidas en el anexo que acompañaba a la carta papal de aprobación de las actas de la Congregación 32. Con referencia a la promoción de la justicia se recordaba que Pablo VI, al clausurar el Sínodo de los obispos de 1974, advirtió que no se debía «exaltar más de lo justo la promoción del hombre y su progreso social» y pidió que se diera prioridad al anuncio de la fe. Esto valía «especialmente para la Compañía de Jesús, fundada con una finalidad espiritual y sobrenatural, que es y debe ser un instituto sacerdotal, no secular». Se recordaba que la misión del sacerdote es inspirar a los laicos católicos que tienen el protagonismo en la promoción de la justicia: «No deben confundirse los papeles de cada uno», concluía la advertencia. Entre las observaciones a los restantes decretos, destaca la formulada al titulado «Fidelidad al Magisterio y al Romano Pontífice»: el inciso «salva una sana y deseable libertad», introducido en el texto, podría potencialmente atentar contra una regla tan fundamental como la de *sentire cum Ecclesia*, «pensar en comunión con la Iglesia».

La carta papal aprobatoria estaba fechada el 2 de mayo de 1977 y constituye un buen testimonio del interés con que siguió Pablo VI, hasta el final de su pontificado, los problemas relacionados con la Compañía de Jesús. El 6 de agosto del siguiente año 1978 falleció Pablo VI. El otro protagonista mayor de los acontecimientos, el P. Pedro Arrupe, cesó en el cargo de Prepósito General tres años más tarde, por razones de salud.

## VI

### PROBLEMAS EN ALGUNAS IGLESIAS PARTICULARES

#### 1. *La Iglesia en Holanda: el Catecismo y el Concilio pastoral*

En la época de Pablo VI, además de las grandes cuestiones expuestas y que afectaban en su conjunto a la Iglesia universal, surgieron también problemas de dimensión más reducida desde el punto de vista territorial, pero que no por ello revestían menor importancia, en primer lugar para la región donde se produjeron pero incluso, a veces, para el resto de la catolicidad. Fueron cuestiones propias de determinadas Iglesias particulares, entendidas éstas en sentido amplio, es decir, tanto de un país como de un ámbito geográfico más extenso, a veces todo un continente. Los primeros problemas aparecieron, apenas clausurado el Concilio Vaticano II, en la Iglesia de Holanda, pero alcanzaron amplia resonancia, tanto por su propia gravedad como por la atención que les dedicaron los medios de comunicación social.

A mediados del siglo xx, la Iglesia católica en Holanda vivía, observada desde el exterior, una época de extraordinario florecimiento. Tras un pasado erizado de dificultades, en que los católicos dieron pruebas admirables de su fe y de su fidelidad a la Sede de Pedro, el catolicismo había alcanzado, desde el punto de vista numérico, al protestantismo oficial y seguía en rápida ascensión, favorecido por el alto índice de natalidad de las familias católicas. También el nivel social de la población católica había mejorado sensiblemente en los últimos tiempos. La Iglesia aparecía fuertemente cohesionada en torno a su Primado, el arzobispo de Utrecht, y a

los demás obispos y era digna de admiración por su fecundidad en vocaciones sacerdotales, religiosas y misioneras: el 11 % de los misioneros católicos del mundo eran holandeses, uno por cada 600 fieles, el doble de la proporción que se daba en los países que le seguían, España e Italia. La asistencia a Misa los domingos –más del 60 % de los fieles– superaba a la de los demás países de la Europa occidental.

Sin embargo, ya en los años anteriores a la celebración del Concilio Vaticano II, pudieron advertirse los síntomas de una crisis que afectaba especialmente a los profesionales de la teología, a los eclesiásticos y a los numerosos y activos grupos de militantes católicos. Se pusieron de manifiesto unas tendencias de apertura a la ideología protestante liberal, y unas actitudes críticas muy radicales, alentadas por teólogos de renombre, como el dominico flamenco Edward Schillebeeckx, y aceptadas, cuando menos, por el episcopado, a cuyo frente se hallaba el cardenal primado Bernard Alfrink. Durante los años del concilio, el proceso de crisis no hizo sino acentuarse.

Éste era el clima en que se produjo, en octubre de 1966, la publicación del famoso Catecismo holandés. El «Nuevo Catecismo. Anuncio de la fe a los adultos» –que así se titulaba– había sido preparado por un equipo de profesores de la Universidad Católica de Nimega –a cuyo frente estuvo el jesuita P. van Homert–, que trabajaron con él desde varios años antes de la celebración del Vaticano II. El anuncio de la publicación del Catecismo provocó gran expectación y la obra, no sólo consiguió un éxito clamoroso en Holanda, sino que fue pronto traducido a otros idiomas. El lenguaje directo empleado por los redactores, el estilo, adecuado a la mentalidad contemporánea, habrían de servir para presentar bajo una luz nueva la doctrina católica. Pero el Catecismo fue acogido con recelo por la Santa Sede, por las ambigüedades que contenía y la imprecisión con que se trataban muchos puntos fundamentales de la doctrina de la Iglesia.

Un encuentro entre tres teólogos romanos y otros tres designados por el episcopado de Holanda, celebrado en abril de 1967, resultó infructuoso, en vista de lo cual se nombró una comisión de seis cardenales, con el fin de examinar el texto. La comisión acordó que el texto había de ser corregido con toda diligencia. Se compuso una extensa relación de enmiendas que versaban sobre muy diversos temas: la doctrina del pecado original, la mariología, la presencia real eucarística, el sacerdocio ministerial, el Primado del Papa, la doctrina eclesiológica, etc. Pero en vista de que el Catecismo se hallaba ya muy difundido, dentro y fuera de Holanda, las correcciones contenidas en el dictamen de la Comisión pontificia no fueron introducidas en el texto sino en forma de apéndice, que habría de figurar en las nuevas ediciones. Una solución, en suma, que, aunque impuesta seguramente por las circunstancias, no hay duda de que resultaba de menor eficacia.

No se habían apagado aún los ecos provocados por la publicación del Catecismo, cuando abrió sus sesiones la asamblea que tomó el nombre de «Concilio pastoral holandés». La idea de celebrarlo partió –según el testimonio de Schillebeeckx– de Mons. de Vet, obispo de Breda. Pensó este prelado que, finalizado el Vaticano II, podría reunirse una especie de sínodo particular para Holanda, destinado a retomar los temas tratados en el reciente concilio, con el fin de adecuarlos a la realidad neerlandesa, yendo mucho más lejos en el sentido de «progreso» y «apertura». Se constituyeron hasta 10.000 «grupos de discusión» por todo el país y sus propuestas y sugerencias fueron tratadas en las seis sesiones que tuvieron lugar entre los años 1966 y 1970.

El concilio, pese a la oposición de Roma, abordó el tema del celibato eclesiástico, dando lugar a una protesta del Papa y a la retirada del Nuncio de la asamblea. Ésta terminó con los siguientes acuerdos: 1º, que en el futuro no habría de imponerse a los sacerdotes la obligación del celibato; 2º, que, bajo ciertas condicio-

nes, los curas casados, o que en lo sucesivo se casaran, conservarían sus oficios y si habían sido privados de ellos los recuperarían; 3°, que los casados podrían ser ordenados sacerdotes, y 4°, que el celibato no habría de ser ya considerado como condición necesaria para el ministerio sacerdotal. Las conclusiones fueron aprobadas por la gran mayoría de los asistentes. Los obispos se abstuvieron, pero dos semanas más tarde, en un comunicado más matizado, defendieron el celibato opcional tan sólo para la Iglesia de Holanda, como un remedio al problema de la escasez de clero.

La respuesta del Papa no se hizo esperar. En una carta al cardenal Villot, Secretario de Estado, declaraba que el bien de las Iglesias locales no podía ser disociado del bien de la Iglesia universal. La Iglesia holandesa, por tanto, no tenía ningún derecho a adoptar una postura propia en materia de celibato eclesiástico, una cuestión que afectaba a toda la catolicidad. Y Pablo VI, retomando la doctrina de la encíclica *Sacerdotalis coelibatus*, publicada en 1967, declaraba que, en la Iglesia latina, el vínculo entre sacerdocio y celibato había de mantenerse íntegramente y que no era posible la reintegración de sacerdotes secularizados al ministerio pastoral. En los últimos años del pontificado, Pablo VI hizo en Holanda algunos nombramientos episcopales fieles a Roma y a la disciplina de la Iglesia universal. Pero la división entre los católicos holandeses era ya muy profunda y, como demostraría el paso del tiempo, la Iglesia en Holanda había sufrido un daño gravísimo, del que al terminar el siglo no ha podido aún reponerse.

## 2. La situación de la Iglesia en Francia y el caso de Mons. *Lefebvre*

En Francia, durante el período anterior a la celebración del Concilio Vaticano II, las ciencias eclesiásticas habían registrado un notable florecimiento, una de cu-

yas manifestaciones más importantes fue la «Nouvelle Théologie», a la que se hizo ya antes referencia. A lo largo de aquellos años habían surgido nuevas iniciativas, como la admirable colección de Patrística *Sources chrétiennes* y continuaron su publicación otras grandes obras emprendidas mucho tiempo antes, como el monumental «Dictionnaire d'Histoire et Géographie écclesiastiques», que comenzó a editarse en 1910 y cuya terminación aparece todavía lejana cuando finaliza el siglo XX. Los grandes centros de cultura religiosa –los Institutos Católicos– prosiguieron con normalidad sus actividades académicas y científicas.

La problemática específica de la Iglesia en Francia resultaría difícil de comprender si no se tiene en cuenta el marco histórico, religioso y cultural que ha condicionado la vida del catolicismo en el país a lo largo de los tres últimos siglos. La sociedad francesa podría quizá considerarse como la más profundamente secularizada del Occidente europeo, de resultados de un proceso ideológico y político cuyos orígenes se remontan a la Ilustración anticristiana del XVIII y la Revolución que fue su inmediata secuela, pero que siguió operando activamente durante el siglo XIX y los primeros años del XX. En esta sociedad secularizada, una porción muy importante de la población permaneció, sin embargo, fiel a la Iglesia. Pero en el seno de ella se configuraron dos corrientes contrapuestas que, bajo diversas formas, han sobrevivido hasta nuestros días: católicos liberales y ultramontanos, monárquicos o abiertos –¡el célebre «Ralliement»!– a la colaboración con la República; católicos de derechas y de izquierdas, progresistas y tradicionales. Esta polarización –que no afectaba a todos los católicos sino a grupos minoritarios, aunque muy cristalizados– se agravó a raíz de determinados acontecimientos históricos, como la condena por Pío XI en 1926 de Maurras y la «Acción francesa», o la instauración del régimen de Vichy y el fenómeno de la Resistencia, durante la Segunda Guerra Mundial.

En el período posconciliar, las dos corrientes adoptaron, lógicamente, posturas muy distintas sobre la mayor parte de las cuestiones sometidas a debate en el mundo católico. Los «progresistas», que contaban con influyentes publicaciones periódicas –como las revistas *Esprit* y *Témoignage Chrétien*– proponían como meta la «superación del concilio», la «democratización» de las estructuras eclesíásticas, la «contestación» frente a la autoridad jerárquica, una actitud que se vio favorecida por la corriente libertaria difundida entre la juventud a raíz de los sucesos de mayo de 1968. La secularización de la sociedad se consideraba como un fenómeno positivo, del que había sido pionera la Central sindical cristiana –C.F.T.C.– que en 1964 suprimió de su sigla la C de cristiana. La simpatía hacia el marxismo y el diálogo y la colaboración política con los marxistas era otro de los rasgos característicos de los católicos «de izquierdas». Los católicos conservadores, defensores de la «tradición», que también tenían sus órganos de expresión –las revistas *La Pensée catholique* e *Itinéraires*, entre otras– sentían el temor de que el clima posconciliar abriera el camino a un «neomodernismo» e incluso a una «protestantización» de la Iglesia. Miraban también con recelo la reforma litúrgica y los abusos a que dio lugar; demandaban la Misa en latín y según el rito de S. Pío V y otras cosas más. Estos católicos disentían del planteamiento conciliar sobre la libertad religiosa –que a su juicio abría la puerta al indiferentismo– y postulaban la prioridad del aspecto espiritual trascendente en los fines de la Iglesia y en la vida cristiana.

Una prueba de que los temores de estos católicos «tradicionales» no eran del todo infundados lo constituye el hecho de que teólogos y filósofos tan ajenos a la corriente «conservadora», como J. Maritain, H. De Lubac, J. Daniélou tomaron posición frente al fenómeno que L. Bouyer describió en un libro que tituló *La descomposición del Catolicismo*. Sin embargo fue en el ámbito de la corriente de tradicionalismo católico donde se llegó a un

extremo canónicamente cismático que condujo a la escisión de una porción del pueblo católico con respecto a la Iglesia universal. Ése fue el famoso y todavía no cerrado caso Lefèbvre.

Mons. Marcel Lefèbvre, nacido y educado en el seno de una familia fervientemente católica, de la que salieron varias vocaciones religiosas, había sido misionero en África, arzobispo de Dakar y superior general de los religiosos del Espíritu Santo. En el concilio tuvo una intervención muy activa, sosteniendo una postura de abierta oposición a los criterios mayoritarios de la asamblea en cuestiones como la reforma litúrgica, la libertad religiosa y el ecumenismo. Terminado el Vaticano II y con el fin de salvaguardar las antiguas tradiciones católicas, que estimaba en peligro como consecuencia de las reformas conciliares, Mons. Lefèbvre creó en 1970 la Fraternidad Sacerdotal de San Pío X, que contaría con un seminario propio, para la formación de jóvenes clérigos imbuidos de los principios del tradicionalismo católico. Ése fue el seminario de Ecône, que se estableció en la diócesis suiza de Sion, con licencia del obispo del lugar.

Las duras críticas de Mons. Lefèbvre contra el Concilio Vaticano II y la propia Santa Sede dieron lugar a una visita apostólica al seminario y a dos cartas de Pablo VI al prelado rebelde y por fin, en 1975, a la retirada por el obispo diocesano, Mons. Mamie, del reconocimiento a la Fraternidad Sacerdotal, que constituía el soporte canónico del seminario. Mons. Lefèbvre, pese a la consiguiente situación de ilegalidad en que había quedado su seminario de Ecône, llevó a cabo nuevas ordenaciones de diáconos y presbíteros, razón por la cual fue suspendido *a divinis* el 29 de junio de 1976. Poco después, el 11 de septiembre del mismo año, el prelado solicitó una audiencia y fue recibido por Pablo VI, circunstancia que aprovechó para proclamar que se había reconciliado con el Papa. Pero Mons. Lefèbvre prosiguió sus ataques contra la Curia romana –la «Roma modernista», según sus palabras– y la obra del concilio, que consideraba ne-

fasta para la Iglesia. La reconciliación con ésta no se produjo, y un año más tarde, en 1977, el antiguo arzobispo publicó un libro, *J'accuse le Concile*, que contribuía a ahondar las diferencias. Tal era el estado en que se hallaba la cuestión Lefèbvre al final del pontificado de Pablo VI.

### 3. *Las difíciles relaciones de la Santa Sede con la España de Franco*

Las difíciles relaciones entre la Santa Sede y España durante el pontificado de Pablo VI son un tema que los apasionamientos de diverso signo han hecho a menudo de difícil comprensión. El tiempo transcurrido permite gozar ya de la suficiente perspectiva para considerar la cuestión sin caer en la apología o en la diatriba, esto es, con el rigor propio de la historia. Esta consideración serena permite, además, comprender los contrapuestos puntos de vista y valorar así las razones de unos y otros. De este modo resulta posible respetar la presunción de buena fe en las dos partes, movidas ambas, seguramente, por lo que estimaban el mejor bien de la Iglesia en España y del pueblo español.

Cuando Juan Bautista Montini se convirtió en el Papa Pablo VI, no había transcurrido todavía un cuarto de siglo desde la terminación de la Guerra Civil española y sus consecuencias seguían gravitando sobre la vida de la Iglesia, que convivía en buena armonía con el Régimen político instaurado a raíz de la victoria de los «nacionales», sus defensores en horas de durísima prueba. Y aquí se plantea ya, de entrada, una cuestión que es preciso dilucidar sin demora: se ha escrito con reiteración que la toma de posición de la Iglesia en la guerra en favor del bando nacional habría sido la causa determinante de la persecución que le tocó sufrir en la zona republicana. Esta afirmación no responde a la verdad histórica; los dos pronunciamientos más importantes de la Jerarquía

española sobre la guerra fueron la carta pastoral del cardenal Gomá, Primado de España «El sentido cristiano de la Guerra» y, sobre todo, la «Carta colectiva de los obispos españoles a los de todo el mundo». El primer documento está fechado el 30 de enero de 1937 y el segundo el 1 de julio de ese mismo año. La persecución contra la Iglesia se había iniciado, en cambio, desde los momentos iniciales de la Guerra Civil.

Un dato irrefragable es que en los dos primeros meses de la guerra —julio y agosto de 1936— fueron sacrificados en la España republicana, por las milicias comunistas y anarquistas, diez obispos y un número proporcional correspondiente de sacerdotes, religiosos y fieles cristianos. Los otros dos obispos asesinados fueron, uno —el de Barcelona— muerto en diciembre de 1936 y el otro —el beato Anselmo Polanco, obispo de Teruel— fusilado en febrero de 1939, a punto ya de finalizar la guerra. La verdad histórica obliga, por tanto, a establecer tal como realmente fue la relación causa a efecto: no fue la toma de posición por la Iglesia la causa de la persecución, sino que el pronunciamiento público de la Jerarquía en favor de la España «nacional» fue la respuesta a la tremenda persecución religiosa desencadenada previamente en la España «republicana». Una persecución que era, en fin de cuentas, la consumación de una hostilidad que se remontaba a los orígenes de la II República, con la quema de iglesias y conventos al mes escaso de su instauración, la inspiración antirreligiosa de la Constitución republicana de 1931 y los asesinatos de docenas de sacerdotes y religiosos en Asturias, durante la revolución de octubre de 1934.

El Estado español surgido de la Guerra Civil era confesionalmente católico y así lo reconoció el Concordato suscrito entre la Santa Sede y España el 27 de agosto de 1953. Este documento anunciaba en el preámbulo que tenía como objetivo regular las relaciones entre las dos partes contratantes «en conformidad con la ley de Dios y la tradición de la nación española»; y en el artículo 1

—resaltando la nota de continuidad— declaraba que la Religión católica «seguía siendo la única de la Nación española». Ha de reconocerse que, de acuerdo con los principios del Magisterio eclesiástico de la época, la unión entre Iglesia y Estado que se daba en España se consideraba la mejor de las soluciones jurídicas posibles. Ésa fue la razón por la que personalidades eminentes de la Curia romana se refirieron públicamente al Concordato español como al modelo del perfecto Concordato.

La confesionalidad del Estado establecida por los vencedores en la Guerra Civil fue, por tanto, solemnemente sancionada por la Santa Sede. Más tarde, en los ambientes hostiles al Régimen de Franco, se acuñó el término «nacionalcatolicismo» para designar el estatuto jurídico de estrecha colaboración entre Iglesia y Estado, y descalificar esa situación, como si se tratara de una innovación inventada en la época franquista. El vocablo «nacionalcatolicismo» se ha repetido una y mil veces por periodistas y políticos poco familiarizados con la historia de España. Es conveniente, por eso, recordar que la confesionalidad católica tenía tan viejas raíces que la Constitución de Cádiz de 1812, que gozó de un prestigio mítico entre los liberales del siglo XIX, imponía la confesionalidad del Estado en términos tan rotundos como éstos: «La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra» (Cap. «De la religión», art. 12). El derecho de presentación de obispos enlazaba con el Patronato regio establecido en España en los albores de la Edad Moderna. Y en cuanto a la presencia de algunos prelados en las Cortes españolas, este hecho, lejos de constituir una novedad, tenía como precedente próximo la Constitución de la Monarquía parlamentaria de 1876, que atribuía la condición de senadores por derecho propio al Patriarca de las Indias y a todos los arzobispos del reino.

El estado de buen entendimiento entre España y la

Santa Sede hizo crisis en los años sesenta, y ello se debió a varias razones entre las que deben destacarse estas tres: la elección papal de Pablo VI, el Concilio Vaticano II y el propio declive del Régimen español, al ritmo en que se producía el envejecimiento del jefe del Estado, Francisco Franco. Es conveniente considerar más despacio el peso y la influencia que tuvieron cada uno de estos tres factores.

Juan Bautista Montini —como ya se dijo— por su formación y antecedentes familiares, por la huella que dejaron en él las difíciles relaciones con el Fascismo durante los años en que fue consiliario de los universitarios y por sus convicciones democráticas en lo referente a la ordenación política de la sociedad contemporánea, no podía mirar con simpatía el Régimen español. Era éste un régimen autoritario y sus orígenes se remontaban a una Guerra Civil, en la que el general Franco y su ejército habían gozado del apoyo político y militar de la Alemania nacional-socialista y de la Italia fascista. La España de Franco aparecía a los ojos de Pablo VI como el último epígono de los Estados totalitarios, vencidos en la Segunda Guerra Mundial. Las intervenciones de Mons. Montini en cuestiones internas de la política española fueron harto significativas: en octubre de 1962, pidió clemencia para dos jóvenes activistas catalanes, creyendo equivocadamente que habían sido condenados a muerte; y en abril de 1963 protestó públicamente por el fusilamiento del dirigente comunista Julián Grimáu.

El segundo hecho nuevo que dejó sentir su influencia en las relaciones entre la Santa Sede y España fue la aprobación por el Concilio Vaticano II de la declaración *Dignitatis humanae*, sobre el derecho de libertad religiosa. La Iglesia, enmendando su Derecho público, que ya no resultaba adecuado a las necesidades de las nuevas sociedades pluralistas, asumió sin reservas y con carácter general el principio de la libertad religiosa, fundada en el respeto a la conciencia individual de la persona. La tradicional confesionalidad católica del Estado, vigente

en España y sancionada por el Concordato de 1953, quedaba por tanto obsoleta. En cumplimiento de la declaración conciliar, y no sin tener que superar ciertas resistencias, el Estado español promulgó en 1967 una Ley de libertad religiosa. Otro documento del concilio, el decreto *Christus Dominus*, sugería la supresión de privilegios que supusieran una ingerencia del poder civil en la vida de la Iglesia. En España, lo que vino a pedirse al Estado fue la renuncia al derecho de presentación de obispos. Ante esa demanda, el general Franco, tras hacer constar que ese derecho había sido ejercido siempre de acuerdo con las preferencias de la Jerarquía española, declaró que él era tan sólo el depositario del derecho y que su titularidad correspondía a la Corona. Advirtió, por último, que el derecho de presentación formaba parte del Concordato y su supresión exigiría una reforma global de ese tratado.

El tercer factor que pesaba negativamente sobre las relaciones entre el Vaticano y España era el progresivo envejecimiento del Generalísimo Franco. Era convicción general que el Régimen español –un sistema autoritario fundado sobre la figura carismática del «Caudillo»– no sobreviviría a su muerte. «Desenganchar» la Iglesia del Régimen, al que se hallaba en cierta medida vinculada por las circunstancias de la Guerra Civil, constituía para la Santa Sede un objetivo prioritario. La afortunada experiencia de la Democracia Cristiana italiana, que, tras la caída del Fascismo, salvó al país de la amenaza comunista, aparecía ante el Vaticano como un camino que, en sus grandes líneas, podría ser también válido en España cuando llegara la hora, cada vez más próxima, del ocaso del Franquismo.

La operación de «desenganche» del Régimen español la inició la Iglesia en torno al año 1968 y fue obra, sobre todo, de tres personajes eclesiásticos: Mons. Giovanni Benelli, el nuncio, Mons. Dadaglio y el arzobispo, y pronto cardenal, Mons. Vicente Enrique Tarancón. Mons. Benelli –como ya se dijo– había trabajado junto al

entonces Mons. Montini al comienzo de su carrera eclesiástica y gozaba de toda la confianza del ahora Pablo VI. Benelli, que conocía bien España por haber sido secretario de la Nunciatura en Madrid, fue nombrado en 1967 Sustituto de la Secretaría de Estado y durante diez años dirigió con mano firme y talante de ejecutivo la política del Vaticano. El nuncio Dadaglio fue el fiel instrumento que, sin inhibiciones ni reparos, puso por obra las directrices de la Secretaría de Estado a través, sobre todo, de los nuevos nombramientos episcopales. El cardenal Enrique y Tarancón –arzobispo de Toledo en 1969 y trasladado a Madrid en 1971– fue a partir de 1972, y por largos años, presidente de la Conferencia episcopal española. Desde este cargo promovió con éxito una nueva línea política del Episcopado, de acuerdo con las recientes orientaciones vaticanas.

El distanciamiento de la Iglesia con respecto al Estado franquista requería como paso previo la transformación de la «sociología» del Episcopado, indispensable para conseguir el cambio de orientación de la Conferencia episcopal. Los obispos de más edad, que habían sufrido la experiencia de la Guerra Civil, se sentían lógicamente inclinados en favor de un Régimen que había salvado la Iglesia española de aquella durísima prueba. Su marginación se vio favorecida por la aplicación del decreto conciliar *Christus Dominus*, que exhortaba a los obispos de edad avanzada a renunciar a sus cargos. Las vacantes producidas por esas renunciaciones abrían el cauce a la entrada en el episcopado de una promoción de jóvenes obispos que no habían vivido la guerra y se hallaban, además, imbuidos del «espíritu conciliar» dominante en buena parte del clero desde la celebración del Vaticano II.

El nuncio Dadaglio, para acelerar el proceso de cambio, recurrió a un expediente que le permitía orillar la normativa habitual regulada en el Concordato: el nombramiento de obispos auxiliares, para los que no estaba previsto el trámite del derecho de presentación por el po-

der civil. Unos cincuenta obispos –la mayor parte auxiliares– fueron nombrados en el plazo de cuatro años. El segundo paso no tardó en darse en el seno de la propia Conferencia episcopal: se privó del derecho al voto a los obispos dimisionarios y se concedió a los auxiliares. El cambio de orientación de la Conferencia se hizo de día en día más tangible, y pronto pudo observarse en qué medida, sus documentos y declaraciones, antes amistosas hacia el Régimen, pasaron a hacerse cada vez más críticas. Escritos colectivos como «La Iglesia de los pobres», de 1969, y sobre todo el titulado «Iglesia y Comunidad política», publicado en 1973, ponían de manifiesto las nuevas tendencias dominantes en la Conferencia.

En ese contexto se produjo en septiembre de 1971 la reunión de la «Asamblea conjunta de obispos y sacerdotes», que despertó gran expectación y en la que los sacerdotes elegidos por sus compañeros gozaban de paridad de voto con los obispos. La primera ponencia, «Iglesia y Mundo en la España de hoy», con un fuerte componente socio-político, resultó especialmente polémica. En la ponencia sobre el ministerio sacerdotal, la Asamblea, en votación mayoritaria, aunque no suficiente para su aprobación, se pronunció en favor de la propuesta de ordenar presbíteros a hombres casados. Este hecho, y algunas cuestiones más, suscitaron inquietud en la Curia romana. Por estos mismos años se produjeron otros acontecimientos que tuvieron efectos más bien negativos para la vida de la Iglesia. Ya se aludió antes a la crisis de vocaciones sacerdotales y religiosas, a las numerosas secularizaciones y a la crisis del Apostolado seglar. En algunas regiones –en especial el País Vasco y Cataluña–, una parte del clero adoptó posturas radicalizadas y con un claro componente político. Llegaron incluso a producirse incidentes clamorosos y hasta enfrentamientos callejeros. Los sacerdotes representantes de la corriente de signo más tradicional –en general, los de mayor edad– constituyeron la «Hermandad Sacerdotal Española» y fueron mirados con recelo por la Conferen-

cia episcopal. En 1972, la Hermandad convocó unas Jornadas sacerdotales en Zaragoza que, en vísperas de su celebración, fueron desautorizadas por la Conferencia. La Secretaría de Estado, por su parte, rogó a los obispos que se abstuvieran de asistir a aquellas Jornadas.

Clima de tensión, por tanto, entre Iglesia y Estado durante la mayor parte del pontificado de Pablo VI. Ya en 1969, el Papa, en un discurso ante el Cuerpo diplomático, mencionó a España –junto con Nigeria (en plena guerra Biafra), Vietnam y el Oriente Medio– como los países que en aquel momento le suscitaban mayor preocupación. En enero de 1973, una entrevista del Pontífice con el Ministro español de Asuntos Exteriores López Bravo transcurrió en un ambiente de acusada tirantez. El llamado «caso Añooveros» estuvo a punto de provocar un grave incidente en febrero de 1974. Mons. Antonio Añooveros, obispo de Bilbao, denunció en una homilía que el pueblo vasco tropezaba con serios obstáculos para ejercer el derecho de conservar su propia identidad. El Gobierno español, presidido por Arias Navarro –que había sucedido al almirante Carrero Blanco, asesinado por la banda terrorista ETA– decidió expulsar de España al obispo bilbaíno, y la Conferencia episcopal amenazó a los gobernantes con la excomunión. Éstos, por su parte, pensaron seriamente en invitar al Nuncio a abandonar el territorio español y romper las relaciones con la Santa Sede. La intervención personal del Jefe del Estado apaciguó los ánimos y facilitó una solución de compromiso.

Tras la muerte de Francisco Franco, durante el período de la llamada «transición», el Estado español y la Santa Sede decidieron de mutuo acuerdo la supresión del Concordato de 1953 y su sustitución por cuatro «Acuerdos» Iglesia-Estado. La nueva Constitución aprobada el 6 de diciembre de 1978 puso fin a la tradicional confesionalidad y proclamó la neutralidad religiosa, aunque dedicando una mención al catolicismo, la religión de la mayoría de los españoles. Se cerraba así un

período de difíciles y polémicas relaciones entre el Vaticano y España, que ponía término a la confesionalidad católica de la nación española.

#### 4. *Problemas del catolicismo en USA: la Guerra del Vietnam y la legalización del aborto*

La Iglesia americana atravesaba en vísperas del Concilio Vaticano II un período de prosperidad y florecimiento. Abundaban las vocaciones sacerdotales y religiosas y los obispos, en su mayoría buenos pastores y administradores, gobernaban un pueblo adicto y obediente. La práctica religiosa era alta, y las monjas, numerosas, constituían un verdadero «ejército» que vertebraba las estructuras de la Iglesia y contribuía decisivamente a la buena marcha de las instituciones católicas: escuelas y hospitales, parroquias y curias diocesanas. Desde el punto de vista sociológico, la Iglesia estaba integrada tradicionalmente por gentes de clase media y baja; pero, sin perder por eso a la clase obrera, abundaban ya los católicos que alcanzaban niveles más elevados de la sociedad.

Un hecho significativo de la creciente presencia de católicos en la vida pública había sido la elección presidencial de John F. Kennedy como Presidente de los Estados Unidos. Esa elección era la prueba de que ser católico no constituía ya un obstáculo insalvable para aspirar a las más altas magistraturas de la nación, y durante el pontificado de Pablo VI se dio reiteradamente el caso de que un católico figurase en el «tándem» de candidatos a las elecciones presidenciales. Por lo que hace a las relaciones con la Santa Sede, el presidente Roosevelt, durante la Segunda Guerra Mundial había nombrado a Myron Taylor su representante personal ante el Vaticano. Esta práctica, abandonada luego, fue restablecida por el presidente Nixon, que designó para el cargo a H. Cabot-Lodge, antiguo candidato a la Vicepresidencia de

USA. A partir de entonces, todos los presidentes mantuvieron la costumbre de nombrar un representante personal ante la Santa Sede, hasta que más tarde, siendo ya Papa Juan Pablo II, se establecieron relaciones diplomáticas formales.

El concilio trajo consigo innovaciones que enlazaban con la tradición americana, entre las que sobresalía la libertad religiosa, proclamada por los Padres fundadores de la Unión y que había sido ahora asumida por la Iglesia universal. Otra novedad, el cambio litúrgico, con la introducción de la lengua vulgar en la Misa, causó mayor impresión en el pueblo católico y, aunque fue aceptada por la gran mayoría de los fieles, encontró también resistencias que dieron lugar a la constitución de grupos y organizaciones católicas de signo tradicionalista y defensoras del mantenimiento del latín en la Liturgia. Menos positiva fue la suerte que experimentaron durante el período posconciliar las vocaciones sacerdotales y religiosas.

Es indudable que la crisis sufrida por sacerdotes, religiosos y religiosas tras la conclusión del concilio fue un fenómeno general que afectó a todo el «Primer Mundo», esto es, Europa occidental y América del Norte. Aquí, tuvo una repercusión muy negativa en Canadá, un país que, sobre todo en su parte francófona, había conservado unas recias estructuras eclesiásticas y donde, en consecuencia, el cuarteamiento de esas estructuras y la crisis del clero afectaron sensiblemente al conjunto de la población católica. Algo parecido ocurrió en Estados Unidos donde, no sólo descendieron drásticamente las vocaciones, sino que fueron muy numerosas las secularizaciones sacerdotales. En el plazo de cuatro años —entre 1966 y 1969—, desertaron más de tres mil sacerdotes, y entre ellos hubo algunos casos muy sonados, como el de un obispo auxiliar de Minneapolis y un provincial jesuita de Maryland. Las defecciones fueron especialmente importantes entre las religiosas, como acreditan las estadísticas oficiales de la Iglesia.

En la década de los años sesenta, el mundo, y en especial los Estados Unidos de América vivieron un drama que afectó muy hondamente a la moral colectiva de la sociedad: la Guerra del Vietnam. Fue la primera guerra de la historia que, aun teniendo por escenario la región del sureste asiático –muy alejada de Europa y América–, pudo ser seguida de cerca por los pueblos de los cinco continentes. La razón de ello fue que el conflicto bélico se desarrolló bajo la luz de los focos de los medios de comunicación, las imágenes de los campos de batalla fueron transmitidas por la televisión a todos los países del orbe, y una legión de periodistas informaba puntualmente del curso de los acontecimientos. Si a ello se añade el cariz desfavorable que tomó el conflicto, que terminó siendo la primera guerra combatida y no vencida por los Estados Unidos, resulta fácil comprender el fuerte impacto que causó y la oleada de desencanto y derrotismo que sumergió a la sociedad americana. Los católicos no podían sustraerse al sentimiento general, y la Jerarquía eclesiástica hubo de realizar varios pronunciamientos en el curso de la guerra, con el objeto de fijar su posición y orientar a los fieles.

Ya en 1966, el cardenal Sheenan declaraba que la intervención americana en el Vietnam podía justificarse si los medios empleados en la lucha eran morales. Cinco años más tarde –en 1971– cuando la situación de la guerra se había deteriorado a ojos vistas, la Jerarquía americana reclamó la rápida terminación del conflicto, fundando su petición en razones morales: «En este punto de la historia –decía su «Resolución sobre el sureste asiático»– parece claro que cualquier bien que pensaríamos obtener de nuestra participación en la guerra ha sido ya superado por las destrucciones de vidas y de valores morales». Un sentimiento de frustración se adueñó de la juventud americana y las manifestaciones de «contestación» proliferaron en los *campus* universitarios. El jesuita D. Berrigan se convirtió en un ferviente activista contra la guerra y, de resultados de su acción propagandística,

muchos estudiantes, entre ellos gran número de católicos, rompieron las cartillas de reclutamiento y se declararon insumisos.

Hay que llamar todavía la atención sobre dos hechos que tuvieron lugar durante este período en América septentrional y que constituían el anuncio de una grave crisis moral que desde el continente americano se extendería por todo el mundo occidental. En 1973, el Tribunal Supremo de los Estados Unidos, en la causa «Roe versus Wade», dictó una sentencia según la cual se reconocía a la mujer el derecho a abortar legalmente sobre la base del que se consideró derecho a disponer de su propio cuerpo. Esta jurisprudencia y la subsiguiente práctica del aborto legal, no sólo tuvo graves consecuencias para la sociedad americana, sino también para las de otros países que, siguiendo este ejemplo, reconocieron igualmente el derecho al aborto en sus respectivas legislaciones. Durante los años siguientes, bajo el «slogan» «por la libertad de elección», actuaron grupos de presión abortistas, mientras surgían también asociaciones y grupos «pro-vida», en las que los católicos participaban junto a hombres y mujeres de otras confesiones religiosas. Se había abierto así la gran batalla en torno a la vida de los no nacidos. La admisión, no sólo legal sino también social, del aborto ha sido considerada con razón como uno de los fenómenos más graves y destructivos de la conciencia moral de buena parte de la sociedad contemporánea.

El otro hecho significativo que se produjo también por estos años en América fue la radicalización del movimiento feminista y la reivindicación de la ordenación de las mujeres. Este movimiento estaba destinado a intensificarse en años posteriores, en nombre de la total igualdad de derechos entre el hombre y la mujer y de la supuesta discriminación que suponía la exclusión de la mujer del ministerio sacerdotal. Estas pretensiones hicieron mella en la disciplina de Iglesias y Confesiones protestantes y fueron firmemente rechazadas por la Igle-

sia católica. Resulta interesante destacar que la primera toma de posición de la Iglesia se produjo ya en los años finales del pontificado de Pablo VI, que fue cuando aquellas reivindicaciones comenzaron a tener cierta entidad. El 27 de enero de 1977, la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó la «Declaración sobre la admisión de mujeres en el sacerdocio ministerial». El documento excluía de modo absoluto la posibilidad de la ordenación sacerdotal de mujeres.

##### 5. La «Ostpolitik»

La «Ostpolitik» –política para el Este– es el vocablo alemán que se acuñó para designar las relaciones con los países del centro y del este del continente europeo que, de resultas de los acuerdos de Yalta y Postdam entre los Aliados occidentales y la Unión Soviética, habían pasado a quedar en la zona de influencia de esta gran potencia, al final de la Segunda Guerra Mundial. Como es sabido, desde la terminación de la contienda una línea divisoria –el «Telón de acero», que en Berlín, cuando se levantó el muro, recibió el nombre de «Muro de la vergüenza»– separó el «Mundo libre» de aquel otro que fue llamado «mundo socialista». Los Estados europeos pertenecientes a este segundo mundo, aunque externamente conservaban una apariencia de libertad, eran en realidad Estados vasallos del imperio soviético, para los cuales valía la doctrina de la «soberanía limitada», según la expresión usada por Leónidas Brezhnev, el supremo jerarca del URSS. Esa limitación era tan real que siempre que el pueblo de alguno de esos Estados intentó reivindicar una parcela de libertad –la revolución de Hungría, la «primavera de Praga»– los tanques soviéticos aplastaron cualquier veleidad e impusieron sin miramientos el orden y la ortodoxia comunista.

Los católicos de los países del Este –cuyo número podía aproximarse quizá a los ochenta millones– vinieron

a encontrarse, como consecuencia de aquel nefasto reparto de Europa, sujetos a la soberanía de unos gobiernos dictatoriales, radicalmente antirreligiosos, inspirados por la ideología marxista. En esos países, la Iglesia –la llamada «Iglesia del silencio»– se vio privada de libertad y sufrió una constante persecución, que fue violenta al principio y larvada después, bajo la forma de ingerencias administrativas y policiales. Es bueno recordar que, durante el gobierno de Nikita Krushev (1953-1964) –el denunciante de los crímenes de Stalin, que aparentaba un aire bonachón de viejo campesino–, la persecución no amainó y en la Unión Soviética fueron derribadas o cerradas miles de iglesias.

En tiempo de Pablo VI, ningún político o futurólogo habría osado predecir el desmoronamiento del imperio soviético que se produciría a partir del año 1989, ni soñar por tanto en una próxima liberación de los pueblos sometidos a su yugo. Más aún, hubo momentos en que llegó a temerse que la propia Europa occidental, con poderosos partidos comunistas en Francia e Italia, pudiera caer en la órbita política de la Unión Soviética. Tampoco el Vaticano podía sospechar aquel desplome que, visto con la perspectiva de entonces, hubiera parecido una utopía. Ante tal situación, la Santa Sede podía adoptar una de estas dos posturas: la de Pío XII, de absoluto rechazo y total incomunicación con las dictaduras marxistas del Este; otra posible postura era negociar con los gobiernos comunistas en busca de algún grado de entendimiento que permitiera aliviar de algún modo la suerte de las «Iglesias del silencio». Juan XXIII optó por esta segunda actitud, aceptando la exigencia soviética de que el concilio no condenase al comunismo. Los resultados conseguidos fueron –como ya se dijo– la liberación del arzobispo de los «uniatas» ucranianos, Mons. Slipj, y la presencia en el aula del Vaticano II de observadores del Patriarcado de Moscú.

Tal fue el primer paso de la nueva política de la Santa Sede hacia los países del Este europeo, materializado

en la visita hecha a Moscú por el futuro cardenal Willebrands en vísperas del concilio, para invitar oficialmente a la Iglesia ortodoxa rusa. Ese paso no constituyó un hecho aislado: era el comienzo de la «Ostpolitik», que sería proseguida sin interrupción a lo largo del pontificado de Pablo VI y de la que fue protagonista un sacerdote ejemplar y experto diplomático: Mons. Agostino Casaroli, Subsecretario de la Congregación de Asuntos Extraordinarios, nombrado para el cargo por Juan XXIII y confirmado por Pablo VI.

Un primer aspecto de la política de apertura al Este fue el aprovechamiento propagandístico que hicieron de ella los dictadores comunistas, para acudir en audiencia al Vaticano. Ser recibido por el Papa era un hecho bien visible que les atribuía una cierta apariencia de honorabilidad y, por otra parte, les comprometía muy poco, pues fueron muy pobres las ventajas que la Iglesia pudo obtener de estas visitas. Las audiencias se sucedieron a lo largo del pontificado de Pablo VI: en 1967, el Papa recibió al presidente soviético Nicolás Podgorny; en 1973, al presidente Tito de Yugoslavia; en el mismo año 1973, al dictador rumano Ceaucescu; en 1974, al ministro de Asuntos Exteriores de la URSS, Andrei Gromyko; en 1977, al secretario del Partido y hombre fuerte de Hungría, Janos Kadar, y al secretario del Partido Comunista polaco, E. Gierek.

El país donde la política de apertura al Este consiguió resultados más tangibles fue la Yugoslavia de Tito, que tenía una postura internacional propia y estableció relaciones diplomáticas con la Santa Sede en 1966. Un gesto muy significativo de buena voluntad del Vaticano hacia la URSS se produjo en 1971. Muchos Estados –incluido el Estado Vaticano– habían de suscribir la adhesión al Tratado de no proliferación de armas nucleares. Tres eran las capitales donde podía registrarse la adhesión: Washington, Londres y Moscú. La Santa Sede escogió Moscú para formalizar el trámite, un hecho que no dejó de suscitar extrañeza en el resto del mundo.

En 1964, el Vaticano había alcanzado un acuerdo parcial con Hungría para la designación de obispos, que permitió el nombramiento de preladados que tuvieran el visto bueno del gobierno. En 1971 se produjo un hecho especialmente penoso. El 28 de septiembre, en virtud de un acuerdo entre la Santa Sede y las autoridades húngaras, el cardenal Mindszenty, símbolo de la resistencia católica, refugiado desde hacía quince años en la Embajada de Estados Unidos en Budapest, abandonó el país y fue conducido a Viena y seguidamente a Roma. Su llegada coincidió con la apertura del II Sínodo de los Obispos, y Pablo VI presentó al cardenal ante la asamblea como «un testigo glorioso de la unión milenaria de la Iglesia magiar con esta Sede Apostólica». Mons. Mindszenty estableció su residencia en Viena y se dispuso a publicar sus Memorias, un hecho que contradecía los compromisos contraídos por el Vaticano con el gobierno húngaro. En vista de ello, en febrero de 1974, el cardenal fue privado de su Sede primada de Estzergom, que fue declarada vacante, y confiada a Mons. Laszlo Lekai como administrador apostólico. Mindszenty fue así sacrificado a los dictados de la política de acuerdos con el Este. Dos años más tarde, Mons. Lekai fue nombrado arzobispo de Estzergom, un cargo que desempeñó con prudencia y lealtad a la Iglesia.

Las relaciones entre la Santa Sede y Checoslovaquia fueron particularmente difíciles, y la actitud de la mayor parte del episcopado era de sumisión más o menos resignada al Régimen comunista. Una ilustre excepción la constituyó Mons. Tomasek, hombre fiel y fuerte, que fue creado cardenal *in pectore*, nombrado administrador apostólico de Praga en 1977 y arzobispo en 1978. Durante la última época del comunismo, el cardenal Tomasek se convirtió en un simbólico representante de la lucha por la libertad de su pueblo. La Rumania de Ceaucescu mantuvo una actitud de absoluta cerrazón a las demandas de la Iglesia católica. Mons. Poggi, que había sido nombrado «nuncio encargado de misiones especiales»

para los países del Este, no pudo ni siquiera entrevistarse con el obispo de Alba Julia, Mons. Marton, único obispo residencial católico existente en el país.

Mención aparte merece la cuestión de las relaciones entre la Santa Sede y Polonia, debido a los problemas que se suscitaron entre el episcopado polaco y la Secretaría de Estado Vaticana. Durante la Segunda Guerra Mundial y a causa de la dramática situación por que atravesaba el país, Pío XII otorgó amplísimos poderes al cardenal primado Hlond, que fueron prorrogados a su sucesor el cardenal Wyszyński, a la vista del estado de cosas derivado de la implantación del totalitarismo marxista. La Iglesia polaca —que resistió los embates comunistas y los intentos de penetración del movimiento «Pax» de católicos «progresistas», gracias a la heroica fortaleza del primado Wyszyński y al apoyo que el pueblo prestaba a sus pastores— gozaba de una excepcional autonomía en materia de nombramientos episcopales.

Al comenzar la década de los setenta, la Secretaría de Estado estimó que la situación religiosa polaca había mejorado y decidió establecer relaciones directas con el Régimen comunista, siguiendo las orientaciones derivadas de las directrices de la «Ostpolitik». En 1972, el Vaticano retiró su reconocimiento al antiguo gobierno polaco exiliado en Londres y en 1974 reconoció una «Delegación del Gobierno de la República popular de Polonia para los contactos permanentes de trabajo con la Santa Sede», que abrió una oficina en Roma. Mons. Poggi habría de ser, por otra parte, el representante de la Sede Apostólica en el país, con la intención de cercenar así los poderes especiales que ejercía el Primado y que, a juicio de Roma, conferían a la Iglesia de Polonia los rasgos propios de una «Iglesia nacional». Un cierto grado de tirantez se produjo entonces entre el cardenal Villot, Secretario de Estado, que pretendía terminar con lo que consideraba una situación eclesial anómala, y el primado Wyszyński que, consciente de lo que aquel intento significaba —un entendimiento directo entre el

Vaticano y el Régimen polaco—, rechazaba la instalación permanente del nuncio Poggi en Varsovia. El 23 de octubre de 1976, el cardenal Wyszyński, que había cumplido la edad de 75 años, acudió a Roma y presentó la dimisión de su cargo, de acuerdo con lo dispuesto en el *motu proprio Ecclesiam Suam*. Pero la Santa Sede no quiso aprovecharse de esa circunstancia para «liberarse» de él y lo prorrogó como Primado por tres años más. Un año antes de expirar ese plazo, el 16 de octubre de 1978, el cardenal Wojtyła, el hijo espiritual de Wyszyński, se convertía en el Papa Juan Pablo II. El nuevo Pontífice mantuvo en su cargo de secretario de Estado al cardenal Villot, y a su muerte nombró como sucesor suyo al cardenal Casaroli, el artífice de la «Ostpolitik».

Resulta conveniente, para terminar, trazar un rápido balance de las consecuencias que tuvo la «Ostpolitik» vaticana. Ha de reconocerse que sus resultados fueron más bien modestos, pese a los esfuerzos desplegados y las concesiones hechas a las dictaduras comunistas del Este. Pero hay que resaltar también la buena fe de los promotores de la política, que obraron impulsados por el deseo del bien de la Iglesia, en una época en que las circunstancias históricas podían parecer justificar un tal intento. Ante las críticas que se le dirigían, Mons. Casaroli comentaba en 1974, a raíz de la visita de Gromyko al Vaticano: «Si se quiere acudir en ayuda de los prisioneros es preciso tratar con los guardianes de la prisión»; y en enero de 1976, insistía en una conferencia de prensa: «La 'Ostpolitik' se impone por sí misma, si se quiere conservar el contacto con los católicos del Este, sean cuales fueran los riesgos y las dificultades». El cardenal Villot, por su parte, levantó también la voz para afirmar que aquella política constituía una absoluta necesidad: «Mons. Casaroli —declaró— es muy criticado por algunos obispos que desconocen la realidad de la situación de la Iglesia en los países del Este. Yo he dicho a esos obispos: 'Mons. Casaroli quiere simplemente salvar la Iglesia de esos países. No está en busca de un *modus vivendi* sino de

un *modus non moriendi*, es decir, de un modo para no morir'. La «Ostpolitik», cualesquiera que sean los juicios que suscite, fue sin duda un esfuerzo bien intencionado, que un día sería felizmente superado por las nuevas realidades, y hoy día puede contemplarse como un capítulo cerrado de la historia de la Iglesia contemporánea.

#### 6. *Esperanzas y riesgos en la Iglesia de Iberoamérica*

Bajo el nombre de Iberoamérica debe entenderse el vastísimo territorio que se extiende sin solución de continuidad desde la orilla meridional del Río Grande –frontera entre México y Estados Unidos– hasta el extremo sur de la Patagonia, y que comprende también las grandes islas del mar de las Antillas, la Centroamérica insular. Numerosos países de habla española y el mayor de todos –Brasil– de lengua portuguesa, componen un gran conjunto de naciones, que ha recibido también la denominación de Latinoamérica. La religión católica que profesa la inmensa mayoría de esos pueblos constituye el denominador común de todos ellos. Latinoamérica, cuya población aumentó en veinte años –entre 1955 y 1975– de 189 a 303 millones de personas, constituía –y sigue constituyendo hoy– la gran reserva demográfica de la Iglesia.

La fe católica se hallaba hondamente arraigada en aquellos pueblos, muy pluralistas desde el punto de vista étnico y en los que se mezclaban y convivían sin barreras indígenas y blancos, mestizos, negros y amarillos. La piedad popular era a la vez sencilla y rica, aunque no apareciera siempre libre de supersticiones, debidas sobre todo a una deficiente formación doctrinal. Esta falta de formación podía hacerles vulnerables en determinados países a la infiltración de las sectas, casi todas de matriz protestante y provenientes de Norteamérica. Se trata de un fenómeno sobre el que será preciso volver más adelante, pues la acción de las sectas ha persistido, y con re-

doblada violencia, en tiempos posteriores al pontificado de Pablo VI. La falta de doctrina que sufría gran parte del pueblo se debía en buena medida a la escasez de clero nativo, un hecho que preocupó seriamente a la Santa Sede. Con el objeto de contribuir a paliar esa necesidad, y por deseo de Pío XII, se constituyó en 1948 la OCSHA –Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana– que encauzó hacia la América de habla hispana las inquietudes misioneras de muchos sacerdotes seculares españoles. Iniciativas semejantes se dieron en algún otro país. Por otra parte, la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunida en Río de Janeiro en 1955, con el fin de coordinar y hacer más eficaz la acción de las Conferencias episcopales del continente, creó un organismo permanente, el CELAM, –Centro Episcopal Latinoamericano– cuyo Secretariado general estableció su sede en Bogotá, la capital de Colombia.

En torno al año 1960 se inició en Hispanoamérica –y prosiguió en las décadas siguientes– un sensible cambio de mentalidad que obedecía a la presencia de nuevos factores que venían a influir en la realidad política y social, y también en la vida de la Iglesia. Habían entrado en decadencia las viejas oligarquías y los partidos tradicionales, mientras la sociedad experimentaba una rápida transformación, consecuencia del crecimiento demográfico y sobre todo de la emigración masiva del campo a las ciudades. Millones de personas se agolpaban en torno a las grandes urbes creando inmensos cinturones de chabolas, como las famosas «favelas» brasileñas. Entre esas muchedumbres de gentes desarraigadas, la pobreza se convertía en miseria y las desigualdades sociales resultaban más hirientes, al hacerse más próximas y tangibles. También en el campo estaba lejos de mejorar la situación de indígenas y campesinos, víctimas de la explotación de latifundistas, y más todavía de las grandes compañías multinacionales. El fracaso virtual del programa «Alianza para el progreso», lanzado por el presidente Kennedy, contribuyó a difundir un clima de de-

sencanto y hostilidad hacia los Estados Unidos, cuyo prestigio sufría un visible deterioro de resultados del impacto producido en la opinión pública por la Guerra del Vietnam. En esa situación confusa, la admiración hacia el marxismo, como panacea del momento histórico, se difundió por numerosos ambientes, mientras muchos ojos miraban hacia Cuba donde Fidel Castro, el guerrillero de Sierra Madre, entraba en La Habana con el rosario colgado del cuello el 1 de enero de 1959 y sentaba las bases del primer Régimen comunista en el continente americano.

Convertir los Andes en una nueva Sierra Maestra fue el designio concebido por los partidarios de la violencia, con el fin de remediar los problemas de Hispanoamérica. La muerte en las serranías de Bolivia de Ernesto Ché Guevara, el mítico guerrillero, fue una prueba más del plan forjado en Cuba e inspirado y sufragado por la Unión Soviética, para llevar la lucha revolucionaria al corazón de Hispanoamérica. La violencia como método para terminar con el sistema capitalista prendió también entre algunos miembros del clero, entre los que estuvo el famoso sacerdote colombiano Camilo Torres Restrepo, formado en Europa –en la Universidad Católica de Lovaina–, y muerto en combate por el ejército colombiano, en febrero de 1969. Algunos sacerdotes venidos de España tomaron igualmente el camino de la lucha armada y se incorporaron a la guerrilla.

En este clima de incertidumbre, que coincidió con el final del Vaticano II, se difundió entre buena parte de la Jerarquía latinoamericana –y más aún del clero secular y regular– la convicción de que era preciso reaccionar decididamente frente a la situación social de desigualdad e injusticia. La publicación por Pablo VI de la encíclica *Populorum Progressio* (26.III.67) contribuyó a alentar esas inquietudes; pero a juicio de muchos, la encíclica se quedaba corta por lo que se refería a las necesidades específicas de los pueblos del continente americano. La palabra «liberación» comenzaba a sonar, y un mes antes

de la reunión de la Conferencia de Medellín, el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez en una conferencia titulada «Hacia una Teología de la liberación» realizaba una exposición programática de los rasgos fundamentales de esa Teología. Al mismo tiempo, se abría camino en algunos medios eclesiásticos la idea de que el socialismo constituía el medio más adecuado para la implantación de la justicia. Éste era el ambiente en que se reunió en Medellín la II Conferencia del Episcopado latinoamericano para tratar el tema de «La Iglesia en la actual transformación de la América Latina, a la luz del Concilio Vaticano II».

La Conferencia fue abierta por el Papa Pablo VI, que había acudido a Bogotá con motivo de la celebración del XXXIX Congreso Eucarístico Internacional. La apertura de la Conferencia tuvo lugar el 24 de agosto de 1968, y seguidamente trasladó sus sesiones a Medellín. El Papa en su discurso inaugural hizo una apasionada defensa de la «opción preferencial» por los pobres; pero rechazó a la vez sin paliativos el recurso a los medios violentos: «Ni el odio ni la violencia –dijo– son la fuerza de nuestra caridad. Entre los diversos caminos que conducen a una justa regeneración social, no podemos escoger ni el marxismo ateo, ni la rebelión sistemática, ni, mucho menos, el del derramamiento de sangre». A lo largo de la Conferencia, en el seno de algunas comisiones, se pusieron de manifiesto actitudes muy radicalizadas. Uno de los asistentes –el entonces perito y luego obispo brasileño Alfonso Felipe Gregory– con el fin de que los obispos no atendieran sólo a las formas más patentes de violencia, acuñó la expresión «violencia institucionalizada», para definir aquella que se derivaba no tanto de acciones concretas como de situaciones permanentes de injusticia, que eran las que prevalecían en muchos países de Latinoamérica. El mismo testigo recordaba años más tarde alguna de las innovaciones que, a su juicio, distinguían Medellín del Concilio Vaticano II. «Para el Vaticano II –decía–, Pueblo de Dios es toda la

humanidad. Medellín se encuentra ante una población latinoamericana, constituida prevalentemente por hombres empobrecidos. Éstos –y no los opresores– son el Pueblo de Dios». Posturas doctrinales de este tono explican el hecho de que el representante de la Sede Apostólica en la Conferencia, cardenal Samoré, resolviera al cabo de algunas jornadas retirarse de la Conferencia, una decisión que sólo revocó ante los insistentes ruegos de algunos prelados, alarmados por las gravísimas consecuencias que ese abandono provocaría. Otro hecho que se produjo en la asamblea –una Eucaristía concelebrada en la que comulgaron los observadores protestantes evangélicos– fue expresamente desaprobado por la Santa Sede. Los resultados doctrinales de la Conferencia pueden resumirse así: fuerte insistencia en la preocupación por la justicia, reevaluación del sentido cristiano de la pobreza, reconocimiento del valor de la política como servicio y actitud de firmeza ante los abusos de poder.

Durante los años transcurridos entre la Conferencia de Medellín y la de Puebla –1968-1979– tomaron cuerpo algunas realidades que pueden considerarse relacionadas con el que se llamó «espíritu de Medellín» y que conviene considerar por separado, porque representan aspectos importantes de la problemática de la Iglesia iberoamericana en este período: se trata de las llamadas «comunidades de base», el movimiento «Cristianos para el socialismo» y la «Teología de la liberación».

Las «comunidades de base» surgieron en Brasil, en la década de los cincuenta, como remedio pastoral para las necesidades de los católicos, en lugares y barriadas con habitantes de escasos recursos y donde faltaba el sacerdote. Como responsable de la comunidad se hallaba de ordinario un seglar, con funciones de «animador espiritual o celebrante de la palabra. En Brasil, hacia el año 1975 parece que existían alrededor de 40.000 de estas «comunidades», que se ocupaban de la atención espiritual y también de las necesidades materiales de sus miembros. Pablo VI, en la exhortación *Evangelii nuntian-*

*di* (18.XII.75) –que desarrolló el Sínodo de los obispos de 1974– declaraba que las «comunidades de base» podrían constituir verdaderos focos de evangelización y vida cristiana, siempre que no adoptaran una actitud antiinstitucional y se mantuvieran vinculadas a la Jerarquía eclesiástica. Esta advertencia respondía a un peligro real que les amenazaba, y que de hecho se dio. Muchas comunidades, con el beneplácito incluso de algunos obispos, sufrieron la influencia de las doctrinas de Paulo Freire, un laboralista brasileño liberacionista, experto en alfabetización de adultos y autor de un conocido libro, *La pedagogía de los oprimidos*. La labor pedagógica de Freire abrió el cauce a la infiltración marxista en aquellas comunidades, obra sobre todo de activistas ligados al movimiento de «Cristianos para el socialismo», que trataron de convertir aquellas comunidades en la encarnación de una «Iglesia popular», enfrentada a la «Iglesia institucional».

El movimiento «Cristianos para el socialismo», en cuanto intento de conjugar fe cristiana e ideología marxista, no consistía en sí mismo una novedad: tenía viejos precedentes en otros países, como la Italia de la posguerra, donde también aparecieron los llamados «católico-comunistas». El movimiento se gestó en Chile y fue constituido formalmente poco tiempo después de haber llegado a la Presidencia del país el marxista Salvador Allende. A mediados de abril de 1971, un grupo de ochenta sacerdotes hizo pública una declaración defendiendo la implantación del socialismo en Chile. Seis días después, el 22 de abril, los obispos chilenos declararon por su parte que ellos no eran competentes en materia político-religiosa y rehusaron tomar partido por el socialismo. Un año más tarde (38.IV.72), la convención «Cristianos para el socialismo», reunida en Santiago de Chile, se pronunció sin reservas en favor del marxismo y del proyecto político marxista. En años sucesivos, los «cristianos para el socialismo» celebraron congresos en diversos lugares de Europa y América, donde contaron

con significativas adhesiones. La misma España, en el período final del Régimen de Franco y cuando una parte del clero se hallaba fuertemente politizada, fue sede de alguna de esas reuniones, como el encuentro de Ávila de 1973.

Los «Cristianos para el socialismo» rechazaban la Doctrina social cristiana y se presentaban como un movimiento dirigido a sostener a la clase trabajadora y su lucha de liberación por el socialismo. El movimiento hacía suyo el análisis marxista y tenía como objetivo inmediato la conquista del poder por el proletariado. El documento-programa, elaborado en la reunión de Ávila y publicado parcialmente por Ricardo de la Cierva, contiene textos muy explícitos: «Cada día somos más –se dice en el documento– los cristianos que adoptamos una clara opción socialista y que lo hacemos, no precisamente adoptando posiciones de mera colaboración o como compañeros de viaje, sino como simples y verdaderos militantes de las organizaciones de clase marxistas». Esos cristianos reclamaban una presencia abierta y reconocida en la Iglesia: «Los cristianos que estamos comprometidos en una lucha marxista-revolucionaria reclamamos nuestra carta de ciudadanía en el seno de la Iglesia y no aceptamos posiciones marginales que nos obligan a actuar en la clandestinidad dentro de la propia Iglesia».

Un tercer fenómeno que se integra en la problemática propia de la Iglesia latinoamericana en tiempo de Pablo VI fue la aparición de la llamada «Teología de la liberación». Se trata de un fenómeno que no debe confundirse con los otros dos a que acaba de hacerse referencia, pero es evidente que respondía a una misma circunstancia histórico-social y guarda con ellos estrecha relación. La «Teología de la liberación» logró su plena concreción doctrinal y alcanzó su mayor influencia en los años que siguieron al Congreso de Medellín.

«Liberación», en el sentido en que aquí se emplea, significa la aspiración a una sociedad justa y digna del

hombre y al esfuerzo necesario para que, superando los obstáculos que se interpongan, conseguir este ideal. La expresión «Teología de la liberación» está tomada de un libro de Gustavo Gutiérrez publicado en Lima en 1970, que llevaba el título de «Teología de la liberación. Perspectivas». El punto de partida del autor era la inseparabilidad entre liberación teológica y liberación política, puesto que el cristianismo –según él– tan sólo se vive experimentalmente a través del efectivo compromiso con los procesos políticos de liberación.

Si hubiera que buscar precedentes ideológicos en Europa de la Teología de la liberación podría evocarse la obra del dominico francés Marie-Dominique Chénu, para quien la Teología debe ser solidaria del propio tiempo e interesarse por las realidades socio-políticas, siendo misión irrenunciable del teólogo escrutar «los signos de los tiempos». La Teología política del alemán Juan B. Metz puede también considerarse como un antecedente del movimiento de la Teología liberacionista en Iberoamérica. Para Metz, la Teología tiene una irrenunciable dimensión social y política y ha de mover a la acción. La reflexión teológica debe, por tanto, enjuiciar críticamente los proyectos humanos y tomar posición frente a ellos.

En la perspectiva latinoamericana, la doctrina liberacionista supone una aproximación a la Teología desde el punto de vista de los pobres y de los que sufren, y la condena de sus padecimientos como opuestos al Reino de Dios anunciado por Cristo. La consecuencia de ese planteamiento sería una llamada a luchar en favor de audaces y profundos cambios en las estructuras sociales y políticas de pecado, que perpetúan aquellos sufrimientos. La Teología de la liberación presuponía, en fin, una circunstancia histórica concreta, la situación política y económica de la América Latina; pero intelectualmente entroncaba con el pensamiento marxista, del que recibe el principio de la primacía de la praxis y la consideración

de la política como la dimensión radical del individuo y de la historia.

En 1974, la Comisión teológica internacional trató por primera vez el tema de la Teología de la liberación. En 1977 publicó una declaración sobre «Promoción humana y salvación cristiana», en el que expresaba su simpatía por la preocupación de esa Teología en favor de los pobres y marginados; pero formuló a la vez serias reservas sobre la necesidad de aceptar la lucha por la justicia como parte esencial de la respuesta humana a la gracia en el mundo contemporáneo. En la preparación de la Conferencia de Puebla, que había de reunirse en 1979, se hizo un esfuerzo por discernir entre los elementos válidos y los rechazables de la Teología de la liberación. Entre los primeros se contarían el valor de la pobreza evangélica, la reivindicación de la justicia, el acento puesto en la dimensión social del pecado y de la conversión; inaceptable sería, en cambio, la identificación entre evangelización y liberación económico-política, la apología de la lucha de clases o la aceptación del análisis marxista, puerta abierta a la recepción de la ideología.

Los problemas de la Iglesia en Iberoamérica, y en especial el de la Teología de la liberación, no se agotaron en el pontificado de Pablo VI. Una serie de autores siguieron en distintos campos y en diversas naciones americanas la orientación doctrinal liberacionista. Entre los más conocidos pueden recordarse a los jesuitas padres Sobrino y Ellacuría, al franciscano Leonardo Boff, al historiador argentino Enrique Dussel... El tema de la liberación continuó, pues, vivo y siguió siendo actual en la época de Juan Pablo II.

### 7. *La Iglesia en África durante la época de la descolonización*

La situación del continente africano durante el pontificado de Pablo VI estuvo dominada por un fenómeno

histórico de primera magnitud: la descolonización. La década de los sesenta constituye el marco cronológico de un proceso de amplitud prácticamente general, en virtud del cual desaparecieron los grandes imperios coloniales, constituidos sobre todo en el siglo XIX, y las potencias colonizadoras dieron por terminada su dominación, dejando a los nativos como árbitros de sus propios destinos. Este gran acontecimiento no pudo menos de afectar a la Iglesia católica, que venía realizando desde hacía un siglo una intensa actividad evangelizadora, en la que había brillado, a menudo con heroísmo, la abnegada dedicación de miles de misioneros, provenientes en su mayor parte de Europa. Cuando sobrevino la descolonización, la Iglesia africana era relativamente joven, aunque, gracias a los esfuerzos desplegados desde tiempos de Pío XI en favor de la promoción del clero indígena, contaba ya con una cifra considerable de sacerdotes: 16.541 era el número total de presbíteros –seculares y regulares–, al finalizar la sexta década del siglo, en el año 1969.

La situación de la Iglesia durante este período estuvo lógicamente condicionada por la forma en que se produjo el proceso descolonizador. Hubo países donde la transición se realizó de manera pacífica y ordenada, gracias a que existieron políticos nativos con mentalidad de estadista que supieron dirigir eficazmente el cambio. Tal fue el caso, por ejemplo, de Jomo Kenyatta en Kenia o de Julio Nyerere en Tanzania, por lo que hace a las nuevas naciones que habían sido antes colonias inglesas; o de Leopoldo Senghor en el Senegal y Henry Houphouët-Boigny en Costa de Marfil, en países pertenecientes al área territorial francófona. Otros nuevos países –Angola, Mozambique, Ghana...– cayeron en manos de gobiernos de corte marxista, y recibieron orientación política y ayuda económica de la Unión Soviética y sus satélites o de la China popular. Hubo, en fin, naciones descolonizadas con una vida política convulsa, frecuen-

tes golpes militares y luchas intestinas, a menudo de raíz tribal.

Esta variedad de condiciones políticas y sociales influyó en la situación de la Iglesia católica en cada país. Más todavía hubo de sufrir a consecuencia de las guerras civiles que se produjeron en algunos de esos territorios. Tal fue el caso de Biafra, una región de Nigeria con alto porcentaje de católicos, que en 1967 se proclamó independiente y sostuvo una guerra civil durante tres años, hasta que fue vencida en 1970. Sin embargo, en términos generales, cabe decir que la Iglesia pudo continuar su vida, aunque en ciertos países hubo de superar arduas dificultades. En 1969, Pablo VI viajó a Uganda, donde canonizó a San Carlos Lwanga y veintiún compañeros —los «Mártires de Uganda»—, que dieron su vida durante la persecución religiosa registrada en el país entre los años 1885 y 1887. Era la primera vez en la historia que un Pontífice romano pisaba tierra africana. La vida de la Iglesia en África ha conocido un pujante desarrollo en tiempos de Juan Pablo II, como habrá ocasión de recordar más adelante.

#### 8. *La Iglesia en Asia: el Vietnam y la China popular*

La Iglesia tiene una formidable cabeza de puente en el Extremo Oriente: las Islas Filipinas, con un pueblo mayoritariamente católico de decenas de millones de fieles, que expande su radio de influencia sobre todo el sureste asiático. Hasta ese lejano país llegó Pablo VI a finales de 1970 (26.XI-4.XII), en el último de sus viajes fuera de Italia, en el que recorrió también otros países, entre ellos Australia e Indonesia. Había otros dos con importantes minorías católicas que el Papa no visitó: uno de ellos era el Vietnam, sumido desde hacía tiempo en una cruenta guerra civil, con notable intervención extranjera; el otro, la China popular, donde la Iglesia y

los católicos vivían desde hacía muchos años en un estado de crónica persecución.

La Iglesia católica tenía antiguas raíces en la península de Indochina, que se remontaban al siglo XVI. Al comienzo de la presente centuria, el número de fieles se acercaba al millón, la mayor parte de ellos en la mitad norte del país. Estas tierras sufrieron a lo largo de este siglo una durísima prueba iniciada en 1941 con la invasión japonesa y prolongada durante más de tres decenios. Desde 1946 a 1954 duró la guerra de Indochina, y la península se dividió en dos estados: el Vietnam del norte, comunista, hábilmente dirigido por Ho-Chi-Min y apoyado por el Unión Soviética y desde 1949 por la China popular; y el Vietnam del sur, sostenido por las democracias occidentales. La victoria de los comunistas en el norte había provocado el éxodo masivo de 650.000 católicos, que se refugiaron en el sur. En 1954, el ejército francés capituló en Dien Bien Phu ante los comunistas, que pronto se convirtieron en una amenaza para el estado democrático del sur, debilitado por las rivalidades religiosas y políticas. La intervención militar estadounidense internacionalizó la guerra, que llegó a convertirse en un gran conflicto bélico, con amplias repercusiones en la opinión pública mundial. Ésta era la situación en la antigua Indochina cuando Pablo VI viajó a Extremo Oriente y no pudo visitar a los dos millones y medio de católicos existentes entonces en la región. La guerra del Vietnam se prolongó hasta 1974 y terminó con la rendición del sur (30.IV.1974) y la reunificación del país bajo un régimen comunista, la República socialista del Vietnam.

La China comunista constituía el otro gran problema que tenía ante sí la Iglesia católica en el Extremo Oriente. En 1949, cuando los comunistas se hicieron con el poder en toda la China continental, los católicos chinos eran alrededor de tres millones y medio, una cifra que representaba el 0,7 % de la población del país. La mayor parte de los católicos se hallaban concentrados en la región de Pekín y las provincias costeras del norte de

Shanghai. 5.500 sacerdotes, 2.500 de ellos nativos chinos y los otros 3.000 misioneros extranjeros, ejercían su ministerio en la Iglesia de China.

Cuando el 1 de octubre de 1949 fue proclamada por Mao Tse-Tung la República popular china, el Vaticano no la reconoció y el internuncio Mons. Riberi permaneció todavía dos años en Nanking, en una situación diplomática incierta, hasta su expulsión del país en septiembre de 1951. Un año más tarde, la internunciatura apostólica fue trasladada a Taipeh, y la Santa Sede reconoció oficialmente a la China nacionalista, asentada en la isla de Formosa. La China popular, en esos mismos años, procedió al encarcelamiento o la expulsión de la totalidad de misioneros o religiosas de nacionalidad extranjera y todas las instituciones de la Iglesia –universidades, escuelas, dispensarios, etc.– fueron nacionalizadas.

El enfrentamiento entre la China popular y la Iglesia tenía como última causa el ateísmo consubstancial con la ideología marxista. Pero junto a esa causa, que constituía un denominador común en todos los países comunistas, el problema en China tenía ciertos rasgos peculiares. En efecto, según la concepción tradicional de la cultura china, la enseñanza y la religión estaban unidas de un modo indisoluble, y la Iglesia católica se hallaría vinculada a un poder extranjero y occidental, la Santa Sede. Frente a este hecho, se formuló la doctrina de «las tres autonomías», expuesta en 1950 por el primer ministro Chu En-lai en los siguientes términos: «la Iglesia debe hacerse completamente china en su gobierno, en su mantenimiento y en su predicación». «Las tres autonomías» eran, por tanto, autonomía administrativa: la dirección de la Iglesia debería ser ejercida sólo por chinos; autonomía financiera: los chinos habrían de hacerse cargo íntegramente de las necesidades materiales de la Iglesia, sin ninguna ayuda del exterior; y, finalmente, autonomía apostólica: solamente los chinos podrían realizar la tarea de evangelización.

La doctrina de las tres autonomías fue rechazada por la Santa Sede, pero un cierto número de obispos y sacerdotes la aceptaron: así nació una Iglesia nacional cismática, con su propio clero y unos seguidores que –como en otros países comunistas– fueron llamados «católicos patriotas». Esta situación, que cristalizó ya en tiempo de Pío XII, se mantuvo inalterada durante el pontificado de Juan XXIII. Ningún obispo residencial de la China popular pudo asistir al Concilio Vaticano II, y el mismo estado de cosas subsistía cuando Pablo VI viajó a Extremo Oriente en 1970. El Papa se detuvo tres horas en Hong Kong, y el gobierno de Pekín, en un gesto de tímido apaciguamiento, dio el visto bueno a la escala en la entonces colonia británica, bajo la condición –que fue cumplida– de que a saludar al Pontífice acudieran tan sólo el obispo diocesano y el de Macao, con exclusión de cualquier prelado de la China nacionalista de Formosa. Pablo VI, en la homilía pronunciada en Hong Kong, se abstuvo de cualquier declaración política y se limitó a dirigir un mensaje de amor a todo el pueblo chino. «Por primera vez –dijo– llega el humilde apóstol de Cristo a esta tierra del Extremo Oriente, para decir una única palabra: amor». Sin embargo, pese a esos gestos de buena voluntad, la situación no se modificó de modo sustancial. Las relaciones diplomáticas siguieron interrumpidas, y tan sólo hacia el final del pontificado de Pablo VI pudo advertirse algún síntoma de alivio de la tensión existente entre el Vaticano y la China popular.

### 9. *La vida católica en Italia durante el pontificado de Pablo VI*

En la exposición de los problemas de las Iglesias particulares que revistieron especial trascendencia durante el pontificado de Pablo VI quedan por tratar los problemas de la Iglesia de Italia. Si éstos han quedado para el final no es por ser de menor importancia, sino por la

misma proximidad de Italia a la Santa Sede y por la especial atención que hubo de prestarles el Papa Montini, italiano de corazón y obispo de Roma.

Un primer hecho que merece destacarse es la amplia renovación de la Conferencia Episcopal italiana llevada a cabo durante el pontificado de Pablo VI. El 55 % de los obispos que regían diócesis italianas al final del pontificado habían sido nombrados por él, quien trató además con particular cuidado de designar para las principales sedes del país a prelados identificados con su pensamiento y capaces, por tanto, de llevar a cabo, de acuerdo con sus directrices, la aplicación del Concilio Vaticano II. Tal fue el caso de Mons. Colombo, sucesor del arzobispo Juan Bautista Montini en la diócesis de Milán, de Mons. Pellegrino, nombrado arzobispo de Turín, y de Mons. Ursi, que fue designado para la sede de Nápoles. Los casos de «contestación», aunque menos frecuentes que en otros países, tampoco faltaron en Italia; el más conocido –junto a algunas secularizaciones ruidosas– fue el del «Isolotto», una «parroquia popular» de Florencia, que se enfrentó a la autoridad del arzobispo, el cardenal Florit.

La vida política en Italia durante la época de Pablo VI giró en torno a la «Democracia Cristiana», que figuró como fuerza principal en todos los gobiernos, aliada con otros partidos menores y constituyendo con ellos el «Pentapartito». El apoyo vaticano a la «Democracia Cristiana» fue siempre claro y estuvo especialmente impulsado por Mons. Benelli, durante los años en que gozó de decisiva influencia en la Secretaría de Estado. Uno de los episodios más penosos para la vida católica en Italia y que dañó también al prestigio de la Santa Sede, fue el «referéndum» sobre el divorcio, una cuestión sobre la que vale la pena detenerse brevemente.

El divorcio había sido introducido en el ordenamiento jurídico italiano por la ley Fortuna-Baslini, aprobada por el Parlamento a finales del año 1970. Un gran número de católicos –entre ellos varios dirigentes políticos

de la «Democracia Cristiana»– recurrieron, alentados por Mons. Benelli, a presentar una propuesta, avalada por 1.400.000 firmas, solicitando un «referéndum» abrogatorio de la ley que había introducido el divorcio. En la campaña que precedió a la consulta, la postura de los divorcistas fue sumamente hábil: el divorcio fue presentado como un «piccolo divorzio» –pequeño divorcio– destinado a dar una salida a los «casi pietosi» –situaciones de hecho penosas e irreversibles–, que según ellos abundaban en el país. Los divorcistas consiguieron además la colaboración de un número considerable de sacerdotes –más de 1.500–, que se manifestaron abiertamente en favor del divorcio, suscribiendo manifiestos, haciendo declaraciones o participando personalmente en «míti-nes» y asambleas. El resultado del «referéndum», celebrado en los días 13 y 14 de mayo de 1974 fue la victoria del «no» a la abrogación del divorcio por el 59,1 % de los votos. El resultado produjo el lógico disgusto a Pablo VI, que se expresó en estos términos ante los obispos italianos reunidos en la Capilla Sixtina, el 8 de junio del mismo año: «Este resultado –dijo– nos ha brindado la dolorosa ocasión de constatar en qué gran medida los ciudadanos de este país, siempre amadísimo, no han sido solidarios de una consulta relacionada con la indisolubilidad del matrimonio, que hubiera debido encontrarles, en virtud de indiscutibles razones civiles y religiosas, más conscientes y conformes».

#### 10. *El final del Pontificado*

El Año Santo de 1975, durante el cual llegaron a Roma millones de peregrinos, fue el último acontecimiento eclesial de gran envergadura del pontificado de Pablo VI. En estos años finales, es interesante registrar la aparición de los primeros síntomas de nuevos problemas que se manifestarán con toda su gravedad en tiempo de Juan Pablo II. Se trata de la homosexuali-

dad, la ordenación sacerdotal de mujeres y la defensa de la vida.

Un doloroso y trágico suceso ensombreció los últimos meses de la vida de Pablo VI: el secuestro y asesinato de Aldo Moro. El ilustre político italiano –tan ligado afectivamente al Papa desde los tiempos lejanos en que Mons. Montini era el joven consiliario de los universitarios romanos de la FUCI– fue secuestrado por las «Brigadas rojas» el 16 de marzo de 1978. Con el paso del tiempo se difundió el temor de que la vida de Moro corriera peligro. Cuando los terroristas anunciaron que su «tribunal del pueblo» había condenado a muerte al político democristiano, Pablo VI, el 22 de abril, dirigió una conmovedora carta a los secuestradores, en la que podía leerse el siguiente párrafo: «Es en ese supremo nombre de Cristo en el que me dirijo a vosotros, que ciertamente no lo ignoráis; a vosotros, desconocidos e implacables adversarios de este hombre digno e inocente, y os pido de rodillas: liberad al diputado Aldo Moro, sencillamente, sin condiciones...». Los terroristas hicieron oídos sordos al llamamiento del Papa y asesinaron al político secuestrado. El 13 de mayo, Pablo VI presidió los funerales por Aldo Moro, en la basílica de San Juan de Letrán.

El 2 de agosto siguiente, el Pontífice tuvo su última audiencia general en Castelgandolfo, y al día siguiente recibió en su última audiencia privada a Sandro Pertini, Presidente de la República italiana. El 5, un comunicado de la Sala de prensa de la Santa Sede anunció un agravamiento en el estado de salud del Papa. El 6 de agosto, festividad de la Transfiguración del Señor, a las 21.40 horas, Pablo VI entregó su alma a Dios. Los funerales se celebraron el siguiente día 12 en la Plaza de San Pedro.

## SEGUNDA PARTE

### LA IGLESIA EN TIEMPOS DE JUAN PABLO II

## JUAN PABLO I, EL PAPA DE LOS 33 DÍAS

1. *El cónclave de un solo día*

El 26 de agosto de 1978, veinte días después del fallecimiento de Pablo VI, se reunió el cónclave para proceder a la elección del sucesor. El acuerdo tardó poco en alcanzarse, porque existía una amplia coincidencia entre los cardenales acerca de los rasgos que habían de definir el perfil del nuevo Pontífice: tendría que ser italiano y conjugar la firmeza de la doctrina con un estilo marcadamente pastoral. El cardenal patriarca de Venecia reunía, a juicio de la mayoría de los electores, esas cualidades. De ahí la breve duración del cónclave: el mismo día 26, a primeras horas de la noche, el cardenal Albino Luciani fue elegido Papa. Si hay que dar crédito a G. Andreotti, habitualmente bien informado en estas materias, la elección se produjo en la cuarta votación, en la que el cardenal Luciani obtuvo 98 votos entre 111 electores. Por primera vez en la historia, el nuevo Papa eligió para sí un nombre doble, el de Juan Pablo I. Juan –así lo declaró– en memoria de Juan XXIII, que le había consagrado personalmente obispo el 27 de diciembre de 1958; y Pablo, porque era el nombre de su predecesor Pablo VI, que le había designado patriarca de Venecia el 15 de diciembre de 1969 y le creó cardenal el 5 de marzo de 1973.

Albino Luciani había nacido el 17 de agosto de 1912 en Canale d'Agordo, un pequeño pueblo de la provincia de Belluno, en el seno de una familia de modesta condición social y acababa, por tanto, de cumplir 66 años

cuando fue elegido sucesor de Pablo VI. Su personalidad era atrayente: un hombre amable, alegre, con una sonrisa permanente que contrastaba con el adusto semblante del Papa Montini en los últimos años de su vida. En Vittorio Veneto, donde fue obispo, y en la sede patriarcal de Venecia, Mons. Luciani había dado prueba de un ardiente celo pastoral y de una notable capacidad de comunicación, que le acercaba físicamente a toda clase de personas. Ese carácter abierto y bondadoso no iba en detrimento de la fortaleza en lo tocante a sus deberes pastorales y al bien de la Iglesia. Por eso procedió con rigor con los sacerdotes de su diócesis que apoyaron públicamente el divorcio en el «referéndum» de 1974, y se opuso firmemente, de palabra y por escrito, a los teólogos que se enfrentaban al magisterio de la Iglesia y a las tesis promarxistas de ciertas teologías de la liberación. Una faceta más de sus obras literarias más conocidas fueron las cartas dirigidas a figuras insignes del pasado, e incluso a personajes imaginarios, que se publicaron en un libro titulado *Ilustrísimos Señores*.

## 2. *Unos primeros actos de gobierno pastoral*

Juan Pablo I fue el primer Papa moderno no coronado, interrumpiendo así una tradición de muchos siglos. Pablo VI, al iniciar el pontificado había ceñido la tiara, aunque luego renunciara a ella. Albino Luciani, en idéntica circunstancia, se limitó a recibir el *pallium*. Entre las delegaciones de otras Iglesias cristianas que habían acudido a Roma para asistir el 3 de septiembre a la entronización del Pontífice, se encontraba una representación muy considerable de la Iglesia rusa, a cuyo frente se hallaba una de sus personalidades más relevantes, el metropolitano Nikodim de Leningrado. Nikodim era un fervoroso propulsor del ecumenismo en el seno de la Ortodoxia y daba pruebas de sentir una simpatía cada vez mayor hacia la Iglesia católica. En el curso de la

audiencia, el metropolitano expresó deseos de hablar a solas con el Papa y, durante la entrevista, se desplomó y falleció en sus brazos, víctima de un súbito ataque al corazón. Juan Pablo I no pudo hacer otra cosa que darle la absolución *in articulo mortis*. La muerte del metropolitano Nikodim y las circunstancias que la rodearon produjeron una gran sensación en el mundo entero.

Durante las semanas que siguieron a la entronización, el Papa Luciani desarrolló una intensa actividad. Su atractivo personal y el estilo simple y profundo a la vez de su discurso, hizo que las audiencias públicas congregasen auditorios cada vez más numerosos. El Pontífice se expresaba familiarmente pero con gran claridad y no dejaba lugar a dudas cuando, ejerciendo su función de magisterio, trataba cuestiones doctrinales de actualidad. En la audiencia del 20 de septiembre llamaron la atención sus palabras, en las que se pronunció de modo inequívoco sobre las equivocadas doctrinas liberacionistas, que por aquel entonces constituían un serio problema en varios países de Latinoamérica. «Es falso afirmar –dijo– que la liberación económica y social coincida con la salvación de Jesucristo; que el Reino de Dios se identifique con el Reino de hombre, que *Ubi Lenin ibi Jerusalem*» –donde está Lenin allí está Jerusalén.

## 3. *La inesperada muerte de Juan Pablo I*

En la mañana del 29 de septiembre, una increíble noticia sorprendió al mundo: Juan Pablo I había muerto. Al clarear el día, su secretario particular le encontró sin vida en el lecho. El fallecimiento se había producido algunas horas antes, de resultas de una crisis cardíaca. El Pontífice no ocultaba que su salud era frágil, y así lo había manifestado hacía poco. En un discurso pronunciado algunos días antes, dirigiéndose a los enfermos les dijo: «el Papa que os habla ha estado ocho veces en el hospital y ha sufrido cuatro operaciones». Juan Pablo I,

según varios testimonios, presentía que su pontificado sería breve. Así se lo manifestó al cardenal de Manila, Jaime Sin, que durante el cónclave le había dicho: «Estoy seguro de que Vd. será el nuevo Papa». Tras la elección, Juan Pablo I respondió al cardenal filipino: «Ha sido Vd. profeta, pero mi pontificado será breve». Y al cardenal Villot, secretario de Estado, que le aconsejaba que no se agotara trabajando y tuviera más cuidado de su salud, le dio esta respuesta: «Cuando un Papa muere se pone otro».

Un pontificado de 33 días, ¿qué pudo representar y qué razón tener en la vida bimilenaria de la Iglesia católica? Gracias al paso de los años existe ya la suficiente perspectiva para intentar dar una respuesta a esta pregunta y entrever la razón que en el orden de la Providencia pudo tener el pontificado de Juan Pablo I. A pesar de su brevedad, significó un cambio de clima y de coyuntura histórica, sirvió de puente tendido entre dos épocas, entre el ayer y el mañana de la Iglesia. En cuanto puede alcanzar la mente humana, es lícito afirmar que el pontificado de los 33 días no constituyó un episodio fugaz e intrascendente. Juan Pablo I cumplió una misión, singular tal vez, pero importante: abrió las puertas del futuro y fue el precursor de Juan Pablo II.

## VIII

### LA ELECCIÓN DE JUAN PABLO II

#### 1. *Un cónclave imprevisible*

Cuando al atardecer del sábado, 14 de octubre de 1978, en la Capilla Sixtina del Vaticano, se reunía por segunda vez en el plazo de cincuenta días el cónclave para la elección de un nuevo Papa, el desenlace que iba a tener la asamblea aparecía más bien incierto. No destacaba entre los cardenales italianos, que eran aquellos que atraían la atención de los observadores, ningún candidato capaz de reunir en torno a sí la suficiente mayoría de votos para ser elegido. Iniciados los trabajos y tras varios escrutinios, dos cardenales Siri, de Génova, y Benelli, de Florencia, seguían prácticamente empatados y las tradicionales «fumate» continuaban saliendo de color negro. «La elección –confiaba más tarde el cardenal Camarleno Villot al periodista A. Wenger– no ha carecido de dificultades. El domingo por la noche el cónclave se hallaba en un callejón sin salida». Fue entonces cuando, ante la imposibilidad de que resultara elegido un italiano, comenzó a propagarse entre los electores la posibilidad de optar por un extranjero. Los dos escrutinios fallidos de la mañana del lunes 16 vinieron a confirmar la idea de que el Papa posible habría de ser un no italiano.

«El gran Elector, Dios –comentaría el cardenal F. König de Viena– nos trajo al Papa Wojtyla de Polonia». Ser extranjero y proceder de la Europa del Este, dominada por el comunismo soviético, y tener tan sólo 58 años parecían otros tantos obstáculos que se oponían a la elección del arzobispo de Cracovia. Pero esas mismas «difi-

cultades», en el plazo de unas horas, se trocaron en «ventajas» a los ojos de los electores: un Papa polaco encarnaba la fortaleza heroica de una Iglesia y de un pueblo, que habían permanecido fieles a la fe, bajo el yugo de un poder político hostil, cuando no persecutorio. Un Papa de la Europa del Este constituía también una muestra luminosa de la catolicidad de la Iglesia. Un Papa joven –después de Juan XXIII y Pablo VI, que llegaron los dos a octogenarios– estaría en condiciones de llevar a la práctica el denso legado del Concilio Vaticano II y preparar a la Iglesia para hacer frente a los desafíos del tercer milenio. Poco después de las cinco comenzó la octava votación y el cardenal Wojtyła recibió 94 sufragios, de un total de 111 emitidos. El elegido aceptó y en homenaje a su predecesor tomó el nombre de Juan Pablo II. Era el primer Papa no italiano desde hacía 455 años, el primer Papa eslavo de la historia, y el más joven, desde la elección de Pío IX hacía 132 años.

## 2. *La gran sorpresa*

La feliz noticia anunciada por la «fumata blanca» hizo que una inmensa muchedumbre se agolpara en la Plaza de San Pedro, cuando el crepúsculo romano había ya cedido el lugar a la oscuridad de la noche. La duración del cónclave, la falta de claros «papables», habían elevado al máximo la tensa espera y la ansiedad de los espectadores presentes en la Plaza y de los muchos millones que tenían los ojos fijos en la pantalla del televisor. Eran casi las siete menos cuarto cuando apareció en el balcón central de la basílica vaticana el cardenal Protodiácono, Pericle Felici, a quien correspondía hacer público el nombre del nuevo Pontífice.

«Os anuncio una gran alegría –comenzó diciendo el cardenal, de acuerdo con la fórmula tradicional–, *habemus Papam!*, ¡tenemos Papa!». Y al apagarse la aclamación popular que resonó en la Plaza, Felici, dándose

cuenta de que la Iglesia estaba viviendo un momento histórico y bien consciente de la sorpresa que sus palabras iban a producir, comenzó a revelar el nombre del elegido: «El Eminentísimo y Reverendísimo Señor Carlos...». ¡Carlos! un nombre inesperado que no correspondía a ninguno de los cardenales con más o menos posibilidades, según los vaticinios de periodistas y «vaticanólogos». Fue un momento de general desconcierto que se hizo muy largo y que Pericle Felici no trató de abreviar, mientras seguía pronunciando lentamente en latín las palabras del ceremonial, que reservaban para el final la solución del enigma: «Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinem... Wojtyła, Arzobispo de Cracovia». La muchedumbre tardó unos instantes en reaccionar hasta que, tras la primera sorpresa –¿sería un africano?– corrió rápidamente la voz: ¡es un polaco, un Papa venido del Este!; y sonó un gran aplauso, que se transformó en ovación cordialísima, cuando Juan Pablo II se asomó al balcón y dirigió al pueblo romano unas primeras palabras que abrieron el cauce a esa fácil y abierta comunicación que el Papa habría de tener con los pueblos del universo orbe.

## 3. *Una singular biografía*

Pero ¿quién era Karol Wojtyła?, ¿cuáles los trazos fundamentales de su biografía? Puede decirse de entrada que su vida, desde los años jóvenes, había seguido una trayectoria atípica, muy distinta de la que suele ser habitual en los candidatos al sacerdocio. Nació en Wadowice el 18 de mayo de 1920, cuando aún no hacía dos años que Polonia había recuperado la independencia. Su padre –que también se llamaba Karol–, antiguo suboficial del ejército del Imperio austro-húngaro, se incorporó a las nuevas fuerzas armadas polacas con el grado de teniente. El joven Karol hubo de sufrir muy pronto las duras pruebas que se abatieron sobre el hogar de los Wojty-

la. Tras la temprana muerte de su única hermana, a la edad de nueve años vio morir a su madre y luego a su hermano, a poco de terminar la carrera de Medicina. El 1941, en Cracovia donde se habían trasladado a vivir y bajo la ocupación alemana, falleció también su padre. Karol, a los 21 años, había visto desaparecer a toda su familia cercana.

El propio horizonte de la carrera universitaria de Karol se vio radicalmente alterado por el tremendo drama que le tocó vivir en aquellos años de juventud. Estudiante de Filología polaca en la Universidad Jagellónica de Cracovia, el estallido de la Segunda Guerra Mundial trastornó por completo sus proyectos profesionales: el universitario se convirtió en obrero y como obrero trabajó durante cuatro años en una cantera y luego en la depuradora de una fábrica de productos químicos Solvay. Pero el joven Wojtyla era capaz de sobreponerse a las circunstancias, y aún le quedaba tiempo, tras la dura jornada laboral, para leer buena literatura, hacer versos y hasta organizar con un grupo de amigos una Compañía teatral ambulante, el «Teatro Rapsódico». Ésta fue la hora en que Dios se cruzó en el camino del obrero-estudiante, tal como el propio Juan Pablo II lo ha revelado en el libro-testimonio *Don y Misterio*, publicado en el quincuagésimo aniversario de su sacerdocio. Karol Wojtyla, en el otoño de 1942, tomó la decisión de hacerse sacerdote y comenzó su preparación en el seminario clandestino existente en el mismo Palacio Arzobispal y en noviembre de 1946 fue ordenado sacerdote por el metropolitano de Cracovia, el legendario príncipe cardenal Adam Stefan Sapieha.

Entre 1946 y 1978 transcurrieron 32 años, toda la vida del futuro Juan Pablo II como sacerdote, obispo y cardenal. Karol Wojtyla desarrolló una constante labor pastoral y una intensa actividad intelectual. Consiguió el Doctorado en Teología en Roma con una tesis sobre «El acto de fe en la doctrina de San Juan de la Cruz»; hizo después, en la Universidad de Cracovia, la «habilita-

ción» para la docencia, con un estudio sobre la fenomenología de Max Scheler. Ocupó luego la cátedra de Ética en la Universidad Católica de Lublin, pero con el encargo a la vez de atender con su trabajo sacerdotal a los estudiantes universitarios de Cracovia. Pío XII, casi al final de su vida, el 8 de julio de 1958 hizo obispo a Wojtyla, nombrándole auxiliar del arzobispo Barziak de Cracovia. Durante el Concilio Vaticano II, el nuevo obispo se mostró muy activo, tuvo un importante papel en la preparación de varios de los principales documentos y se convirtió prácticamente en el portavoz del episcopado polaco. Pablo VI en el primer año de su pontificado, el 30 de diciembre de 1963, nombró a Karol Wojtyla arzobispo de Cracovia. Tres años y medio después —el 29 de mayo de 1967—, cuando el arzobispo acababa de cumplir 47 años, se hizo pública la noticia de que el Papa le había nombrado cardenal. El 16 de octubre de 1978, tras el fugaz pontificado de Juan Pablo I, el cardenal de Cracovia le sucedería en la Cátedra de Pedro.

#### 4. *La personalidad de Juan Pablo II*

Seis días después de la elección papal —el 22 de octubre— tuvo lugar la solemne inauguración del pontificado de Juan Pablo II, y las palabras valerosas y ardientes con que se dirigió al mundo constituyeron una fiel expresión de la personalidad religiosa y humana del nuevo Papa. Fueron una invitación cordial y apremiante a la humanidad para abrir sin temor las puertas a Cristo. «¡No temáis! —clamaba el Pontífice con una voz fuerte y animosa—. ¡Abrid de par en par las puertas a Cristo y a su autoridad salvadora! ¡Abrid los anchos campos de la cultura, la civilización y el desarrollo! ¡No temáis! Cristo sabe lo que vive dentro de cada hombre. ¡Sólo él lo sabe!».

Cuando se trata de definir los rasgos más acusados de la personalidad de Juan Pablo II, hay que decir, ante todo, que es un hombre de fe, «fuerte en la fe», capaz de

mantener la primacía de la verdad y del bien, a contracorriente, siempre que haga falta, del conformismo o de la moda, sin temor a la incomprensión y la crítica. Es el Vicario de Cristo, que anuncia sin debilidades ni omisiones la Santa Ley de Dios. La fuente escondida de su fortaleza es la profunda vida interior, con ese espíritu de recogimiento habitual que deja traslucir –incluso visiblemente– su constante trato con Dios. Pero este contemplativo de oración continua sabe reconocer a Cristo en sus hermanos los hombres, es capaz de hacerse todo para todos, de «com-padecer» con ellos, de «con-sentir» con las necesidades, las alegrías y las penas de cada criatura humana –sobre todo de las más débiles e indefensas–, de denunciar a la vez la injusticias colectivas y reivindicar los inalienables derechos humanos, en todas las sociedades y ante todos los Estados del mundo. Por otra parte –todo son facetas de una misma y riquísima personalidad–, Juan Pablo II es un hombre en el más pleno sentido de la palabra, con habitual buen humor, enamorado de la montaña y ansioso de respirar el aire limpio de las cumbres. Esa extraordinaria personalidad religiosa y humana de Karol Wojtyła, llena de sinceridad y coherencia –unida a su excepcional capacidad de comunicación–, constituye sin duda una de las claves del sorprendente atractivo que ejerce sobre la juventud. Los jóvenes «sienten» que el Papa les dice la verdad y les enseña el camino del bien, aunque aquella verdad y este camino puedan resultarles exigentes e incómodos.

##### 5. *La prueba del sufrimiento*

Juan Pablo II es un hombre templado en la adversidad que lleva en su cuerpo y en su espíritu los estigmas del sufrimiento. En la primera juventud, además de la pérdida de su familia, vio morir en el curso de la guerra a 24 de los 36 compañeros de clase de Wadowice. Siendo Papa, resultó gravísimamente herido en el atentado su-

frido el 13 de mayo de 1981 en la Plaza de San Pedro de Roma. El autor material del atentado –el turco Ali Agca– fue expresamente perdonado por el Pontífice desde el hospital, el 17 de mayo, primer día en que pudo rezar el Angelus por radio: «Rogad –dijo– por ese hermano que me ha herido, al cual ya he perdonado sinceramente». Más tarde, Juan Pablo II acudiría a la cárcel, a entrevistarse a solas con el terrorista. ¡Cuántos siglos hacía que un Papa no había derramado su sangre por razón de su ministerio! Es probable que el propio Ali Agca no supiera quién era el que había armado su brazo, esto es, el autor moral del intento de asesinato. Tras el atentado se siguieron varias «pistas» encaminadas a averiguarlo, sin llegar nunca a conclusiones definitivas. Habría que conformarse con decir –y esto sin lugar a dudas– que se trató de una trama de aquellos que el Evangelio llama «hijos de las tinieblas». El atentado se produjo el día en que la Iglesia celebra la festividad de Nuestra Señora de Fátima, y a Ella atribuyó Juan Pablo II su salvación. Un año después, el 13 de mayo de 1982, el Papa acudió al santuario de Nuestra Señora de Fátima en Portugal, para agradecerle su protección. Un sentimiento de gratitud bien propio de quien, desde joven, profesaba una filial devoción a la Madre de Dios, que quedaría incluso plasmada en el mote *Totus tuus* de su escudo pontificio, donde campea solo sobre la cruz y la inicial del nombre de María.

La dolencia física ha seguido haciéndose presente una y otra vez en el cuerpo del Papa, como si se tratara de una prueba permitida por Dios: hasta seis veces Juan Pablo II ha estado hospitalizado por motivos de salud: el 13 de mayo de 1981, por la herida sufrida en el atentado; el 20 de junio siguiente, a causa de una infección posterior; el 15 de junio de 1992, para ser operado de vesícula; el 11 de noviembre de 1993, por la dislocación de un brazo; el 28 de abril de 1995, a causa de una rotura de fémur; y el 8 de septiembre de 1996, para una operación de apendicitis. Como puede advertirse, se trata

de una complicada historia clínica, que ha tenido al Papa internado un total de un centenar de días, en el hospital Policlínico Gemelli de Roma.

6. *El primer Magisterio papal: el ciclo de las encíclicas trinitarias*

La consideración histórica del comienzo de un pontificado ha de tener siempre muy en cuenta la primera encíclica del nuevo Papa, porque este documento magisterial suele poner de manifiesto las preocupaciones dominantes en el ánimo del Pontífice, y sirve de orientación en lo tocante a las grandes líneas doctrinales y pastorales de su futuro gobierno. En esta ocasión, la primera encíclica de Juan Pablo II –la *Redemptor hominis* (4.III.79)– estuvo centrada en Jesucristo y el Misterio de la Redención. La Santísima Trinidad fue también el tema de la segunda encíclica del Pontificado –la *Dives in misericordia*–, que trata del Padre, la primera Persona de la Trinidad, y todavía otra encíclica aparecida algunos años más tarde –la *Dominum et Vivificantem*–, estuvo consagrada al Espíritu Santo, la tercera Persona divina. Esta es la razón que aconseja cerrar este primer capítulo sobre la Iglesia en tiempo de Juan Pablo II con una sucinta exposición del contenido de estas tres encíclicas, que vienen a constituir un completo *corpus* teológico de doctrina trinitaria.

«El Redentor del hombre, Jesucristo, es el centro del cosmos y de la historia»: con estas palabras comienza la encíclica *Redemptor hominis*. La Redención –creación renovada– constituye la esencia de la misión de la Iglesia y del cristianismo. Una misión en la que vienen a confluir todos los caminos de la Iglesia. La defensa del hombre y de sus derechos en la segunda mitad del siglo xx, el respeto a la vida humana y a la dignidad de la persona, que constituyen el nervio argumental de la encíclica estaban destinados a ser un objetivo permanente del magisterio

y de la acción de gobierno de Juan Pablo II. La segunda encíclica de Juan Pablo II –*Dives in misericordia* (20.VI.80)– tiene como tema a Dios Padre y la misericordia divina. Se trata de un pensamiento hondamente arraigado en Karol Wojtyła, que se hallaba ya en su libro *Signo de contradicción* y que la encíclica desarrolla con más amplitud: Dios es –a sus ojos– «el gran corazón». «¡En toda la descripción del Génesis –había escrito– se siente latir el corazón! No tenemos ante nosotros a un gran Constructor del mundo, a un Demiurgo: estamos ante el gran Corazón!». Dios es el Padre misericordioso, cuya genuina imagen presentó Jesús en la parábola del hijo pródigo. Misión de la Iglesia es invitar a todos los hombres a recorrer el camino de retorno y volver a la Casa del Padre. La tercera encíclica trinitaria tardó algunos años en aparecer. Llevó por título *Dominum et Vivificantem* y se publicó el 14 de mayo de 1986. Es un documento muy extenso sobre la presencia y la obra del Espíritu Santo en la Iglesia y el mundo, y en el que se hace especial referencia al gran Jubileo del año 2000, que marcará el comienzo del tercer milenio de la Era cristiana.

## IX EL GOBIERNO DE LA IGLESIA

### 1. «Peregrino apostólico»

El acto solemne de inauguración de Juan Pablo II estuvo marcado, desde el punto de vista ceremonial, por la nota de simplicidad que ya se había observado en los dos pontificados anteriores. Juan Pablo II no fue coronado —como tampoco lo había sido Juan Pablo I— ni usó nunca la *sedia gestatoria*, llevada a hombros por los *sediarri*, y que fue sustituida, a efectos de hacer al Papa visible a los ojos de la muchedumbre, por un coche descubierta o por el «Papamóvil». Pero el rasgo dominante del pontificado de Juan Pablo II es el de ejercer el gobierno en estrecha comunicación personal con las Iglesias y pueblos de toda la tierra, mediante los constantes viajes por el mundo y el ejercicio de la colegialidad episcopal.

Los Papas de la Edad Moderna se movieron muy poco, más allá de las fronteras de los Estados Pontificios. Fueron por ello acontecimientos excepcionales los viajes de Pío VI en el siglo XVIII, el primero a Viena, para tratar con el monarca regalista José II, y el segundo a Francia, prisionero del «Directorio» para morir en el cautiverio de Valence-sur-Rhône. Pío VII viajó también a Francia, a comienzos del XIX: una vez a París, para asistir a la coronación imperial de Napoleón, y la otra, también a Francia, pero ahora detenido y confinado en Fontainebleau por aquel mismo emperador. Desde 1870 y por espacio de 60 años, los Papas, «prisioneros» en el Vaticano, no abandonaron los Palacios Apostólicos. Fue Pablo VI el primer Papa viajero de la época contemporánea, que

–como ya se dijo– realizó numerosos desplazamientos, tanto en el interior de la Península italiana como por diversos países del mundo.

Juan Pablo II ha multiplicado esos viajes en tal medida, que los ha convertido en un factor fundamental de su estilo de gobierno. Tal vez, como ninguno de sus antecesores en la Sede romana, haya merecido el título de «peregrino apostólico», ya que su mejor precedente habría que buscarlo en las andanzas misioneras del apóstol san Pablo. La diferencia estriba en el horizonte geográfico y cultural del uno y el otro. Pablo se movía en el limitado espacio del Mediterráneo, y en ese ámbito se encastraban también las realidades de la expansión cristiana en el siglo I. Vivía la *sollicitudo omnium ecclesiarum*– la solitud por todas las Iglesias–, pero esas cristiandades se encontraban en ciudades emplazadas todas en la parte oriental y central de la cuenca mediterránea –Corinto, Éfeso, Tesalónica, Roma...–; la más ambiciosa aspiración del Apóstol era viajar a España, y ese viaje, que probablemente pudo realizar después de la primera cautividad en la Urbe imperial, significaba, a los ojos del Papa Clemente Romano, llegar hasta «los confines de Occidente», hasta el *Finis Terrae*. Para Juan Pablo II, el universo orbe ha sido escenario de su acción pastoral y misionera, hasta los últimos y más remotos confines.

## 2. Algunos datos estadísticos

Las estadísticas pueden servir de ayuda para medir y valorar las dimensiones de la actividad misionera de Juan Pablo II. Los datos alcanzan hasta el 16 de octubre de 1997, día en que se cumplió el XIX aniversario de su pontificado. Durante estos 19 años, el Papa había realizado 80 viajes apostólicos fuera de Italia, visitando 116 países. A bastantes de esos países, el Pontífice ha acudido más de una vez, por razón de la relevancia que tienen en el conjunto de la Iglesia, o bien, a veces, por la existencia

en ellos de particulares problemas internos. Resulta así que, en América del Norte, Juan Pablo II ha visitado 6 veces los Estados Unidos y 3 México. En América central, Santo Domingo se lleva la palma con otros 3 viajes papales, coincidiendo con señalados acontecimientos eclesiales. En América del Sur, Brasil va en cabeza con 4 visitas del Papa, dada su condición de «gigante» demográfico del cono sur y los problemas específicos que afectan particularmente a su Iglesia. En África, tanto Kenya como Costa de Marfil han sido visitadas 2 veces por el Papa; 2 veces estuvo el Pontífice en Corea y Filipinas y otras dos en Australia y Nueva Zelanda. Los países de Europa, como es fácil presumir, son aquellos que han recibido mayor número de visitas papales: 6 veces estuvo Juan Pablo II en Polonia, 6 también en Francia, 4 en España, y en 3 ocasiones visitó Alemania, Suiza, Portugal y la República Checa. En bastantes otros países no mencionados aquí, el Papa ha estado 2 veces, y son muchos más aquellos que recibieron una visita.

Las estadísticas vaticanas ofrecen todavía otros por menores que ayudan a valorar el esfuerzo desplegado por Juan Pablo II en su acción pastoral y misionera. En los viajes realizados más allá de los límites de la Península italiana, el Papa ha recorrido 1.010.322 kilómetros, que supera en 2,62 veces la distancia entre la Tierra y la Luna, que es sólo de 384.440 km. La duración de esos viajes ha sido de casi 489 días, lo que representa el 7,03 del tiempo total de su pontificado. Dentro de la Península italiana, Juan Pablo II ha realizado 130 viajes, en el curso de los cuales ha recorrido 73.322 km y visitado 251 localidades. Pero el Papa es, ante todo, obispo de Roma y la mayoría de sus salidas del Vaticano han sido para visitar parroquias, iglesias, cárceles, etc., de la propia urbe. Si se suman las visitas pastorales realizadas en la ciudad y diócesis de Roma y en el término del municipio de Castelgandolfo, su residencia estival, la cifra resulta ser realmente asombrosa: 637, hasta el 22 de mayo de 1997, festividad del *Corpus Christi*. Es justo reconocer

que la actividad desplegada por Juan Pablo II a lo largo y ancho del orbe en nada ha perjudicado a la atención pastoral consagrada como obispo a su propia diócesis de Roma.

### 3. El gobierno colegial

El ejercicio de la colegialidad episcopal, de acuerdo con lo establecido en el Concilio Vaticano II, que Pablo VI comenzó ya a llevar a la práctica, ha sido otra de las características del pontificado de Juan Pablo II, que ha contribuido sobremanera a su definitiva consolidación. La colegialidad ha servido para hacer más intensa la comunión de las Iglesias particulares con la Sede Apostólica y crear nuevos cauces de comunicación entre aquellas Iglesias y el Romano Pontífice. Han seguido celebrándose –como es bien sabido– las tradicionales visitas *ad Limina Apostolorum*, en las que acuden a Roma los obispos del mundo, agrupados de ordinario por naciones o provincias eclesiásticas, y son recibidos en audiencia por el Papa. Pero Juan Pablo II ha procedido además a la periódica reunión de sínodos integrados por obispos en representación de los episcopados del mundo entero, a los que suelen agregarse algunos preladados de la Curia Romana y otras personas llamadas a la asamblea por razón de su competencia en los temas que corresponda tratar. Los sínodos ordinarios han venido reuniéndose cada tres o cuatro años; pero esa periodicidad no guarda relación con el automatismo introducido en la época del «Conciliarismo», cuando el Concilio de Constanza, en octubre de 1417, promulgó el decreto *Frequens*, disponiendo la reunión automática del concilio ecuménico, sin necesidad de convocatoria papal. Ahora el derecho de convocatoria pertenece exclusivamente al Papa, y a él corresponde, además, recoger los resultados del sínodo, publicando más tarde, si lo considera oportuno, la correspondiente exhortación postsinodal. Los

sínodos se dividen en ordinarios, extraordinarios y especiales. Un cuadro esquemático servirá para dar mejor idea de la actividad sinodal durante el pontificado de Juan Pablo II. En el cuadro se incluyen los cuatro sínodos ordinarios y el extraordinario reunidos por Pablo VI, a los que ya se aludió al exponer la historia de su pontificado.

### SÍNODOS DE LOS OBISPOS

Asambleas	Fecha	Tema	Exhortación
<i>Ordinarias</i>			
I	29.IX-29.X. 1967	El nuevo Código de Derecho Canónico, Los Seminarios, la Reforma litúrgica, etcétera.	
II	30.IX-6.X 1971	El sacerdocio ministerial. La justicia en el mundo	
III	27.IX-26.X 1974	La evangelización	<i>Evangelii nuntiandi</i> (8-XII-75)
IV	30.IX-29.X 1977	La catequesis	<i>Catechesis tradendae</i> (16-X-79)
V	26.IX-25.X 1980	La familia cristiana	<i>Familiaris consortio</i> (22-XI-81)
VI	29.IX-29.X 1983	La reconciliación y la penitencia	<i>Reconciliatio et Poenitentia</i> (2-IX-84)
VII	1.X-30.X 1987	Los laicos	<i>Christifideles laici</i> (30-XII-88)
VIII	30.IX-28.X 1990	La formación de los sacerdotes en las circunstancias de la vida actual	<i>Pastores dabo vobis</i> (7-IV-92)
IX	2.X-29.X 1994	La vida consagrada	<i>Vita consecrata</i> (25-III-96)

Asambleas	Fecha	Tema	Exhortación
<i>Asambleas extraordinarias</i>			
I	14.IX-28.X 1969	Cooperación ante la Santa Sede y las Conferencias episcopales	
II	24.XI-8.XII 1985	XX aniversario del Concilio Vaticano II	
<i>Asambleas especiales</i>			
Para los Países Bajos	14.I-30.I 1980	La acción pastoral de la Iglesia en Holanda en las presentes circunstancias	
Para Europa	30.XI-14.XII 1991	Nuestro testimonio acerca de Jesucristo que nos ha hecho libres	
Para África	10.V-8.V 1994	La Iglesia en África ante el año 2000: seréis mis testigos	<i>Ecclesia in Africa</i> (1995)
Para el Líbano	26.XI-14.XII 1995	La comunidad cristiana en el Líbano	Juan Pablo II, en el curso de su viaje al Líbano (10-11-V-97), firmó el documento postsinodal «Una esperanza nueva para el Líbano» animando a la reconciliación interreligiosa y a la reconstrucción del país
Para América	15.XI-12.XII 1997	La Iglesia en América ante el 2000	
Para Asia	19.IV-14.V 1998	«Para que tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn X, 10)	El Sínodo para Europa se celebrará en 1999. El tema anunciado es: «Jesucristo vivo en su Iglesia, fuente de esperanza para Europa».

#### 4. El Magisterio pontificio

En el gobierno de la Iglesia durante las últimas décadas ha tenido un papel fundamental la función de magisterio que ha desarrollado Juan Pablo II, en su condición de Maestro y Pastor de todos los cristianos. El Papa ha pronunciado millares de discursos y homilias con ocasión de sus viajes o bien en Roma, ante los más variados auditorios. Una forma de ejercicio de esa función, empleada reiteradamente, ha sido la dedicación de varias series de las alocuciones que acostumbra dirigir semanalmente al pueblo congregado en la Plaza de San Pedro a desarrollar con amplitud y profundidad alguno de los grandes temas de la doctrina católica. Así, por ejemplo, durante un período de cinco años –entre 1979 y 1984– trató la cuestión del amor y el matrimonio. El Papa ha escrito también «cartas apostólicas» –como las destinadas a las familias, a las mujeres o a los jóvenes– pronunciado homilias, dirigido mensajes, etc. Pero, como es obvio, los documentos magisteriales de mayor envergadura han sido las doce encíclicas aparecidas entre los años 1979 y 1995. A tres de esas encíclicas –las que forman el «ciclo trinitario»– ya se ha hecho referencia. Sobre las otras habrá que volver una y otra vez al exponer la doctrina contenida en ellas, respuesta cristiana a los grandes problemas –bastantes de ellos inéditos– que afectan al hombre de hoy y a la humanidad contemporánea. Conviene sin embargo, para mayor claridad, que ya desde ahora, al tratar del gobierno de la Iglesia, el lector pueda disponer de un cuadro de conjunto de las encíclicas de Juan Pablo II, con una sumaria noticia de la temática propia de cada una de ellas.

*Encíclicas de Juan Pablo II*

TÍTULO	FECHA	TEMÁTICA
<i>Redemptor hominis</i>	4.III.79	El hombre rescatado por la Cruz de Cristo. Su situación en el mundo contemporáneo. Misión de la Iglesia y destino del hombre.
<i>Dives in misericordia</i>	30.XI.80	La misericordia de Dios en el Antiguo y Nuevo Testamento y en la misión de la Iglesia.
<i>Laborem exercens</i>	4.IX.81	El trabajo del hombre. Conflictos entre trabajo y capital; derechos de los trabajadores. Por una espiritualidad del trabajo.
<i>Slavorum Apostoli</i>	2.VI.85	Para celebrar el XI Centenario de la evangelización de los Países eslavos por los Santos Cirilo y Metodio.
<i>Dominum et Vivificantem</i>	8.VI.86	El Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y el mundo.
<i>Redemptoris Mater</i>	25.III.87	Lugar y función de María en la Iglesia, al anunciar el Año Mariano (7.VI.87-15.VIII.88).
<i>Sollicitudo rei socialis</i>	30.XII.87	La solidaridad como respuesta a la miseria del mundo, en el XX aniversario de la encíclica <i>Populorum Progressio</i> .
<i>Redemptoris missio</i>	7.XII.90	Sobre el valor permanente del precepto misionero.
<i>Centesimus Annus</i>	1.V.91	Sobre el centenario de la encíclica <i>Rerum Novarum</i> .
<i>Veritatis splendor</i>	6.VIII.93	En torno a algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia.
<i>Evangelium vitae</i>	25.III.95	Sobre el valor y la inviolabilidad de la vida humana.
<i>Ut omnes unum sint</i>	25.V.95	Sobre el compromiso ecuménico.
<i>Fides et Ratio</i>	15.IX.98	Sobre la relación entre la Fe, la Filosofía y la Ciencia

5. *Los colaboradores de Juan Pablo II*

Ha sido costumbre en la historia del Papado, desde que desapareció el cargo de «cardenal nepote» sustituido por el de secretario de Estado, que éste fuera el colaborador más íntimo del Pontífice, en las funciones de gobierno de la Iglesia. Una excepción la constituyó Pío XII, durante la mayor parte del pontificado, ya que, tras el fallecimiento del cardenal Maglione, no nombró nuevo secretario de Estado y gobernó con la asistencia inmediata de los monseñores Tardini y Montini, elevados en 1952 el rango de pro-Secretarios. Juan XXIII y Pablo VI sí tuvieron secretario de Estado, aunque —como es sabido— durante diez años Mons. G. Benelli jugó un papel preeminente en el gobierno eclesiástico. Juan Pablo II mantuvo en el cargo al cardenal francés Villot, secretario de Estado de Pablo VI, hasta su fallecimiento el 9 de marzo de 1979. A partir de entonces, dos italianos se han sucedido al frente de la Secretaría de Estado: Mons. Agostino Casaroli —el antiguo impulsor de la «Ostpolitik»— nombrado pro-Secretario el 30 de abril del mismo año 1979 y elevado a secretario tras su promoción al cardenalato el 30 de junio siguiente; Mons. Casaroli permaneció en el cargo hasta su renuncia por razón de edad el 1 de diciembre de 1990. Para sucederle, el Papa, en esa misma fecha, nombró pro-Secretario al arzobispo Ángel Sodano, que pasó a ser secretario de Estado al ser creado cardenal, en el consistorio de 28 de junio de 1991. Los cardenales Casaroli y Sodano —buenos exponentes de la mejor escuela de la Curia romana— han cumplido con lealtad y eficacia su función de colaboradores inmediatos de Juan Pablo II. Es justo recordar también al cardenal Roger Etchegaray, elegido en diversas ocasiones por el Papa para determinadas misiones especialmente difíciles.

Pero en la crónica de este pontificado brillará con luz propia el nombre de otro gran colaborador de Juan Pablo II: el cardenal Joseph Ratzinger, que el 25 de no-

viembre de 1981 fue designado Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. J. Ratzinger, oriundo de Baviera, ha contado en un pequeño libro la historia de su vida entre los años 1927 –fecha del nacimiento– y 1977, cuando fue nombrado por Pablo VI cardenal arzobispo de Munich. El *curriculum* intelectual y académico de Ratzinger es muy brillante. Perito del Concilio Vaticano II, fue profesor y decano de la Facultad de Teología de la Universidad de Tubinga y más tarde ocupó la cátedra de Teología dogmática en Ratisbona, donde fue también decano y vicerrector de la Universidad. Ratzinger y otros varios conocidos teólogos, que en algún momento pudieron tener fama de «progresistas» –De Lubac, Delhay, Le Guillou, Congar, Daniélou, Boyer, Von Balthasar...– a la vista de la crisis posconciliar, repensaron y definieron de nuevo su postura. Estos teólogos, varios de los cuales habían contribuido a la fundación de la revista *Concilium*, ante la orientación cada vez más radical y contestataria de esta publicación, terminaron por abandonarla para crear otra revista teológica, *Communio*. Ratzinger ha puesto el inmenso caudal de su inteligencia y de su prestigio como teólogo centroeuropeo al servicio de la Iglesia y de la Fe católica, en las arduas circunstancias de una sociedad de tradición cristiana, hondamente afectada por un agudo proceso de secularización. La ingente labor desarrollada por el cardenal Ratzinger en la Congregación para la Doctrina de la Fe –tanto en la defensa de la integridad de la Fe católica, como en la mejora de las garantías del procedimiento a seguir en el cumplimiento de su misión– puede afirmarse que constituye un capítulo principal en la historia de la Iglesia contemporánea.

#### 6. *La personalidad internacional de la Santa Sede*

En el curso de un simposio celebrado en 1988 sobre el tema «La Santa Sede y las relaciones internacionales»,

se puso de relieve el hecho de que la Santa Sede fue siempre un actor importante en esas relaciones y que, paradójicamente, su peso y su papel no habían cesado de incrementarse desde la pérdida en 1870 de los Estados Pontificios. En efecto, si nos atenemos a los datos numéricos, resulta que a comienzos del siglo XX existían cuatro embajadas y dieciocho legaciones acreditadas ante la Sede Apostólica: veintidós representaciones en total. Actualmente, el número de países que mantienen relaciones con el Vaticano supera los ciento setenta y cinco. Esta situación de hecho, que nadie puede discutir, responde a la razón de que el fundamento sobre el que se asienta la personalidad internacional de la Santa Sede no es la posesión de unos territorios más o menos extensos o de unas fuerzas armadas, por reducidas que sean. Se trata de algo de un orden totalmente distinto que en 1945 un político francés, libre de cualquier sospecha de clericalismo, el socialista y judío León Blum, exponía en los siguientes términos: «Tanto por la lógica del razonamiento como por la asociación de ideas, yo me inclinaría a contemplar en el seno del cuerpo internacional la oportunidad de otra presencia. Estoy pensando en la Corte Romana, en la Santa Sede Apostólica. Su presencia, bajo el mismo título que la de los Estados, sería por sí misma el signo más luminoso de que, en el universo de mañana, habría que contar con otras presencias distintas de las potencias temporales... El papel convendrá sin duda a una Iglesia que es por esencia pacífica, puesto que encarna una religión de paz, y que lo es también por su función –si así puede decirse–, dado que su constitución es de orden internacional». La Sede Apostólica que gobierna una Iglesia que, entre otras cosas, cuenta con mil millones de fieles, con unas escuelas en las cuales se forman cincuenta millones de estudiantes, y con más de 120.000 instituciones asistenciales, tiene –como sugería Blum– todos los requisitos deseables para poseer una inequívoca personalidad internacional.

El reconocimiento, cada vez más amplio a nivel mundial, de esa personalidad de la Santa Sede así lo acredita.

### 7. *Las relaciones internacionales*

El nivel de las relaciones internacionales de la Santa Sede experimentó un extraordinario auge durante el último cuarto del siglo xx. No se trata sólo de una consideración de orden cuantitativo –de número de representaciones diplomáticas–, sino más todavía de orden cualitativo, esto es atendiendo a la significación y relevancia de muchas de esas representaciones. Así, el 1 de abril de 1982, presentaba sus credenciales al Papa el primer embajador de Inglaterra desde los tiempos de Enrique VIII; y un año más tarde –el 24 de marzo de 1983– Juan Pablo II recibía las credenciales del embajador de Suecia, restableciéndose así unas relaciones que habían permanecido interrumpidas durante 456 años. Entre los Estados Unidos de América y el Vaticano –como ya se dijo– nunca habían existido relaciones diplomáticas formales. Tan sólo durante la Segunda Guerra Mundial, el presidente F. D. Roosevelt nombró un representante personal cerca de la Santa Sede, cargo que más tarde desapareció y años después fue restablecido durante la presidencia de Richard Nixon. El 10 de junio de 1984 se establecieron unas relaciones diplomáticas plenas entre Norteamérica y la Sede Apostólica. El 1 de diciembre de 1989, Mihail Gorbachov, entonces presidente de la URSS, visitó al Papa en el Vaticano; pocos meses más tarde, el 15 de marzo de 1990, la Santa Sede y la Unión Soviética establecieron relaciones diplomáticas. Lo mismo hizo el 21 de septiembre de 1992 México, que había sido durante muchos años el país más «anticatólico» de América. El 1 de febrero de 1996, por primera vez en la historia, un jefe de Estado mexicano, Ernesto Zedillo, visitó oficialmente el Vaticano. Algún tiempo antes –el 15

de junio de 1994–, la Santa Sede y el Estado de Israel habían establecido relaciones diplomáticas.

Otro aspecto de la personalidad internacional de la Santa Sede y de su intensa actividad diplomática en el mundo lo constituye la presencia vaticana en las grandes reuniones y conferencias celebradas a nivel mundial, como la conferencia de El Cairo de 1994 sobre población y la de Pekín de 1995 sobre la mujer. En las dos –como habrá luego ocasión de ver–, la delegación de la Santa Sede jugó un importante papel. El propio Papa Juan Pablo II acudió a visitar personalmente los principales foros mundiales de su tiempo. Dos veces dirigió la palabra a la Asamblea General de la ONU, el 2 de octubre de 1979 y el 15 de octubre de 1995, en esta ocasión al conmemorarse el 50 aniversario de la fundación de la Organización de las Naciones Unidas. El Papa, el 15 de mayo de 1980 habló ante la 98 sesión de la OIT –Organización Internacional del Trabajo–, reunida en su sede de Ginebra, y el 2 de junio siguiente pronunció un discurso en París ante la Asamblea de la UNESCO. El 13 de diciembre de 1981, Juan Pablo II dirigió un mensaje a la FAO, en el que urgió a todas las naciones a actuar con vistas a la eliminación de «la pobreza absoluta..., una condición en la cual la vida es tan limitada... que se encuentra por debajo de cualquier definición de una decente condición humana». El 8 de octubre de 1988, en Estrasburgo, ante el Consejo de Europa, el Papa rindió homenaje a la memoria de J. Monnet, K. Adenauer, A. de Gasperi y R. Schuman, los «padres de Europa».

### 8. *Juan Pablo II y la historia contemporánea*

Un primer aspecto de la presencia de Juan Pablo II en los grandes acontecimientos mundiales lo constituyen las relaciones personales mantenidas por él con los principales protagonistas de la historia de su tiempo. Todos los presidentes de USA –la primera potencia mun-

dial— que han sido contemporáneos suyos acudieron al Vaticano para entrevistarse con el Papa: Jimmy Carter (21.VI.80), Ronald Reagan (7.VI.82), Georges Bush (27.IV.89) y Bill Clinton (2.VI.96). El interminable conflicto entre árabes y judíos en Tierra Santa ha preocupado intensamente a la Santa Sede y los principales representantes de las partes enfrentadas visitaron al Papa para exponerle sus argumentos y puntos de vista. Juan Pablo II no dudó en conceder una audiencia a Yaser Arafat, en una época en que era todavía calificado de terrorista por los más influyentes círculos mundiales (15.IX.82). El jefe del gobierno israelí, Simón Peres, y el rey Hussein de Jordania acudieron también al Vaticano. Y un hecho digno de resaltar: como ya se dijo, Mihail Gorbachov visitó al Papa en 1989, siendo presidente de la URSS. Un signo de la autoridad moral de Juan Pablo II y de la existencia de una relación de amistad es el hecho de que, con posterioridad a su caída y cuando es tan sólo una destacada personalidad mundial, Gorbachov haya acudido de nuevo a ver al Papa en 1993 y 1996. En noviembre de 1996, el Pontífice recibió también al «comandante» Fidel Castro, que le invitó a visitar Cuba en enero de 1998. El viaje se realizó según estaba previsto y su resonancia, a nivel local y mundial, fue extraordinaria.

Juan Pablo II, apenas iniciado su pontificado, accedió a mediar en el conflicto entre Argentina y Chile a propósito del canal de Beagle, una disputa que había llevado a esos dos países al borde de la guerra (24.I.79). La mediación constituyó un éxito y el litigio se solucionó a satisfacción de las dos partes. En 1991, el Pontífice intentó detener la Guerra del Golfo con sus mensajes a George Bush y Sadam Hussein, y adoptando una postura independiente —mantenida con posterioridad—, con sus críticas a una política de sanciones, cuya principal víctima es el pueblo iraquí, como lo es también por otros motivos el pueblo libio. Juan Pablo II no ha vacilado en intentar aproximarse, incluso físicamente, a los focos de conflictos surgidos durante su pontificado, para

traer paz y consuelo a las poblaciones más afectadas. Cuando en la primavera de 1982 estalló la «Guerra de las Malvinas» entre el Reino Unido y Argentina, el Papa realizó, como estaba prevista, su visita a Gran Bretaña entre los días 28 de mayo y 2 de junio. Pero una semana más tarde, y cuando la suerte de la lucha estaba ya decidida en favor de Inglaterra, el Pontífice no dudó en cruzar dos veces el Atlántico con el único fin de pasar treinta horas en Argentina y acompañar a su pueblo en la hora de la desgracia. La guerra civil del Líbano y la de Bosnia Herzegovina fueron seguidas con apasionado interés por el Pontífice, que exhortó una y otra vez a los contendientes y al mundo entero en favor de la paz. Su deseo, repetidamente expresado, de acudir en persona a los lugares más castigados por la guerra pudo satisfacerlo en la primavera de 1997, con sus viajes a Sarajevo en el mes de abril y al Líbano en el siguiente mes de mayo.

### 9. *La Europa de Juan Pablo II*

Europa, el continente de vieja tradición cristiana, ha sido también un constante punto de referencia en la acción pastoral de Juan Pablo II. ¿Fue decisiva la influencia de Juan Pablo II para la caída del telón de acero y el triunfo de la libertad en los países sojuzgados tantos años por la URSS? El testimonio de Mihail Gorbachov, recogido por el gran periodista Tad Szulc en su biografía de Juan Pablo II, deja bien claro que, a juicio del político ruso, la influencia del Pontífice fue determinante. «Todo lo que ha sucedido en la Europa del Este durante estos últimos años —afirma Gorbachov— hubiera sido imposible sin la presencia de este Papa y sin el importante papel —incluido el papel político— que ha jugado en la escena mundial». La histórica homilía pronunciada por el Papa en la plaza de la Victoria de Varsovia —«no es posible comprender la historia de la nación polaca sin Cristo»— removió muchos corazones y puede considerarse

como el punto de partida de un proceso, que con el paso de los años se haría irreversible, y en el cual el sindicato «Solidarnosc» jugaría un papel relevante. La Europa que estuvo siempre presente en el pensamiento y en el corazón de Juan Pablo II es, sin lugar a dudas, una Europa cristiana. A ella se dirigía con vibrantes acentos en el acto europeísta celebrado en la catedral de Compostela el 9 de noviembre de 1982: «Yo –decía–, Obispo de Roma y Pastor de la Iglesia universal, te lanzo, vieja Europa, un grito lleno de amor: vuelve a encontrarte, sé tú misma; descubre tus orígenes, aviva tus raíces...». Y en un discurso en Estrasburgo, ante el Consejo de Europa (8.X.88), desarrollaba estas mismas ideas: «Durante veinte siglos, el cristianismo ha venido a forjar una concepción del mundo y del hombre que sigue siendo hoy una aportación fundamental, por encima de las divisiones, de las debilidades, e incluso de las deserciones de los mismos cristianos». «Si Europa –concluía el Pontífice– quiere ser fiel a sí misma, es necesario que sepa reunir a todas las fuerzas vivas de este continente, respetando el carácter original de cada región, pero reencontrando en sus raíces un espíritu común».

La Europa que evoca Juan Pablo II es la Europa cristiana; es a la vez la gran Europa que necesita respirar con los dos pulmones, Oriente y Occidente. Una consecuencia de las dos Guerras mundiales –y en especial de la segunda– fue el hábito mental de identificar la idea de Europa con la Europa occidental. El Papa, nacido en la Europa del Este, reaccionó pronto frente a ese europeísmo reduccionista. S. Benito había sido proclamado por Pablo VI Patrono de Europa; Juan Pablo II, por la Carta Apostólica *Egregiae Virtutis* (30.XII.1980) nombró junto a él Co-Patronos de Europa a los santos hermanos bizantinos Cirilo y Metodio, los evangelizadores de los pueblos de la Gran Moravia. El 3 de junio de 1997, al celebrarse el milenario de San Adalberto de Praga, el Papa convocó en Polonia una reunión de representantes de los países adoctrinados por el santo, que estuvo llena de

un profundo significado. Bajo la presidencia de Juan Pablo II se hallaron presentes los Jefes de Estado de Alemania, Polonia, Chequia, Eslovaquia, Lituania y Ucrania; una viva imagen de la Europa engrandecida por el Este, tal como la concibió desde el principio el Papa Wojtyła.

#### 10. *La renovación del Derecho de la Iglesia*

El 25 de enero de 1983, el Papa Juan Pablo II, por la Constitución Apostólica *Sacrae Disciplinae Leges*, promulgó el nuevo Código de Derecho Canónico para la Iglesia Latina, que entraría en vigor el primer día del Adviento de aquel mismo año. Habían transcurrido exactamente 24 años desde aquel ya lejano 25 de enero de 1959 en que Juan XXIII, a la vez que anunciaba la convocatoria del Concilio Vaticano II, hizo pública su decisión de reformar el anterior Código, que había sido promulgado por Benedicto XV en la fiesta de Pentecostés de 1917.

La elaboración de un nuevo Código –pues en eso vino a parar la reforma del precedente anunciada por Juan XXIII– fue dirigida por una «Pontificia Comisión para la reforma del Código de Derecho Canónico», constituida el 28 de marzo de 1963, todavía en vida de Juan XXIII. La presidió el cardenal Pietro Ciriaci, sustituido a su muerte por el cardenal Pericle Felici, fallecido en 1982, cuando los trabajos preparatorios se hallaban ya casi ultimados. Los documentos conciliares –y en especial la Constitución *Lumen Gentium*– influyeron decisivamente en la doctrina eclesiológica del nuevo Código que, superando la concepción de la Iglesia como sociedad perfecta, puso su acento en su consideración como «comunidad de Iglesias», en cada una de las cuales se realiza y está presente la Iglesia universal; pero una «comunidad jerárquica», porque se mantiene íntegra la autoridad del Papa, en su condición de Pastor de la Iglesia universal. El principio de colegialidad, en los térmi-

nos establecidos en la *Lumen Gentium*, así como la función de las Conferencias episcopales, según lo dispuesto por el decreto *Christus Dominus*, habían de influir sensiblemente en la eclesiología inspiradora del nuevo Código, hasta el punto que este ha de ser considerado como el fruto de un gran esfuerzo por traducir a un lenguaje jurídico la eclesiología del Concilio Vaticano II.

La publicación del nuevo Código era vivamente reclamada por el episcopado de todo el mundo, que lo pedía con creciente insistencia a medida que pasaba el tiempo y se prolongaba el relativo «vacío legal». Y es que –como dice la Constitución *Sacrae Disciplinae*–, «un Código de Derecho Canónico es completamente necesario para la Iglesia. Ésta, efectivamente, al estar constituida como cuerpo social y visible, necesita unas normas que pongan de manifiesto su estructura jerárquica y orgánica, y que ordenen debidamente el ejercicio de los poderes confiados a ella por Dios». Esta urgencia, sin embargo, no fue óbice para que las tareas de elaboración del Código se llevaran a término con un notabilísimo espíritu colegial. Se invitó a colaborar en su preparación a los obispos y episcopados del mundo entero, a los que se dirigieron hasta siete consultas generales. Se solicitó también la participación de «peritos» –técnicos en Derecho Canónico, Teología e Historia– del mundo entero, provenientes de las más diversas naciones. Se compusieron sucesivos esquemas, hasta el definitivo que fue entregado a Juan Pablo II el 22 de abril de 1982. El Código de 1983 contiene un número sensiblemente inferior de cánones, si se le compara con el de 1917: 1.752 frente a 2.414. El número de libros en que se divide ascendió, en cambio, de cinco a siete.

El Código de 1983, como es obvio, tenía tan sólo validez para la Iglesia Latina. Las Iglesias católicas Orientales carecían de Código propio, aunque Pío XI, en 1927, había decidido proceder a la codificación de la disciplina oriental. Entonces –entre 1935 y 1948– se redactó un proyecto que obtuvo la aprobación de Pío XII, y comen-

zó un proceso de promulgación sucesivo, llegando a publicarse aproximadamente las dos terceras partes de los cánones previstos. Pero la muerte de Pío XII y la reunión del Concilio Vaticano II interrumpieron aquel proceso de promulgación. Se estimó que el texto no respondía a las orientaciones conciliares y los trabajos quedaron paralizados durante largo tiempo. Catorce años más tarde, en 1972, una nueva comisión fue creada por Pablo VI y procedió a la redacción de varios esquemas, hasta el definitivo que, tras incorporar numerosas enmiendas, fue promulgado por la Constitución apostólica *Sacri Canones* (18.X.1990), del Papa Juan Pablo II. Este Código de los cánones de las Iglesias de Oriente es ley común para las veintiuna en comunión con la Sede Apostólica y que están agrupadas desde el punto de vista litúrgico en cinco grandes ritos: alejandrino, antioqueno, bizantino, armenio y caldeo.

### 11. *La reforma de la Curia y de la elección papal*

La promulgación de los dos Códigos de Derecho Canónico supuso la renovación de la vida jurídica de la Iglesia universal. Pero hubo todavía otras dos reformas a nivel de las instancias eclesiásticas superiores que es preciso considerar para captar en su conjunto el alcance de aquella renovación: se trata de la reforma de la Curia Romana y del procedimiento de elección del Romano Pontífice.

Ya se hizo antes referencia a la Constitución apostólica de Pablo VI *Regimini Ecclesiae universae* (15.VIII.1967) que llevó a cabo una importante reforma de la Curia y cuya principal novedad fue el encumbramiento de la Secretaría de Estado, a la que se confió una función de coordinación y control de los demás organismos curiales. La nueva reforma de la Curia, realizada en virtud de la Constitución *Pastor Bonus* (28.VI.88), mantuvo en lo esencial el esquema diseñado en la reforma de Pablo VI,

aunque introduciendo algunas modificaciones. La *Pastor Bonus* declara en su preámbulo que la Curia ejerce su función en nombre y lugar del Papa, porque «no tiene ninguna autoridad y poder fuera del que recibe del Pastor Supremo». Integran la Curia 27 dicasterios divididos así: 9 Congregaciones, 3 Tribunales, 12 Consejos y 3 Oficios, cuyas competencias fueron reordenadas, igual que la de algunos otros organismos cercanos al gobierno eclesiástico central, y que sin embargo no forman parte propiamente de la Curia. Mejorar la coordinación curial fue el principal objetivo que persiguió la reforma, una coordinación que se asegura a través de reuniones conjuntas de jefes de dicasterios en torno al Pontífice y de esos jefes entre sí. Se mantuvo la posición preeminente de la Secretaría de Estado sobre Congregaciones y Consejos, y además se encomendó a la Congregación para la Doctrina de la Fe la coordinación doctrinal de la Curia, a cuyo fin todos los documentos de los otros Dicasterios que tengan relación con cuestiones de fe y costumbres habrían de obtener su visto bueno antes de la publicación. Dos notas más, todavía: los Prefectos y otros altos cargos son nombrados para un mandato –renovable– de cinco años, y se suprime el calificativo de «sacra» en la intitulación de todas las instituciones pontificias.

Por lo que hace a la elección papal, la última regulación había sido establecida por Pablo VI en la Constitución Apostólica *Romano Pontifici eligendo* (1.X.75). Juan Pablo II, el 22 de febrero de 1996, promulgó la Constitución *Universi Dominici Gregis* donde se contiene una nueva normativa que, si es cierto que mantuvo en lo sustancial el anterior procedimiento electivo, también lo es que introdujo en él algunas importantes correcciones. Llama enseguida la atención la tendencia a sustituir el término «cónclave» por otros equivalentes como «período de elección», «acto de elección», que suaviza la impresión de «encerramiento» que aquella palabra sugería, aunque se conserven las garantías de incomunicación con el exterior. Se precisa ahora que las votaciones

habrán de celebrarse en la Capilla Sixtina, pero el alojamiento de los electores no será ya improvisado en los incómodos locales de los Palacios Apostólicos, sino en otro lugar de la Ciudad del Vaticano, concretamente en la *Domus Sanctae Marthae*, que ha sido especialmente preparada al efecto.

En la nueva Constitución se suprimen las viejas fórmulas electorales por aclamación y compromiso que, aunque no se hubieran empleado desde hacía mucho tiempo, seguían teóricamente vigentes. En adelante, la única fórmula válida será la llamada «por escrutinio». La mayoría exigida para la elección papal es la de los dos tercios, ya no los dos tercios más uno como se exigía antes, para evitar que un cardenal fuera elegido Papa por haberse votado a sí mismo. Es un voto de confianza en la rectitud moral de los electores. Para el caso de que el proceso electoral llegara a un punto muerto porque, tras un elevado número de votaciones, ningún candidato obtuviera la mayoría de los dos tercios, se dispone ahora que, en tal supuesto, los cardenales, por mayoría absoluta, tendrían posibilidad de acordar que hubiera elección válida, no por aquella mayoría cualificada, sino tan sólo por mayoría absoluta de los electores.

## 12. *El Catecismo de la Iglesia Católica*

El 11 de octubre de 1992, el Papa Juan Pablo II, por medio de la Constitución Apostólica *Fidei Depositum*, procedió a la publicación del «Catecismo de la Iglesia Católica». No son pocos los teólogos e historiadores que consideran el nuevo Catecismo como el mayor de los legados que habrá dejado el Pontífice a la Iglesia de su tiempo.

El principal precedente del nuevo Catecismo lo constituye el «Catecismo para párrocos», compuesto en virtud de una decisión del Concilio de Trento adoptada en abril de 1546, y que fue publicado veinte años más tarde, en 1566, por el Papa S. Pío V. El siglo XVI, tan agita-

do espiritualmente por la Reforma protestante y la Contrarreforma o Reforma católica, presenció la aparición de buen número de catecismos destinados a la fijación de la doctrina, con vistas a la formación religiosa de sus fieles. Lutero publicó en 1529 el «Gran Catecismo» y el «Pequeño Catecismo para uso de los pastores poco instruidos». También Calvino compuso por su parte dos catecismos, el primero en 1537 y el segundo, «Formulario para la instrucción de los niños», en 1541. El Concilio de Trento, impulsor de la preparación del «Catecismo para párrocos», manifestó el deseo de que fuera expresión de la unidad y universalidad del catolicismo y dispuso que se tradujera del latín a las lenguas vulgares, como en efecto se hizo en breve tiempo.

La Constitución *Fidei Depositum* dice en su encabezamiento que el «Catecismo de la Iglesia Católica» ha sido escrito «en orden a la aplicación del Concilio Vaticano II». Estas palabras no deben llamar a engaño sobre la forma en que se produjo la gestación de la obra. Es evidente que los documentos conciliares constituyeron una fuente primordial para la preparación del «Catecismo». Pero la iniciativa de realizarlo no partió propiamente del Vaticano II sino del Sínodo extraordinario de los Obispos reunido en 1985 para conmemorar el vigésimo aniversario de la clausura del concilio. Los padres sinodales expresaron el deseo de «que fuera redactado un Catecismo o compendio de toda la doctrina católica tanto sobre la fe como sobre la moral, que sería como un texto de referencia para los catecismos o compendios que se redactan en los varios países». Juan Pablo II recogió de inmediato la iniciativa, y en 1986 confió la preparación de un proyecto del «Catecismo» a una Comisión de doce cardenales y obispos presidida por el cardenal J. Ratzinger, junto a la cual trabajó un Comité de redacción, formado por siete obispos diocesanos, expertos en Teología y Catequesis. El proyecto fue distribuido a los episcopados de todo el mundo y a los Institutos de Ciencias Eclesiásticas, que formularon más de 24.000 observaciones o enmien-

das. El Papa comenta con satisfacción en la *Fidei Depositum*: «Podemos decir ciertamente que este Catecismo es fruto de una colaboración de todo el Episcopado de la Iglesia católica», de tal modo que su realización refleja «la naturaleza colegial del episcopado y atestigua la catolicidad de la Iglesia».

El «Catecismo de la Iglesia Católica» no excluye la composición de catecismos particulares por parte de las diversas Iglesias. Su finalidad es «que les sirva de punto de referencia seguro y auténtico para la enseñanza de la doctrina católica y muy particularmente para la composición de catecismos locales». El Papa determina también puntualmente el valor doctrinal del «Catecismo»: «Es –dice– una exposición de la fe de la Iglesia y de la doctrina católica, atestiguadas o iluminadas por la Sagrada Escritura, la tradición apostólica y el Magisterio eclesial. Lo reconozco –sigue diciendo– como un instrumento válido y autorizado al servicio de la comunión eclesial y como norma segura para la enseñanza de la fe». El «Catecismo» está compuesto por 2.863 artículos, agrupados en cuatro partes, según el esquema del viejo Catecismo tridentino: «La profesión de fe», «La celebración del misterio cristiano», «La vida en Cristo» y «La oración cristiana». El libro alcanzó un éxito editorial que superó todas las previsiones. Este fenómeno no puede atribuirse frívolamente a simple curiosidad. Lejos de esto, parece responder a motivaciones más profundas: al ansia de verdad, de certeza religiosa por parte de una humanidad hastiada de confusión doctrinal y relativismo desolador.

### 13. *La Prelatura del Opus Dei*

Otro acto pontificio de evidente relieve en la vida de la Iglesia de la segunda mitad del siglo xx fue la creación de la Prelatura del «Opus Dei». El 28 de noviembre de 1982, el Papa Juan Pablo II, por la Constitución

Apostólica *Ut sit*, erigió como Prelatura personal el «Opus Dei», con la «Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz» como asociación de clérigos intrínsecamente unida a la Prelatura. Este importante acontecimiento eclesial era el término de un largo camino recorrido a lo largo de más de 50 años, durante el cual el Opus Dei había alcanzado la dimensión universal, latente en él desde el principio, y una plena madurez ascética y apostólica. La ceremonia oficial de inauguración de la Prelatura y de la promulgación de la Constitución Apostólica tuvo lugar el 14 de marzo de 1983. Hacía casi dos meses que se había promulgado el nuevo Código de Derecho Canónico (25.I.1983).

El «Opus Dei» había nacido en Madrid el 2 de octubre de 1928. El Señor lo inspiró al Beato Josemaría Escrivá de Balaguer —un joven sacerdote aragonés de 26 años entonces— que en ese día «vio» con luminosa claridad un designio divino, desde hacía largo tiempo presentado, para cuya realización en el mundo había sido elegido como instrumento por el Señor. El «Opus Dei» —«fundado por inspiración divina», como dijo el Papa en la Constitución *Ut sit*— apareció desde el primer momento ante los ojos del Fundador como una institución de la Iglesia católica que tiene por misión recordar a todos los fieles cristianos que han de vivir con total coherencia la vocación cristiana, santificándose y haciendo apostolado en medio del mundo en su trabajo ordinario y con el fiel cumplimiento de sus deberes de estado. El Fundador del «Opus Dei» anunció desde 1928 la naturaleza universal de la vocación cristiana a la santidad, una doctrina que más tarde, tras la reunión del Concilio Vaticano II, se convertiría en doctrina común de la Iglesia. Este espíritu —como ya se dijo— lo comprendió perfectamente el cardenal Albino Luciani, cuando escribía un mes antes de ser elegido Papa Juan Pablo I: Josemaría Escrivá no enseña «una espiritualidad para laicos», sino una «espiritualidad laical», porque no propone adaptar a los laicos los medios ascéticos propios de los religiosos,

sino que invita a los laicos a transformar el trabajo en oración y santidad.

La erección del «Opus Dei» como Prelatura personal fue la terminación de un prolongado itinerario jurídico. El Fundador se sentía responsable de asegurar para siempre la íntegra preservación del carisma original, de la perfecta realización de la misión que Dios le había confiado. El «Opus Dei» no encontraba lugar apropiado en la tradición ascética de muchos siglos. El Derecho de la Iglesia tampoco ofrecía formas jurídicas adecuadas para integrar en el ordenamiento canónico y asegurar la continuidad de un fenómeno teológico y pastoral a todas luces nuevo. Haría falta esperar a que el Concilio Vaticano II creara las «Prelaturas personales», para poder disponer de una forma adecuada a la genuina naturaleza del «Opus Dei».

La Prelatura del «Opus Dei» constituye una porción del Pueblo de Dios y está integrada por fieles de toda condición: sacerdotes y laicos, hombres y mujeres, célibes, casados o viudos, jóvenes y ancianos, sanos y enfermos: todos con una misma y única vocación divina, y permaneciendo idénticos sus derechos y deberes como miembros de la sociedad civil y de la Iglesia. La «Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz» es una asociación de clérigos intrínsecamente unida a la Prelatura del «Opus Dei» de la que forman parte los clérigos del Presbiterio de la Prelatura y los diáconos y sacerdotes incardinados en cualquier diócesis del mundo que deseen pertenecer a ella. Estos últimos siguen incardinados en sus diócesis respectivas y reciben tan sólo ayuda espiritual para alcanzar la santidad en el ejercicio de su ministerio, según la ascética propia del «Opus Dei». Los «cooperadores» —que no pertenecen a la Prelatura— prestan ayuda a los apostolados de la Prelatura con su oración, su trabajo o sus limosnas. Pueden ser católicos, pero también —y eso lo consiguió el Beato Josemaría tras superar fuertes resistencias— cristianos de otras confesiones, personas de otras religiones y no creyentes. El «Opus Dei», en fin,

tiene un espíritu propio, cuyos principales rasgos son los siguientes: sentido de la filiación divina, santificación de la vida ordinaria y en particular del trabajo profesional, amor a la libertad, vida de oración y sacrificio, testimonio cristiano por la caridad y el apostolado y ascética de la unidad de vida.

El «Opus Dei» alcanzó un gran desarrollo en vida todavía del Fundador. La expansión prosiguió en tiempo de su sucesor, Mons. Álvaro del Portillo (15-IX-75/23-III-94), período en el que llevó a cabo la erección del «Opus Dei» como Prelatura personal. El 17 de mayo de 1993, el Papa Juan Pablo II beatificó al Fundador del «Opus Dei», ante una inmensa muchedumbre, una de las mayores que jamás se habían reunido en la Plaza de San Pedro.

#### 14. Estadísticas eclesíásticas

Las estadísticas eclesíásticas correspondientes a los años del pontificado de Juan Pablo II acusan unas tendencias que es preciso registrar, pese a las reservas con que, según ya se dijo en otro lugar, es prudente manejar estos datos numéricos. Pero es obligado presentar algunas de las estadísticas más significativas, porque sirven de orientación para conocer el estado actual de la Iglesia y de la propia sociedad cristiana. El primer cuadro estadístico es el de las ordenaciones sacerdotales. Los niveles son muy bajos durante el primer lustro del pontificado —entre 1978 y 1982— para iniciar un sensible ascenso a partir de 1983, que progresa hasta 1990. En la década de los noventa, la cifra de las ordenaciones se estabiliza en torno a los niveles conseguidos. Pero al considerar esas cifras ha de tenerse en cuenta el factor geográfico: las ordenaciones de nuevos sacerdotes suben en Asia y África y se mantienen estabilizadas en Europa y América. Desde otro punto de vista se observa que el crecimiento es mayor entre el clero diocesano que entre los religiosos.

#### Ordenaciones de sacerdotes

Año	Sacerdotes diocesanos	Religiosos	Total
1978	3.824	2.094	5.918
1979	3.840	1.925	5.765
1980	3.860	1.927	5.787
1981	3.981	1.908	5.889
1982	4.113	1.844	5.957
1983	4.296	1.914	6.210
1984	4.609	1.724	6.333
1985	4.822	1.963	6.785
1986	5.136	2.073	7.209
1987	5.227	2.024	7.251
1988	5.750	2.248	7.998
1989	5.647	2.039	7.686
1990	5.938	2.277	8.215
1991	6.482	2.403	8.885
1992	6.401	2.568	8.969
1993	6.313	2.421	8.734
1994	6.366	2.445	8.811
1995	6.444	2.352	8.796

Fuente: A.S.E.

Las defecciones sacerdotales fueron uno de los signos más visibles de la llamada «crisis posconciliar». El fenómeno, que revistió en ciertos momentos los rasgos de un contagio epidémico, alcanzó sus cotas más elevadas en los últimos años de la década de los sesenta y primeros de los setenta: 3.039 en 1969, 3.160 en 1970, 3.464 en 1964, 3.001 en 1975. En el pontificado de Juan Pa-

blo II, el número de defecciones descendió de modo considerable y se ha situado a un nivel que supone aproximadamente la tercera parte de las cifras registradas en aquellos años de grave crisis.

*Defecciones de sacerdotes*

<i>Año</i>	<i>Sacerdotes diocesanos</i>	<i>Religiosos</i>	<i>Total</i>
1978	1.253	784	2.037
1979	1.056	520	1.576
1980	901	660	1.561
1981	800	460	1.260
1982	685	541	1.226
1983	603	655	1.258
1984	601	448	1.049
1985	546	456	1.002
1986	633	424	1.057
1987	620	366	986
1988	612	415	1.027
1989	583	405	988
1990	562	392	954
1991	608	359	967
1992	635	410	1.045
1993	679	413	1.092
1994	645	387	1.032
1995	677	444	1.121

Fuente: A.S.E.

La estadística de los religiosos, tomando como referencia cinco Institutos particularmente importantes, revela una relativa estabilización en los dos últimos decenios, tras las sensibles pérdidas sufridas durante los años 60 y 70. Algunos de esos Institutos presentan signos de cierta recuperación, mientras en otros el descanso prosigue, aunque a un ritmo más suave. Ha de tenerse en cuenta que el mantenimiento numérico puede deberse más a la prolongación de la vida que a la afluencia de suficientes nuevas vocaciones para el relevo generacional.

*Estadística de los miembros de cinco de los mayores  
Institutos religiosos de la Iglesia  
Años 1982-1998*

<i>Años</i>	<i>Benedictinos</i>	<i>Franciscanos</i>	<i>Dominicos</i>	<i>Jesuitas</i>	<i>Salesianos</i>
1982	9.522	20.337	5.546	26.905	16.915
1984	9.472	20.262	5.593	25.990	16.869
1986	9.413	20.295	7.042	26.761	17.146
1988	9.293	19.738	6.829	26.236	17.161
1990	9.271	19.257	6.749	25.757	17.191
1992	9.014	19.038	6.775	24.028	17.606
1994	8.738	19.588	6.561	23.570	17.497
1996	8.678	18.067	6.375	22.885	17.567
1997	8.601	17.981	6.618	22.580	17.566
1998	8.492	17.885	6.530	22.243	17.523

Fuente: *Annuario Pontificum*.

*Religiosas*

El número de religiosas en el sexenio comprendido entre los años 1989 y 1994: suben en África, de 41.863 a 46.664, y en Asia, de 104.005 a 123.530; bajan en América del Norte, de 140.628 a 122.670, y en Europa, de 457.321 a 414.687. La cifra total experimenta un descenso de 885.645 a 848.445.

Fuente: A.S.E.

*Bautismos y matrimonios*

En el sexenio 1998-1994 descendió el número de bautismo de menores de 7 años a causa, sobre todo, de la disminución de nacimientos, y subió en cambio la cifra de bautismos de mayores de aquella edad, muchos por conversiones de adultos. El número de matrimonios descendió también, en parte por el creciente hábito de retrasar la edad de contraerlo, y en parte también por la extensión en ciertos países del matrimonio civil y de las uniones de hecho.

*Bautismos\**

Año	1988	1989	1990	1991	1992	1994
<i>Menores de 7 años</i>	16.519	16.566	16.252	16.206	16.176	15.970
<i>Mayores de 7 años</i>	1.700	1.724	1.879	1.934	2.030	2.132
<i>Total:</i>	18.219	18.290	18.131	18.140	18.206	18.102

Fuente: A.S.E.

*Matrimonios\**

Año	1988	1989	1990	1991	1992	1994
<i>Entre católicos</i>	3.813	3.713	3.633	3.515	3.402	3.360
<i>Entre católicos y no católicos</i>	334	342	347	344	332	330
<i>Total:</i>	4.147	4.055	3.980	3.859	3.734	3.690

\* En miles

Fuente: A.S.E.

X

LA IGLESIA Y LA CRISIS DE LA NUEVA MODERNIDAD

1. *Razones para la esperanza*

El pontificado de Juan Pablo II discurrió desde sus comienzos en el marco de un período histórico iniciado en la sexta década del siglo XX, que fue testigo de una profunda revulsión espiritual, moral y social que cabe considerar como el de la crisis de la nueva modernidad. Si hubiera que destacar aquel rasgo que mejor define este período, habría que responder que es el carácter nuevo, prácticamente inédito, de su problemática. Se han planteado en él cuestiones ignoradas hasta ahora en la historia de la humanidad, o que al menos nunca habían alcanzado las proporciones de fenómeno generalizado.

Ha de decirse enseguida que en este cambio, a la vez profundo y extenso, existen aspectos positivos, capaces de hacer abrir el corazón a la esperanza. La medicina ha realizado avances prodigiosos, reduciendo a mínimos desconocidos la mortalidad infantil y prolongando la vida –también la vida útil– de las personas ancianas. El desarrollo logrado por las comunicaciones –y en particular por los medios de telecomunicación– ha acercado a los pueblos que tienen su morada en la pequeña «aldea global» que es el planeta Tierra. Cabría incluso decir que la noción de «prójimo» se ha extendido sobremanera: el individuo conoce las necesidades de las personas de todo el mundo, sufre con sus desventuras, se duele de sus dolores, siente que su sensibilidad se ha hecho más viva. Y un saludable efecto de este fenómeno es el incremento del sentido de solidaridad, especialmente entre los jó-

venes, que lleva a muchos a participar generosamente en iniciativas de ayuda a las gentes más desfavorecidas, incluso en remotas regiones del Tercer Mundo.

A la extensión del sentido solidario entre los jóvenes ha contribuido sin duda la imagen y el ejemplo del «Papa peregrino», que recorre sin cesar los caminos de la tierra como el Buen Pastor del Evangelio, deseoso de conseguir un contacto más cercano con los hombres de todos los pueblos del mundo. Es un ejercicio del genuino amor cristiano, de la compasión que es un «com-pa-decer» con cada uno, un amar «con obras y de verdad» (Jn III, 18). Es probable que este aroma de autenticidad cristiana sea la principal razón del atractivo que el Vicario de Cristo ejerce sobre los jóvenes. Un atractivo que se ha puesto de manifiesto de modo impresionante en las grandes Jornadas Mundiales de la Juventud, cuando cientos de millares, o incluso millones, de jóvenes se han congregado en torno a Juan Pablo II en Compostela (1989), Czestokowa (1991), Denver (1993), Manila (1995) y París (1997).

## 2. *El impacto del secularismo*

Mas, tras reconocer, como es justo, estas razones para la esperanza que apuntan en la hora presente de la vida del mundo, ha de admitirse también que la Iglesia católica ha de cumplir ahora su misión divina en un contexto social que a menudo resulta especialmente adverso: el de una sociedad que sufre –y ello de modo particular en los países más ricos de Europa y Norteamérica– el impacto de una secularización sin precedentes desde los orígenes de la Era cristiana. Una sociedad materialista y opulenta que hace del bienestar el supremo valor de la vida; una sociedad en que muchos de sus miembros tienen como máximo ideal «el pasarlo bien», obsesos por disfrutar de todos los goces, incluidos los incompatibles con el más elemental sentido de la dignidad humana y

que hacen evocar la imagen del «hombre animal», de que habló el Apóstol san Pablo (1 Co II, 14).

La secularización es, en buena medida, el resultado de un secularismo agresivo y pertinaz que pretende borrar cualquier rasgo de la presencia de Dios en la existencia humana y reducir el horizonte vital del hombre a los límites de la más escueta y desoladora temporalidad. El secularismo –según la Exhortación Apostólica «Reconciliación y Penitencia» (2.XII.84)– «es un movimiento de ideas y costumbres, defensor de un humanismo que hace total abstracción de Dios y se concentra totalmente en el culto del hacer y del producir»; un humanismo «embriagado por el consumo y el placer, sin preocuparse por el peligro de perder la propia alma». Y el Papa, en otra ocasión, describía en los siguientes términos el fenómeno secularista y sus consecuencias: «Una ola de secularismo –decía– se ha extendido por el mundo y se manifiesta, junto con las sociedades de consumo, por el hedonismo, el pragmatismo y la búsqueda de eficacia sin respeto a las normas éticas, por el desconocimiento del carácter sagrado de la vida. Todo esto –proseguía Juan Pablo II– conduce al relativismo moral y a la indiferencia religiosa... Se puede decir que hay muchos menos ateos declarados, pero muchos no creyentes, muchas personas que viven como si Dios no existiera y que se sitúan al margen de la problemática fe-increencia, como si Dios hubiera desaparecido de su horizonte esencial» (Discurso, 5.III.88).

La extensión del «secularismo» ha sido posible, sobre todo, gracias al enorme desarrollo alcanzado por los medios de comunicación social y a su capacidad de influir sobre las conciencias individuales y los hábitos de comportamiento colectivo. La gran prensa «liberal» ha sido a menudo laboratorio y altavoz de las ideologías secularistas, la radio, la televisión y el cine han sido capaces de llevarlas hasta el más humilde hogar de cualquier rincón de la tierra. Los malos ejemplos divulgados por doquier de personajes «famosos» –artistas, deportistas, políticos,

estrellas de la vida social— han causado efectos demole-dores en las conciencias poco formadas de mucha gente sencilla. Las migraciones del campo a la ciudad o a otro lugar en busca de trabajo o mejor nivel de vida han contribuido a deshacer tradiciones y costumbres heredadas de la sociedad cristiana, que protegían la religiosidad de multitud de personas.

La Guerra del Vietnam, el movimiento estudiantil de mayo del 68 y la crisis posconciliar constituyen puntos de referencia válidos para fechar la aparición, o mejor dicho, la «explosión» del movimiento secularista. Las consecuencias se han dejado sentir en muchos órdenes de la vida, sobre todo en los pueblos más ricos del «Primer Mundo». Los problemas de subdesarrollo y pobreza, de injusticia y hambre, propios especialmente de los países del Tercer Mundo, habrán de examinarse más adelante con la atención que se merecen. La famosa frase de Dostoiewski, «Si Dios no existe, todo está permitido» tiene su cumplimiento en unas sociedades que han optado por organizarse y vivir al margen de la Ley de Dios.

### 3. *La lucha contra la vida*

La vida humana, el primero y más fundamental de los valores, se encuentra directamente amenazada en las actuales sociedades secularizadas por varios graves peli-gros: el aborto, en la fase inicial de la existencia, y la eu-tanasia, en la senectud o en caso de enfermedad incurable, sin olvidar otros, como el terrorismo, que constituye un serio azote en determinados países. Todos estos aten-tados contra la vida tienen como causa común el olvido del quinto mandamiento del Decálogo: «no matarás». Su resultado, como fenómeno social, ha sido la apari-ción de una «cultura de la muerte».

La increíble historia del aborto en las tres últimas dé-cadas del siglo xx ha significado su transformación, de delito grave sancionado por las leyes penales de los países

civilizados, en un pretendido derecho de la mujer. En ese cambio tan radical tuvo notable influencia —como se dijo— una célebre sentencia del Tribunal Supremo de los Esta-dos Unidos pronunciada en 1973, la llamada «Rohe ver-sus Wade». El aborto fue considerado un derecho de la madre, en virtud del principio de «libre elección» que la facultaría para decidir entre la vida y la muerte de la inde-fensa criatura que lleva en las entrañas. La principal limi-tación legal que suele ponerse a ese derecho es de orden temporal: el aborto sería lícito durante un determinado número de semanas, a partir de la concepción. Una con-dición que en la práctica suele ser difícil de comprobar y cuya motivación resulta además escasamente razonable: sería pretender que el feto adquiere personalidad en ese determinado momento, sin aclarar por qué no la adque-re unas semanas antes o después.

La eutanasia constituye un segundo peligro para la vi-da humana, aunque por el momento sean todavía pocos los países que la admiten en sus ordenamientos legales. La presión ejercida por influyentes grupos promotores de la «cultura de la muerte» es, sin embargo, muy fuerte y existen en diversos lugares partidos políticos que incluyen la eutanasia dentro de sus respectivos programas. La cam-paña en su favor recurre a todas las técnicas de la moder-na propaganda para influir en la opinión pública y cam-biar paulatinamente la mentalidad popular. Se presentan y airean casos excepcionales de ancianos o enfermos que declaran desear que se ponga fin a sus vidas, para crear la impresión de que esos casos son muchos. Y a esa muerte provocada se le asignan denominaciones tan biensonan-tes como «muerte dulce» o «muerte digna».

### 4. *La desintegración de la familia*

La legalización del divorcio fue anterior a la del abor-to en la mayoría de los países de tradición cristiana. Hasta la década de los setenta —y en algún caso hasta fecha más

reciente— el divorcio no se hallaba admitido en varios países de mayoría social católica, como España, Italia, Irlanda y otros más de Iberoamérica. Pero incluso en muchas naciones donde el divorcio era legal desde hacía más o menos tiempo, su aplicación práctica era muy limitada, y eran pocos los esposos que se divorciaban. Fue preciso llegar al nuevo clima creado por la convulsión social iniciada en los años sesenta para que el divorcio llegara a adquirir las proporciones de una auténtica epidemia en las sociedades más ricas. Hoy existen países en Europa y América septentrional donde las cifras de divorcios se acercan peligrosamente a las de nuevos matrimonios. El divorcio —en palabras de Juan Pablo II— se ha convertido en una verdadera plaga. «Deseo llamar vuestra atención —decía— sobre la plaga del divorcio, desgraciadamente tan difundida. Dicha plaga, aunque legalizada en muchos casos, no deja por ello de representar una de las grandes derrotas de la civilización humana» (Angelus, 10.VII.94).

La proliferación del divorcio ha tenido, como es lógico, repercusiones muy negativas, ante todo para la familia, pero también para todo el entramado social. La familia es la «célula primaria y vital de la sociedad», y las consecuencias de su desintegración afectan negativamente, en su propia raíz, al recto orden de la convivencia humana. Pero son los hijos —y en especial los más jóvenes— los mayores perjudicados: pierden el hogar, se sienten huérfanos, y las relaciones con sus padres separados, siempre anormales, pueden incluso producir graves daños a su estabilidad psíquica. La encíclica *Familiaris Consortio* describe así los rasgos negativos que se advierten hoy en la situación de numerosas familias: «una equivocada concepción teórica y práctica de la independencia de los cónyuges entre sí; las graves ambigüedades acerca de la relación de autoridad entre padres e hijos; las dificultades concretas que con frecuencia experimenta la familia en la transmisión de los valores; el número cada vez mayor de divorcios, la plaga del aborto, el recurso cada vez más frecuente a la esterili-

lización, la instauración de una verdadera y propia mentalidad anticonceptiva». Sobre el fomento de esa mentalidad, que guarda directa relación con la política demográfica de varios grandes países y organismos internacionales, habrá que volver más adelante.

### 5. *Feminismo y homosexualidad*

Todavía quedan por recordar algunos más de los nuevos desafíos que plantea a la Iglesia la presente crisis de la Modernidad. Uno ha sido la aparición de un feminismo radical, que constituye una página inédita de la historia cristiana. En el cambio experimentado por la situación de la mujer en la sociedad contemporánea pueden apreciarse realidades abiertamente positivas: la elevación de su nivel educativo, la irrupción en todos los campos de la actividad profesional, su creciente presencia en la vida pública, una serie de hechos nuevos que pueden resultar beneficiosos no sólo para la mujer, sino para toda la sociedad. Un riesgo que sin duda existe es el abandono por ella de su papel de esposa y madre, indispensable para la propia existencia del hogar; pero incluso ese riesgo puede atenuarse mediante una adecuada regulación de las relaciones laborales y la mayor participación del varón en las tareas domésticas. El feminismo radical tiene, en cambio, connotaciones muy distintas: pretende una plena e igualitaria equiparación a todos los efectos entre la mujer y el varón, olvidando que si Dios les atribuyó la misma dignidad, no les hizo iguales sino complementarios. Este feminismo asume a menudo rasgos agresivos, como si tratara de promover una guerra entre sexos. Sus reivindicaciones llegan incluso a extremos incompatibles con la doctrina de la Iglesia, como ocurre con la pretensión del sacerdocio femenino.

El secularismo contemporáneo, en su oposición al recto orden natural y al sentido cristiano de la existencia, ha provocado también una oleada de sexualismo

exacerbado, favorecida y propagada por poderosos medios de comunicación social. La consecuencia –procurada y conseguida– ha sido, en las sociedades de bienestar, la degradación de una porción considerable de la juventud, con incidencia particularmente dolorosa en la juventud femenina. Y todavía un hecho más, desconocido en la historia de la sociedad cristiana: la conversión de la homosexualidad en fenómeno social, que aspira a un público y legal reconocimiento. Se trata de una situación sin precedentes en veinte siglos de cristianismo; más todavía, el propio mundo pagano en su gran ordenamiento jurídico, el Derecho Romano Clásico, nunca tomó en consideración, para regularlos, los comportamientos homosexuales: los ignoró por completo aunque –como atestigua el mismo Apóstol san Pablo (Rm I, 22-27)– se dieran en mayor o menor medida en aquella sociedad. La homosexualidad se presenta hoy en una actitud arrogante –el «orgullo gay»– y reivindica para sus parejas o «familias» una plena igualdad de derechos en materia de impuestos, de herencias, de adopción de niños, etc. En 1994, el Parlamento Europeo votó una moción de reconocimiento legal de esas parejas.

Una última advertencia, aún, para encuadrar en su contexto real el actual desafío del secularismo. Estos factores moralmente negativos de la realidad social que acaban de reseñarse han sido acogidos como propios por las actuales ideologías que asumen el título de «progresistas» y gracias a ello pueden presentarse ante la opinión pública como la quintaesencia de la modernidad. Los movimientos y partidos políticos inspirados en aquellas ideologías suelen asumir en sus programas todas o varias de esas pretendidas «conquistas» de la humanidad.

## 6. La defensa de la vida

La Iglesia católica y, en primer lugar, el Magisterio pontificio hubieron de afrontar el inmenso desafío que

provenía de las nuevas realidades surgidas en los últimos 30 años de historia cristiana. La respuesta, dada en su mayor parte de manera directa por el Papa Juan Pablo II, ha sido también muy amplia y procede pasar a considerarla con alguna detención, porque constituye toda una «suma» de doctrina católica acerca de las nuevas y graves cuestiones que tiene planteadas el cristiano contemporáneo.

El primer punto que conviene poner de relieve es el protagonismo que ha debido asumir la Iglesia católica como abanderada de la defensa de la vida humana. Frente a la moderna mentalidad en contra de la vida y sus principales manifestaciones –el aborto y la eutanasia–, la Iglesia apuesta por la vida. Una encíclica, la *Evangelium Vitae* (25.III.85)–, la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio* (22.XI.81) y otros documentos y alocuciones papales son fuentes esenciales para el conocimiento de la doctrina de la Iglesia sobre este actualísimo problema. La Iglesia –declara la *Familiaris Consortio*– «cree firmemente que la vida humana, aunque débil y enferma, es siempre un espléndido don del Dios de la bondad. Frente al pesimismo y al egoísmo que ofuscan el mundo, la Iglesia está a favor de la vida». Corresponde al Estado, gestor del bien común de la sociedad, «garantizar y favorecer de todos los modos posibles el respeto a la vida de todo hombre. Contra ese deber no se puede invocar la libertad de conciencia y de elección, porque el respeto a la vida es fundamento de cualquier otro derecho» (Discurso, 7.VIII.94).

Ocurre, sin embargo, que en la segunda mitad del siglo xx se ha fraguado una verdadera «conjura contra la vida», en la que participan incluso instituciones internacionales dedicadas a alentar y programar auténticas campañas de difusión de la anticoncepción, la esterilización y el aborto. «Estamos –sigue diciendo la encíclica *Evangelium Vitae*– ante un enorme y dramático choque entre el bien y el mal, la ‘cultura de la muerte’ y la ‘cultura de la vida’. Estamos no sólo ‘ante’ sino necesaria-

mente 'en medio' de ese conflicto: todos nos vemos implicados a participar, con la responsabilidad ineludible de elegir incondicionalmente en favor de la vida». La aceptación de la «cultura de la muerte» ha tenido lugar, sobre todo, mediante reformas en las legislaciones, sin respeto a sus propios principios constitucionales. «El hecho de que las legislaciones de muchos países –afirma la *Evangelium Vitae*– alejándose tal vez de los mismos principios fundamentales de sus Constituciones, hayan consentido no penar o incluso reconocer la plena legitimidad de estas prácticas contra la vida es, al mismo tiempo, un signo preocupante y causa no marginal de un grave deterioro moral». La encíclica rechaza también la posibilidad de que el voto parlamentario o la voluntad de una parte, incluso mayoritaria, de la población pueda poner en discusión o negar el derecho a la vida. «De este modo la democracia, a pesar de sus reglas, va por un camino de totalitarismo fundamental». «No puede haber verdadera democracia –insiste la *Evangelium Vitae*– si no se reconoce la dignidad de cada persona y no se respetan sus derechos. No puede haber siquiera verdadera paz si no se defiende y promueve la vida».

El aborto y la eutanasia son las dos grandes amenazas que sufre actualmente el derecho a la vida. El aborto fue ya calificado como «crimen nefando» por el Concilio Vaticano II. Y durante el pontificado de Pablo VI, la Congregación para la Doctrina de la Fe declaró que la vida se inicia desde el instante de la concepción: «desde el momento en que el óvulo es fecundado se inaugura una nueva vida, que no es la del padre ni la de la madre, sino la de un nuevo ser humano». Por lo que se refiere a la eutanasia, el Magisterio pontificio la califica significativamente de «tentación»: «Es cada vez más fuerte la tentación de la eutanasia, esto es, adueñarse de la muerte, procurándola de modo anticipado y poniendo así fin 'dulcemente' a la propia vida o a la de otros». Ese peligro «se ve agravado por un ambiente cultural que no ve en el sufrimiento ningún significado o valor; es más, lo

considera como el mal por excelencia que debe eliminar a toda costa. Esto acontece especialmente cuando no se tiene una visión religiosa que ayude a comprender positivamente el misterio del dolor» (*Evangelium Vitae*). Aborto y eutanasia son, por tanto, crímenes que ninguna ley humana puede pretender legitimar.

El Papa Juan Pablo II, tras exponer una y otra vez la postura de la Iglesia católica frente a la «cultura de la muerte», invita a los cristianos a cultivar la «cultura de la vida» y, en medio de las sombras, advierte signos esperanzadores. «En los últimos decenios, escribía en su «Carta Apostólica a las familias» (2.XI.94)–, se notan algunos signos confortadores, un despertar de las conciencias, que afecta tanto al mundo del pensamiento como a la misma opinión pública. Crece, especialmente entre los jóvenes, una nueva conciencia de respeto a la vida desde su concepción; se difunden los movimientos pro-vida. Es un signo de esperanza para el futuro de la familia, de toda la familia humana».

### 7. La defensa de la familia

«¡La familia pertenece al patrimonio de la humanidad!», escribió Juan Pablo II a los Jefes de Estado de todo el mundo el 19 de marzo de 1994, en vísperas de la Conferencia de El Cairo sobre Población y Desarrollo. La familia en la hora presente de la historia está en el punto de mira de muchas fuerzas que tratan de destruirla o deformarla. La ruptura de tantos matrimonios, consecuencia de la extensión del divorcio, ha tenido –como se dijo– graves consecuencias desintegradoras de la institución familiar. La Iglesia ha tenido que asumir también la capitanía de la lucha en favor de la familia, y a ella ha dedicado dos importantes documentos: la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio* (2.2.XI.81) y la «Carta Apostólica a las familias» (2.II.94), a los que hay que

añadir varios más e innumerables discursos y alocuciones del mismo Juan Pablo II.

No es ocioso recordar que la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, de 10 de diciembre de 1948, en su artículo 16 dice lo siguiente: «La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado». Al cabo de medio siglo resulta muy dudoso que las sociedades y los Estados hayan dado a las familias la protección y la ayuda que demandaba la Declaración de Derechos Humanos. Lejos de eso, según afirma la *Familiaris Consortio*, en nuestro tiempo, «instituciones y leyes desconocen injustamente los derechos inviolables de la familia y de la misma persona humana y la sociedad, en vez de ponerse al servicio de la familia, la ataca con violencia en sus valores y en sus exigencias fundamentales». «Por esto, la Iglesia defiende abiertamente los derechos de la familia contra las usurpaciones intolerables de la sociedad y del Estado». La verdad es que la familia ha sufrido un grave deterioro, y también ha sido la voz del Magisterio pontificio la que más fuerte ha sonado en su defensa.

Fundamento de la familia es el matrimonio y la suerte de una y otro son inseparables. «El matrimonio y la familia –ha dicho Juan Pablo II– no son una realidad efímera y transitoria, como las modas y costumbres cambiantes de una sociedad, sino que vienen de Dios» (Discurso 30.IV.96). A los esposos fieles, la Iglesia les confía hoy una misión fundamental: «Dar testimonio de la indisolubilidad y fidelidad matrimonial es uno de los deberes más preciosos y urgentes de las parejas cristianas de nuestro tiempo» (*Familiaris Consortio*). «La familia –había enseñado Pablo VI– es la única comunidad en que todo hombre ‘es amado por sí mismo’, por lo que es y no por lo que tiene» (Homilía, 2.XI.82). El ideal de la familia cristiana está «basado en la unidad y fidelidad del matrimonio, abierto a la fecundidad del matrimonio, guiado por el amor» (Homilía, 16.VI.93).

La familia es necesaria a la humanidad y si ha de cumplir su misión debe ser defendida frente a peligros que pueden ser distintos e incluso contradictorios, y a unos y otros ha de darse el tratamiento adecuado. En el Tercer Mundo, a muchas familias les faltan los medios más elementales para su supervivencia –trabajo, vivienda, alimentos, medicinas– o bien las libertades más elementales. Por el contrario, en los países más ricos, «el excesivo bienestar y la mentalidad consumista... quitan a los esposos la generosidad y la valentía para suscitar nuevas vidas humanas; y así, la vida, en muchas ocasiones, no se ve ya como una bendición, sino como un peligro del que hay que defenderse» (*Familiaris Consortio*).

#### 8. *Feminismo frente a feminidad*

La condición de la mujer y el lugar que le corresponde en la sociedad actual han sido tratados en dos documentos recientes del Magisterio: La Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* (15.VIII.88) y la «Carta a las mujeres», escrita por Juan Pablo II el 29 de junio de 1995, pocos meses antes de la inauguración de la Conferencia de Pekín sobre la mujer. La aparición de la *Mulieris dignitatem* suscitó considerable interés. En Italia, en junio de 1989, se reunió un Congreso nacional para estudiar el documento, cuyas actas han sido publicadas. En 1992, M. A. Maciocchi editó un libro –*Las mujeres según Wojtyła*– recogiendo una serie de colaboraciones, incluso de personas no católicas. Los autores, en su gran mayoría, valoraron positivamente la Carta Apostólica, aunque alguna feminista radical lamentara que no se abriese el acceso a la mujer a los ministerios eclesiásticos.

La situación de la mujer en la sociedad ha sido en diversas culturas, durante mucho tiempo, de evidente inferioridad frente al varón, y todavía hoy subsisten lugares donde existen injustas marginaciones por razón del sexo. Pero la reacción «feminista» –como ya se dijo– ha

asumido a veces, sobre todo en el último tercio del siglo xx, actitudes apasionadas y extremas que, a juicio de la Iglesia, no es lícito admitir. La Iglesia rechaza un feminismo que para lograr la emancipación de la mujer sacrifique la propia originalidad femenina. La mujer es diferente del hombre y su promoción ha de hacerse «de acuerdo con la feminidad que recibió el día de la creación y que hereda como expresión peculiar de la imagen y semejanza de Dios» (*Mulieris dignitatem*). Por esa razón –dijo Juan Pablo II– «la perfección de la mujer no consiste en ser como el hombre, en masculinizarse hasta perder sus cualidades específicas de mujer; su perfección... consiste en ser mujer, igual al hombre pero diferente. En la sociedad civil y en la Iglesia, la igualdad y la diversidad de las mujeres deben ser reconocidas» (Discurso 22.VI.94). Una igualdad en dignidad, de la que ha constituido una nueva prueba la proclamación en octubre de 1997 de Sta. Teresa de Lisieux como Doctora de la Iglesia, a la vera de Sta. Catalina de Siena y Sta. Teresa de Jesús.

En la *Carta a las mujeres*, el Papa advertía que «aún queda mucho que hacer para que el ser mujer y madre no comporte una discriminación. Es urgente –escribía– alcanzar en todas partes la efectiva igualdad de los derechos de la persona, y por tanto igualdad de salario en retribución a igualdad de trabajo, tutela de la trabajadora que es madre, justas promociones en la carrera, igualdad de los esposos en el derecho de familia; en fin, reconocimiento de todo lo que va unido a los derechos y deberes del ciudadano en un régimen democrático». La dignidad y la auténtica feminidad –dice todavía el Magisterio– tiene una singular relación con la Madre del Redentor... Se puede afirmar que la mujer, al mirar a María, encuentra en Ella el secreto para vivir dignamente su feminidad y para llevar a cabo su verdadera promoción (Encíclica *Redemptoris Mater*, 25.III.87).

### 9. *Los problemas de ética sexual*

Uno de los más arduos desafíos que ha debido afrontar la Iglesia católica en las últimas décadas son las consecuencias de la llamada «revolución sexual», desencadenada en los años sesenta y que pretendió liberar la sexualidad humana de los «encorsetamientos» de la moral tradicional. Como escribió el cardenal Ratzinger en su introducción a la «Carta sobre la atención pastoral a las personas homosexuales», «se comenzó a elogiar la sexualidad como simple bien de consumo y medio para alcanzar el placer. La satisfacción del impulso sexual fue proclamada como la vía hacia la felicidad y al verdadero desarrollo de la personalidad. Valores como el autocontrol y la castidad se aceptaron cada vez menos» y «el ejercicio de la sexualidad fue separado cada vez más del matrimonio y, sobre todo, con la difusión mundial de los medios anticonceptivos, de la procreación». «En fin, el argumento tradicional según el cual el comportamiento sexual sería inmoral si es contra la naturaleza del hombre, se abandonó». Una de las consecuencias de esta profunda subversión de los principios morales ha sido la difusión de una ilimitada libertad sexual y una creciente aceptación social de la homosexualidad.

Por lo que hace a la moral sexual, Juan Pablo II ha rechazado el falso reproche que se hace a veces a la Iglesia de convertir el sexo en un «tabú». Lejos de eso, la Iglesia siente gran estima por la sexualidad, que pertenece al designio originario del Creador; pero pide a todos que la respeten en su naturaleza profunda, con respeto a la verdad de la persona humana, y por eso declara moralmente inaceptables el llamado «amor libre», la homosexualidad y la anticoncepción. Y proclama como necesaria la virtud de la castidad, «que no significa en absoluto rechazo ni menosprecio de la sexualidad humana: significa más bien energía espiritual que sabe defender el amor de los peligros del egoísmo y de la agresividad, y sabe promoverlo hacia su realización

plena» (*Familiaris Consortio*). La extensión de la homosexualidad —a la que ya se hizo referencia— y las nuevas connotaciones que ha adquirido como fenómeno social constituye un hecho tan nuevo y tan grave que en el término de un decenio —en 1975 y 1986— dio lugar a dos pronunciamientos de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

La «Carta sobre la atención pastoral a las personas homosexuales», de 2 de octubre de 1986, establece la distinción entre la tendencia y los actos homosexuales. Aquélla, de por sí, no es pecado; pero es una tendencia hacia un comportamiento intrínsecamente malo, desde el punto de vista moral. Por ello, aunque sea deplorable que las personas homosexuales hayan sufrido vejaciones en el pasado —y las sufran todavía hoy— la justa reacción no debe sin embargo llevar a la afirmación de que la condición homosexual no sea desordenada. La «Carta» afirma que el comportamiento homosexual no es irresistible: también esas personas son libres, con la libertad fundamental que caracteriza a la persona humana. Los homosexuales, como los demás cristianos, están llamados a vivir la castidad, y hacia ese fin debe orientarse su catequesis: debe ayudarles a cultivar la vida espiritual, mediante la práctica de los sacramentos, y en particular de la confesión frecuente. Y el «Catecismo de la Iglesia Católica» llega incluso a afirmar expresamente que los homosexuales —como todos los cristianos— están también llamados a la santidad: «a veces, mediante el apoyo de una amistad desinteresada, de la oración y de la gracia sacramental pueden y deben acercarse gradual y resueltamente a la perfección cristiana» («Catecismo», 2359).

La «Carta» de 1986 señala también criterios a seguir ante el fenómeno sin precedente de los movimientos homosexuales. Advierte a los responsables eclesiales que, en el momento actual, existen grupos organizados que ejercen una fortísima presión en favor de la legitimación de la condición y de los actos homosexuales.

Esos grupos aparecen incluso dentro de la misma Iglesia e intentan arrogarse la representación de todas las personas homosexuales que son católicas. La «Carta» pone en guardia a los pastores: les pide que no respalden a ninguna organización de esa especie, ni permitan celebraciones religiosas para esos grupos, ni el uso de edificios de la Iglesia.

#### 10. *La cuestión social*

La cuestión social no puede decirse que constituya un problema nuevo para la Iglesia, pues el Magisterio pontificio viene ocupándose de ella desde hace más de un siglo. Son nuevos, sin embargo, los planteamientos actuales, dada la profunda transformación que han experimentado las estructuras sociales, tanto a nivel nacional como a escala mundial, y las renovadas exigencias teológicas y éticas que estos cambios demandan. El Papa Juan Pablo II ha dedicado extraordinaria atención a la situación social y económica del mundo contemporáneo, y prueba de su interés son los importantes documentos que ha dedicado a este tema. Tres encíclicas consideran distintas facetas del problema social. El hombre trabajador y el valor humano y sobrenatural del trabajo fue —como ya se dijo— el tema de la *Laborem exercens* (4.IX.81); la *Sollicitudo rei socialis* (30.XII.87) dedicó preferente atención a las dimensiones supranacionales de la doctrina social de la Iglesia, subrayando la necesidad de promover la solidaridad entre los hombres y los pueblos. La encíclica *Centesimus annus* (1.V.91) conmemoró el centenario de la *Rerum novarum* de León XIII, en la circunstancia histórica posterior al derrumbamiento de los regímenes socialistas del Este de Europa. En esa hora, el Papa pasó revista a los puntos fundamentales de la doctrina social cristiana, señalando los objetivos a perseguir tras la caída del marxismo, y cuando el capitalismo aparecía a los ojos de muchos como la única alternativa.

Referencias a la cuestión social se hallan también en algunas otras encíclicas de Juan Pablo II y, sobre todo, en multitud de discursos y alocuciones dirigidas a los más diversos auditorios. Es necesario tener en cuenta el conjunto de estos textos para trazar las grandes líneas de la doctrina social de la Iglesia en el umbral del siglo XXI.

¿Qué es y qué no es la doctrina social de la Iglesia? La respuesta a este interrogante fundamental puede hallarse expuesta con notable claridad en un discurso que Juan Pablo II pronunció en Riga, la capital de Letonia, el 9 de septiembre de 1993. La doctrina social –afirmaba el Papa– no es, en primer lugar, una doctrina política, ni menos económica, porque en el campo de lo social, «la Iglesia no se siente llamada a proponer soluciones técnicas», que competen al Estado y a la sociedad. No es tampoco un sucedáneo del capitalismo, porque desde la *Rerum Novarum* la Iglesia, a la vez que condena el socialismo, mantiene sus distancias con respecto a la ideología capitalista, que considera responsable de graves injusticias sociales. La doctrina social cristiana no es, por fin, una tercera vía entre capitalismo y socialismo.

La doctrina social de la Iglesia –declaraba el Pontífice– es, esencialmente, *teología*, esto es, un discurso que hace referencia al designio de Dios sobre el hombre, y se interesa por la economía y la política, no para evaluar sus aspectos técnicos y funcionales, sino para iluminar sus inevitables implicaciones éticas. El cometido de la doctrina –siguió diciendo el Papa– «no es diseñar un ‘sistema’, sino señalar los límites infranqueables y sugerir itinerarios posibles para que los diversos proyectos políticos y económicos, formulados en la historia concreta de los pueblos... sean dignos del hombre y conformes a la ley moral». De ahí que exigencias *sine qua non* de la doctrina social de la Iglesia en cualquier proyecto de Estado o sociedad sean las siguientes: 1º, el destino universal de los bienes, expresión del común don de Dios y de la solidaridad que debe presidir las relaciones entre los hombres; 2º, la legitimidad de la propiedad

privada; 3º, el reconocimiento de la dignidad del trabajo, fundada en la dignidad del hombre que lo realiza; 4º, la promoción de una «ecología humana», que implica respeto a toda humana criatura desde la concepción hasta su muerte natural; y 5º, una concepción equilibrada del Estado, que ha de ser a la vez Estado de Derecho, en su misión de orientación y defensa de la sociedad civil, y también Estado social, que garantice una ordenada convivencia y apoye a los más débiles frente a posibles abusos de los más fuertes.

El tema del trabajo, fundamental en las enseñanzas del Magisterio, ocupa un lugar central en la encíclica *Laborem exercens*, cuya doctrina se basa sobre los principios de la primacía del hombre y de la dignidad del trabajo humano. «El hombre –dice la encíclica–, creado a imagen y semejanza de Dios, participa en la obra del Creador y, según la medida de las propias posibilidades, en cierto sentido continúa desarrollándola y la completa». Por lo que hace al papel de ese hombre, es cierto –declara la *Laborem exercens*– que está destinado y llamado a trabajar; pero el trabajo está «en función del hombre» y no el hombre «en función del trabajo». Esta primacía del hombre –afirmaba el Papa ante los trabajadores de Prato– es el eje en torno al cual debe girar la entera organización social (Discurso del 19.III.86). A los fieles cristianos laicos la Iglesia les encomienda importantes misiones en la tarea de llevar a la práctica la doctrina social cristiana: habrán de hacer frente a los problemas del desempleo y superar las injusticias derivadas de defectuosas organizaciones de trabajo; deberán promover nuevas formas de solidaridad entre los que participan de un trabajo común y desarrollar nuevos modelos de iniciativa empresarial.

Hay que considerar todavía una última cuestión: en las circunstancias presentes de la vida del mundo, la problemática que ha de contemplar la doctrina social de la Iglesia reviste una dimensión universal, que desborda los límites de las fronteras de un país, y aun el espacio

geográfico de un determinado continente. Con esa ancha perspectiva –que es la propia del hombre contemporáneo– aparecen más patentes las injusticias y desigualdades y cobra un nuevo sentido el deber de solidaridad, que no sólo obliga entre las clases sociales en el ámbito de un Estado, sino también entre los pueblos de la humanidad. Ya en su primera encíclica –*Redemptor hominis*–, Juan Pablo II denunciaba el contraste entre el exceso de bienes que poseen, en su conjunto, las sociedades ricas y muy desarrolladas, mientras otras subsisten en situación de penosa necesidad y muchas personas padecen hambre y penuria. De ahí se deduce, como conclusión final, que la Iglesia haya de impulsar el desarrollo de un nuevo sentido de solidaridad que genere una «economía de comunión» a nivel mundial y contemple la participación en los bienes, tanto a nivel nacional como internacional.

## XI

### EL ESTADO DE LA IGLESIA EN LAS POSTRIMERÍAS DEL SIGLO XX

#### 1. *Planteamiento general*

Cuando concluye el siglo xx y se acerca el principio del tercer milenio de la Era cristiana, tras dos décadas de pontificado de Juan Pablo II, la situación de la Iglesia católica reviste extraordinario interés. Nunca en la historia había sido tan universal como ahora; nunca tan «católica», por la diversidad nacional y étnica de sus fieles; nunca el Papa había gozado de un prestigio moral tan alto, no sólo entre los fieles, sino también entre los hombres del mundo entero, que le consideran como la más alta autoridad espiritual del orbe. Se trata de un fenómeno sin precedentes, pues los grandes Papas medievales –un Gregorio Magno o un Inocencio III– tenían como marco histórico una Cristiandad europea, espiritualmente compacta pero de dimensiones muy reducidas. La Iglesia católica aparece, además, firme y coherente en su Magisterio en temas de doctrina y disciplina, en contraste con la inestabilidad y las ambigüedades de otras Confesiones cristianas, que presentan a menudo la apariencia de naves desarboladas, a merced del oleaje de las modas o de los antojos de las bases, y ansiosas siempre de acomodarse a las preferencias de la opinión pública.

La catolicidad de la Iglesia –tan visible por el color y las lenguas de sus fieles– contrasta también con el estado de cosas existente en el Oriente cristiano, donde Iglesias venerables por su antigüedad sobreviven en un alto grado de aislamiento y convertidas a menudo en Iglesias nacionales. Es evidente que a la ancha apertura

de horizontes que se vive en la Iglesia católica han contribuido notablemente las peregrinaciones apostólicas de Juan Pablo II. Se ha dicho, con razón, que Pío IX fue el primer Papa de todos los tiempos «amado» por el pueblo católico, porque gracias al desarrollo de los ferrocarriles muchos fieles pudieron viajar a Roma y conocer personalmente al Pontífice, cuya litografía se colgó en los muros de muchos hogares cristianos. Juan Pablo II, con sus continuos viajes a que ya se hizo referencia, se ha aproximado a los pueblos de casi todo el mundo y ha atraído a muchas gentes hacia Dios y la Iglesia.

Pero la Iglesia, que fue mayoritariamente europea durante muchos siglos, es en Europa, en varios de sus países más desarrollados, y también en Norteamérica, donde ha sufrido las consecuencias de una aparente crisis de vitalidad. Se trata en buena medida de los efectos negativos del masivo enriquecimiento de las sociedades del Primer mundo, provocada por la pasión del consumismo, un desmedido afán de bienestar, un hedonismo obsesivo, un materialismo práctico, en suma, desecador de la vida religiosa. Esta desertización espiritual se deja sentir, sobre todo, en la progresiva desaparición de tradiciones cristianas que alimentaban la religiosidad popular y en la disminución de la práctica religiosa entre amplios sectores de la población, de formación escasa y débiles convicciones personales. La desmoralización de una parte considerable de la sociedad se ha traducido en un incremento de las cifras de matrimonios civiles, y todavía más de las uniones de hecho, en la admisión social del divorcio y el aborto, en el descuido o deliberado retraso del bautismo de los niños, en la escasez de vocaciones. Es obligado, sin embargo, reconocer que no se trata de una tendencia irreversible y que en ciertos lugares se advierte, no sólo un mantenimiento, sino un significativo incremento de la asistencia a la misa dominical y una esperanzadora floración de vocaciones sacerdotales.

También ha de advertirse que —con la relativa excepción de la Teología de la liberación, que tuvo sin embar-

go raíces ideológicas europeas— el disenso y la «contestación» han procedido casi siempre de esos países opulentos del «Primer mundo». Ésta es una de las facetas más negativas del momento actual. Tampoco el ecumenismo, al menos en las modalidades que tenía años atrás, vive hoy sus mejores horas, aunque se den pasos esperanzadores. Nuevos obstáculos levantados en el seno de otras Confesiones cristianas y el renovado acento nacionalista que puede advertirse en algunos países ortodoxos del Este, no contribuyen a crear el clima propicio para avanzar hacia el objetivo común de la unidad de los cristianos. De esto y de otras muchas cuestiones habrá que tratar en las páginas siguientes.

## 2. *Auge y declive de la Teología de la liberación*

La década que corrió entre la celebración en Medellín (Colombia), durante los meses de agosto y septiembre de 1968, de la II Conferencia General de los Obispos de Latinoamérica y la reunión de la III Conferencia en la ciudad mexicana de Puebla, entre enero y febrero de 1979, puede considerarse el período estelar de la llamada Teología de la liberación. Sus adeptos desarrollaron durante este período una intensa actividad publicística y convocaron numerosas reuniones e incluso conferencias internacionales, como las celebradas en El Escorial (1972), México (1975), Detroit, etc. La revista *Concilium* dedicó en 1974 un número monográfico a la Teología de la liberación, en el que colaboraron sus exponentes más cualificados. En América Central, la Universidad Centroamericana de El Salvador, dirigida por el P. Ignacio Ellacuría, se convirtió en un poderoso foco intelectual del liberacionismo teológico.

La Conferencia de Puebla tuvo efectos clarificadores desde su mismo comienzo, cuando Juan Pablo II dijo en su discurso inaugural que la nueva Conferencia había de hacer suyo todo lo positivo de las conclusiones de

Medellín, «pero sin ignorar las incorrectas interpretaciones a veces hechas y que exigen un sereno discernimiento». Esta clarificación tuvo como puntos más notables el rechazo tanto del marxismo como del liberalismo económico de corte materialista; la condena de la violencia injusta por parte del poder político y de la violencia terrorista y guerrillera. La noción misma de «Iglesia popular», contrapuesta a la Iglesia jerárquica, fue considerada inadmisibles. El documento final de la Conferencia, titulado «Una opción preferencial por los pobres», resalta la índole preferente, pero no exclusiva, de esa opción.

La nueva línea abierta en Puebla fue proseguida en los años siguientes a través de varios documentos sobre la Teología de la liberación publicados por la Congregación para la Doctrina de la Fe. Los principales fueron la instrucción *Libertatis Nuntius* (1984), rigurosa denuncia de los errores y desviaciones en que había incurrido la Teología de la liberación, y una segunda instrucción, la *Libertatis conscientiae* (1986) que señalaba aspectos positivos que existían en aquella Teología y que eran aprovechables con vistas a una adecuada formulación de la genuina liberación cristiana. Juan Pablo II hizo en esos años reiteradas referencias a los documentos citados, haciendo hincapié en el «reduccionismo» a que conducía una equivocada Teología de la liberación. Un reduccionismo que implicaba el silenciamiento del contenido esencialmente trascendente de la redención cristiana, limitándola de hecho a una liberación de prevalente índole terrenal. Frente a críticas formuladas a la primera de aquellas instrucciones, el Papa declaraba poco después de su publicación, ante los cardenales y la Curia romana, que —como afirmaba la instrucción— «solamente la totalidad del mensaje de la salvación puede garantizar también la totalidad de la libertad del hombre» (Discurso, 21.XII.84). «Esas versiones equivocadas y reductivas de la liberación —insistió el Pontífice— continúan esparciendo un espíritu de conflicto y generan dolorosas fracturas» (Discurso a la Conferencia Episcopal mexicana,

12.V.90). Y todavía en Brasil al año siguiente el Papa insistía: «No os dejéis ilusionar por las desviaciones de una teología de la liberación que pretende interpretar la herencia de la fe sobre la base de ideologías de impronta materialista, y que se distancia gravemente de la verdad católica» (Discurso de los seminaristas, Brasilia, 15.X.91).

### 3. *Las ideas y los hechos*

La postura del Magisterio ante la Teología de la liberación ha quedado, pues, perfectamente aclarada. Pese a ello, la batalla continuó, tanto en el plano de las ideas como de los hechos. En junio de 1984, el consejo editorial de la revista *Concilium* hizo pública una «Declaración de solidaridad con los teólogos de la liberación». Un año más tarde, tras la reunión en Chile convocada por la revista *Communio* (24-28.VIII.85), 24 teólogos suscribieron la «Declaración de los Andes» en la que, tras examinar las respuestas que ofrecen las llamadas Teologías de la liberación al gran desafío que plantean a la conciencia cristiana la miseria y marginalidad de vastos sectores del pueblo latinoamericano, concluían que no hay verdadera liberación sin reconciliación del hombre con Dios, ni verdadera reconciliación sin un serio empeño por la liberación. En el terreno de los hechos, la revolución sandinista de Nicaragua, que implantó un régimen comunista bajo la dirección de Daniel Ortega, fue el marco escogido para el ensayo de una Iglesia popular frente a la Iglesia jerárquica y la Conferencia episcopal, presidida por el arzobispo Obando y Bravo. Hasta cuatro clérigos ocuparon otros tantos ministerios en el gobierno marxista-liberacionista y fueron suspendidos *a divinis* en 1985. La visita del Papa a Nicaragua, en marzo de 1983, resultó particularmente penosa.

En El Salvador, principal foco del movimiento liberacionista en Centroamérica, dos tristes acontecimientos

marcaron la vida de la Iglesia en esos años. El primero fue el asesinato del arzobispo, Mons. Óscar Romero, el 24 de marzo de 1980, mientras celebraba misa en la Catedral, un crimen que nunca ha podido ser del todo aclarado. El segundo acontecimiento tuvo lugar años más tarde, cuando el país se hallaba sumido en una auténtica guerra civil. Un grupo de militares invadió el 16 de noviembre de 1989 el recinto de la Universidad Centroamericana y asesinó al rector, P. Ignacio Ellacuría, y a cinco jesuitas más. El atentado, no del todo libre de connotaciones políticas, produjo profunda emoción y universal repulsa. En la década de los noventa, cuando la Teología de la liberación había hecho crisis como sistema, pero subsistían residuos de inspiración liberacionista, México, país con grandes desigualdades sociales, parece ser el principal escenario de movimientos de ese signo. El levantamiento del «Ejército zapatista», iniciado en la provincia de Chiapas el 1 de enero de 1990, partió del hecho real del intolerable estado de miseria y marginación social en que se encontraban indígenas y campesinos. El obispo de S. Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz, fue desde primera hora uno de los protagonistas de estos sucesos. Un nuevo testimonio de la supervivencia en México de un activo fermento liberacionista lo constituye la orden dada en abril de 1997 por el cardenal Pío Laghi, Prefecto de la Congregación para la Educación Católica, por la que se prohíbe admitir alumnos en tres centros dirigidos por los jesuitas, con excepción de miembros de la propia Compañía de Jesús. Se trataba del Instituto Interteológico (INTER), el Centro de Estudios Teológicos (CET) y el Colegio Cristo Rey. La carta del cardenal Laghi mencionaba entre las razones que movieron a la Congregación a tomar esta medida, «una orientación marcadamente radicalizada y socializante de la «Teología de la liberación» y «a veces su vehemente inclinación contestataria y su progresismo teológico en materia de dogma y moral». Ha de recordarse, todavía, que la crisis de la Teología de la liberación tuvo, entre

otras lamentables consecuencias, la secularización de Leonardo Boff, uno de sus más conocidos representantes, que abandonó la Orden Franciscana.

#### 4. *El compromiso de la Iglesia*

La Teología de la liberación respondió a una realidad evidente de desigualdades irritantes, abusos intolerables y miseria generalizada. Fue una respuesta inadecuada a una situación de grave injusticia, que en cierto modo vino a invertir los términos del mandato evangélico «Buscad primero el Reino de Dios y su justicia y todas las demás cosas se os darán por añadidura» (Mt VI, 38) y a sustituirlo de algún modo por este otro: «Buscad la justicia en la tierra y el Reino de Dios se os dará por añadidura». La Iglesia rechazó el recurso a ideologías y praxis anticristianas, a que los liberacionistas habían apelado con el fin de terminar con tal estado de cosas. Pero la Iglesia no podía olvidar su irrenunciable misión evangelizadora y cruzarse de brazos ante unos hechos flagrantes. La Conferencia del Episcopado latinoamericano de Santo Domingo, inaugurada por el Papa el 12 de octubre de 1992, aniversario del quinto centenario del Descubrimiento, centró su documento final en la figura de Cristo, modelo de evangelizador, y formuló un programa de acción integral, en el que figuraban, entre otras, las siguientes opciones prioritarias: toma de conciencia de la situación de pobreza generalizada en el continente, que justifica el amor preferencial por los pobres; la defensa de la vida y de la familia, y la inculturación del Evangelio entre los indígenas y la población afroamericana de las ciudades.

En los años finales del siglo XX, la voz del Magisterio se ha dejado sentir con fuerza creciente. El propio Juan Pablo II, en sus viajes a Brasil en octubre de 1997 y a Cuba, en enero de 1998, ha denunciado con la máxima energía la injusta situación de extrema necesidad que

padece gran parte de la población de varios países de Iberoamérica, y los abusos de que son objeto campesinos, niños y, en general, las personas más débiles. Pero es en los principios evangélicos y en la aplicación práctica de la doctrina social de la Iglesia donde ha de buscarse el remedio y no por el equivocado camino de ideologías materialistas y anticristianas que siguieron los teólogos liberacionistas. Una última prueba del protagonismo cada vez mayor que asume la Iglesia en el esfuerzo común en pro de la evangelización popular y de la promoción del sentido de solidaridad cristiana, lo constituyó el Sínodo de América celebrado en Roma entre el 15 de noviembre y el 12 de diciembre de 1997. Ha sido muy significativo el hecho de que en la asamblea participaran los prelados de América entera, desde Canadá al extremo sur del continente. Obispos de países ricos y pobres, con el propósito de reafirmar la solidaridad entre unos y otros, y velar por el bien espiritual y material de 500 millones de fieles que hoy representan la mitad de los católicos del mundo. Es una muestra más de la determinación con que se ha tomado conciencia de la más urgente necesidad de la promoción humana y cristiana del que hoy, más que nunca, es para la Iglesia el continente de la esperanza.

##### 5. *El relativismo teológico*

¿Existe una relación de causalidad entre la crisis de la Teología de la liberación y el relativismo que constituye el problema fundamental de la fe en el momento presente? El cardenal J. Ratzinger dio una respuesta afirmativa en una conferencia pronunciada en Guadalajara (México), en mayo de 1996. La Teología de la liberación daba una respuesta nueva al problema capital del cristianismo: la redención; una redención que según los «liberacionistas» había de conseguirse mediante un cambio radical de las estructuras del mundo. La crisis del mar-

xismo y los acontecimientos políticos de 1989 repercutieron también en el escenario teológico. El marxismo había fascinado a no pocos teólogos —entre ellos a la mayor parte de aquellos «liberacionistas»— porque aparecía a sus ojos como el único sistema que proponía una solución «científica» para los problemas humanos. El vacío creado por el desmoronamiento del marxismo abrió las puertas a un relativismo total.

Por tal razón —afirmaba Ratzinger— el relativismo se convirtió en la década de los noventa en el problema fundamental de la fe. Se difundió un sentido de resignación frente a una verdad que parecía inasequible a la razón humana, y el vacío causado por la falta de esa verdad habría que rellenarlo mediante el culto a las ideas de tolerancia y libertad, unas ideas que constituyen además la base filosófica de la democracia e informan la moderna sociedad liberal. El relativismo fue llevado hasta las mismas raíces fundamentales de la Teología: en el ámbito cristológico se rechazó la identificación de Jesús de Nazaret con el Hijo de Dios —un mito, a su juicio—, y se le relativizó, como si sólo fuera uno más de tantos genios religiosos. El relativismo teológico presenta hoy dos versiones principales. La primera, de corte racionalista, estima que la razón no puede acceder al nivel de lo metafísico, por lo cual una «refundación» de la religión habría de seguir una vía pragmática, de prevalente índole ética o política. La otra versión relativista ha tomado un camino resueltamente antirracionalista.

Su expresión más extendida sería la teología pluralista de las religiones que, siendo un producto típico del mundo occidental, entra en contacto con las intuiciones religiosas de Asia, en especial las de la India. Una de las principales expresiones antirracionalistas la constituye la ética polivalente del «New Age». Al igual que la vieja Gnosis de los primeros siglos cristianos, el «New Age» pretende estar en sintonía con cuanto puede considerarse ciencia y sostiene que Dios no es una persona que existe fuera del mundo y con total independencia de és-

te, sino la energía espiritual que lo penetra todo. Religión sería la inserción del yo humano en la totalidad cósmica. Se trata, en suma, de un retorno a las religiones y cultos precristianos. De todo ello volverá a tratarse al estudiar el problema de las sectas.

#### 6. *La crisis de la Teología Moral: la encíclica* «*Veritatis splendor*»

El relativismo, como acaba de verse, constituye el máximo desafío religioso que ha de afrontar hoy la fe cristiana. En el campo específicamente católico, la Moral y sus aplicaciones prácticas se hallan, en las últimas décadas del siglo, en el centro de los debates teológicos y a la Moral hace especial referencia uno de los documentos más importantes del reciente Magisterio eclesiástico: la encíclica *Veritatis splendor*, fechada el 6 de agosto de 1993.

Una novedad de la segunda mitad de siglo ha sido la pretensión de proponer alternativas a la Moral católica. Se ha defendido por algunos un «personalismo» extremo, como opción opuesta al que denominan «naturalismo», y también otras dos opciones afines: el «consecuencialismo», y su versión mitigada, el «proporcionalismo». Según la moral consecuencialista, nada sería bueno o malo por sí mismo: la bondad de una acción dependería exclusivamente del fin perseguido y de las consecuencias previsibles. El «proporcionalismo» haría depender la moralidad de un acto del cálculo individual acerca de su relación con el bien y el mal. La conclusión sería que nunca habría pecado si se obró con buen fin o con causa suficientemente proporcionada.

El pronunciamiento solemne del Magisterio pontificio se ha debido al estado de confusión creado por la difusión de esas doctrinas. La encíclica *Veritatis splendor* se ocupa con detenimiento de toda la problemática planteada y expone lúcidamente la doctrina católica. Aquí procede solamente recordar los temas principales que han sido

clarificados por la encíclica. El primero de ellos es el de la misma autoridad de la Iglesia, esto es, el del derecho del Magisterio de la Iglesia para pronunciarse sobre temas morales. La encíclica lo afirma de modo rotundo, sin que ello –añade– suponga ningún menoscabo para la libertad de los cristianos. «La Iglesia –puede leerse en la *Veritatis splendor*– se pone sólo al servicio de la conciencia, ayudándole a no ser zarandeada aquí y allí por cualquier viento de doctrina». «Seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana». «La Sagrada Escritura es la fuente siempre viva y fecunda de la doctrina moral de la Iglesia». Sobre la base, por tanto, de la autoridad de la Iglesia, la encíclica aborda una serie de cuestiones que han sido objeto de debate, y entre los cuales es obligado mencionar las siguientes.

Una de ellas es la de las relaciones entre libertad y verdad, presentadas por algunos como contrapuestas. Esta oposición –afirma la encíclica– es la consecuencia de otra dicotomía todavía más grave: la que opone entre sí la fe y la moral, un rasgo típico del «presente proceso de secularismo, en el cual ‘muchos hombres viven y piensan como si Dios no existiera’». El respeto a la verdad no constituye una cortapisa al ejercicio de la genuina libertad. Por eso, no tiene nada de humillante para el hombre la firmeza de la Iglesia en defender las normas universales e inmutables, los derechos de la verdad en el orden moral. Aquellos –afirma la encíclica– que separan y contraponen libertad y ley y exaltan de modo idolátrico la libertad, llegan a una interpretación creativa de la conciencia moral. «Obra según tu conciencia», dicen a menudo; pero sin ofrecer a esa conciencia elementos firmes que le ayuden a orientarse. La «creatividad» significaría que cada cual obrase de acuerdo con aquello que personalmente le pareciera ser mejor, según un juicio puramente individual y relativo. Pero la conciencia queda desamparada cuando se la deja sola, a la merced de la pura subjetividad, y se le oculta la verdad. Una conciencia bien formada –ha dicho Juan Pablo II–, ca-

paz de discernir con lucidez entre el bien y el mal, es la única conforme a la dignidad del hombre (vid. Discurso a la Conferencia episcopal austríaca, 24.V.88).

Todavía conviene recordar aquí una cuestión más de las tratadas en la *Veritatis splendor* la relación entre «opción fundamental» y pecado mortal. Por «opción fundamental» ha de entenderse –según la constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II– aquella elección por la que «el hombre se entrega entera y libremente a Dios y le ofrece el homenaje total de su entendimiento y libertad». Según ciertos moralistas, una vez realizada esta elección, tan sólo otro acto de opción fundamental contra Dios constituiría un pecado grave, capaz de separar al hombre de su Señor. El Magisterio papal puso en guardia frente al error contenido en esta doctrina. La elección –afirma– no se hace de una sola vez para siempre; de hecho, se ejerce por elecciones particulares, mediante las cuales el hombre se conforma con la voluntad de Dios y con su Ley. Esa opción fundamental puede, por tanto, ser radicalmente modificada por actos particulares; y «es revocada cuando el hombre compromete su libertad en elecciones conscientes de sentir contrario en materia moral» (VS). La consecuencia es que también se comete «un pecado mortal cuando el hombre, sabiéndolo y queriéndolo, elige, por el motivo que sea, algo gravemente desordenado». Las cuestiones morales han sido –como enseguida se verá– aquellas que mayor disenso han provocado entre determinados grupos de teólogos, pese a la claridad con que el Magisterio ha formulado la doctrina católica en la encíclica *Veritatis splendor*.

### 7. Contestación y disenso

En los años siguientes a la conclusión del Concilio Vaticano II hizo su aparición en la Iglesia un fenómeno nuevo, que puede ser denominado genéricamente con el término «disenso». Esta postura de oposición al Ma-

gisterio y al gobierno pastoral del Papa alcanzó por primera vez vastas proporciones a raíz de la publicación de la encíclica *Humanae vitae* (25.VII.68), que formulaba la doctrina católica en materia de moral matrimonial y en particular en lo que concierne a la procreación y a la regulación de los nacimientos, en el ejercicio de una paternidad cristiana y responsable. La encíclica fue objeto de violentas críticas por parte de la gran prensa «liberal», partidaria de políticas demográficas anticonceptivas, y también de quienes encarnan las tendencias hedonistas dominantes en las modernas sociedades de bienestar. A todo eso se hizo referencia al tratar del pontificado de Pablo VI. También entonces se aludió a la contestación surgida en el seno de la propia Iglesia, aglutinada ya en torno a la revista *Concilium*, que desde entonces habría de convertirse en portavoz habitual de las actitudes contestatarias. Antes de que finalizara el año 1968, 38 teólogos vinculados a aquella publicación suscribieron una declaración de disconformidad frente a la encíclica, con el título «A propósito de la libertad de los teólogos en la Iglesia Católica».

A partir de entonces se han sucedido, especialmente en países del área cultural germánica, las actitudes de disenso, unas veces a raíz de la publicación de nuevos documentos del Magisterio pontificio, y otras ante actos de gobierno pastoral del Papa, que tenían que ver con la Iglesia en aquellos países. Una de las más destacadas figuras de esos movimientos de contestación frente a la Santa Sede fue, en Norteamérica, Charles Curran, profesor de Teología Moral en la Universidad Católica de Washington, que en 1987 fue excluido del claustro académico por no aceptar las enseñanzas de la Iglesia en varios puntos fundamentales. En Europa, también Bernard Häring ha mostrado a menudo su disconformidad respecto a algunos documentos de la Santa Sede, y en especial frente a la estricta aplicación de la doctrina de la *Humanae vitae*, que, en su opinión, podría provocar una masiva deserción de fieles de la Iglesia católica. Pe-

ro en el Viejo Continente han sido tres los representantes más conocidos de la contestación teológica; el dominico Edward Schillebeekx, antiguo profesor de la Universidad de Nimega; J. B. Metz, «inventor» de la Teología política, una de las raíces teoréticas de la Teología de la liberación; y sobre todo el suizo-alemán Hans Küng, al que en 1979 le fue retirada la licencia eclesiástica para enseñar Teología Católica en la Universidad de Tubinga, y que sigue impartiendo sus enseñanzas en la misma Universidad, fuera de la Facultad de Teología Católica. H. Küng es aquel de los tres que con mayor reiteración y publicidad persiste en un disenso clamoroso frente a la autoridad de la Iglesia.

En 1977 –un año antes de morir Pablo VI–, un grupo de 70 teólogos se reunió en asamblea para tratar el tema, titulado con indudable desenfado «Hacia el Vaticano III». Las conclusiones del encuentro encierran particular interés porque pueden considerarse como un programa de las principales reivindicaciones que iban a plantear en el futuro los promotores del disenso: 1º, el reconocimiento de la validez del ministerio en las Iglesias protestantes y el establecimiento de la intercomión con ellas; 2º, un segundo grupo lo formaban las propuestas frente a los criterios del gobierno central de la Iglesia: se pedía la restricción de los poderes de la Curia romana y la limitación de la edad de los Papas. Los obispos del orbe católico no habrían de ser designados por el Papa, sino elegidos por las iglesias locales; 3º, se pretendía la modificación de la doctrina del Concilio Vaticano I sobre la infalibilidad papal; 4º, abrogación de la doctrina de la *Humanae vitae* y autorización del control de la natalidad; 5º, admisión a la comunión eucarística de los católicos divorciados y vueltos a casar, y que en conciencia, después de consultar con un sacerdote y conocer la doctrina oficial de la Iglesia, así lo decidan; 6º, carácter opcional del celibato eclesiástico; y 7º, instauración del sacerdocio femenino. Todas estas reivindicaciones, unidas a otras formuladas con posterioridad, constituyen desde hace veinte años el objetivo per-

manente de los movimientos contestatarios. En 1989, el llamado «Manifiesto de Colonia», suscrito por 163 «teólogos», acusaba al Papa de abuso de poder y extralimitación en sus funciones doctrinales, siempre en la línea del espíritu de disenso iniciada en los años sesenta.

#### 8. *El disenso en Holanda y Alemania*

El disenso, aunque con un indudable fondo común, ha tenido sin embargo manifestaciones de algún modo peculiares en diversos países europeos. En Holanda, los nombramientos episcopales hechos por Pablo VI, con el objeto de incorporar a la Jerarquía algunos obispos firmemente fieles a Roma –entre ellos el cardenal primado Simonis– provocaron el rechazo por parte de muchos, en especial eclesiásticos y militantes de asociaciones laicales católicas. La contestación llegó incluso a institucionalizarse por la creación del «Movimiento 8 de mayo», después de la visita de Juan Pablo II al país, en mayo de 1985. Ese movimiento, integrado por sacerdotes, religiosos y laicos, tuvo como programa las habituales reivindicaciones del disenso –la democratización de la Iglesia, el sacerdocio femenino, el celibato sacerdotal opcional–, más alguna propuesta nueva, como la participación de los homosexuales «militantes» en los sacramentos. Las consecuencias a largo plazo de la contestación en Holanda han sido tan negativas, que el propio Schillebeekx ha de admitirlo con dolor: «Antes del Concilio –declaraba en 1993– los católicos holandeses estaban unidísimos a Roma y al Papa; ahora todo se ha vuelto del revés: del papismo preconiliar se ha pasado a los ataques, a la indiferencia, al silencio. Es una situación triste y anormal». Con todo, la unidad del episcopado ha abierto los caminos hacia una incipiente recuperación, que se advierte en el aumento del número de confirmaciones, confesiones, etc., pese a la grave penuria de sacerdotes que padece aquella Iglesia.

En los países netamente germánicos, el disenso no puede desvincularse del antirromanismo tradicional, un sentimiento latente desde hace siglos en diversas regiones, estamentos y grupos sociales. La convivencia cotidiana con la población protestante no puede dejar de marcar su huella y las propias crisis que han sufrido en tiempos recientes las Iglesias reformadas influyeron en mayor o menor medida en los fieles católicos, sin olvidar las huellas que aquí como en todas partes ha dejado el materialismo y el indiferentismo religioso. En Alemania, se han producido protestas contra nombramientos episcopales hechos por la Santa Sede, con violación –a juicio de ciertos clérigos y laicos– de antiguos privilegios de que habían gozado algunos grandes cabildos catedrales. En varias ocasiones, se redactaron manifiestos –acaba de citarse el de Colonia, de 1989–, se recogieron firmas y se formularon protestas. Pero la principal contestación ha procedido las más de las veces de los grupos de laicos que desempeñan cargos y ejercen actividades en las estructuras administrativas de la Iglesia.

La importante parte alícuota de la recaudación fiscal que se entrega a las Iglesias, ha hecho que éstas hayan podido disponer de considerables recursos económicos, gracias a los cuales han organizado una generosa ayuda al Tercer Mundo, mediante fundaciones como *Misereor* y *Ad-veniat*, de la Iglesia católica. Pero también las necesidades internas, a nivel nacional, diocesano y parroquial, se han beneficiado, dando lugar a la aparición de una considerable burocracia eclesiástica de laicos –hombres y mujeres– que trabajan como asistentes pastorales, asesores y funcionarios de varias clases, que se dedican profesionalmente al servicio de las Iglesias y viven de este trabajo. Esta estructura paraeclesial –de la que también forman parte miembros de consejos, comisiones, y hasta el profesorado de las Facultades católicas– ha sido a menudo el caldo de cultivo de los movimientos contestatarios.

A ese fenómeno se refería J. Ratzinger; ya en 1989, ante el temor expresado por el filósofo de la religión E. Bi-

serde que en los países germánicos estuviera incubándose un «cisma horizontal», porque la dirección de la Iglesia se hallaría en trance de perder el apoyo de sus bases. Ratzinger discrepaba de esa apreciación, porque consideraba que confundía «la base» con el llamado «middle management», es decir, todo el ámbito de las comisiones, organizaciones y estructuras, incluida la estructura académica. «Es cierto –admite el cardenal– que en el ‘middle management’ de la Iglesia alemana existe el tipo de contestación que describe Biser. Pero debemos rechazar la pretensión de que este grupo pueda identificarse con la Iglesia local», y la mayoría de los fieles no comparten esas opiniones cismáticas. Pero ha de reconocerse que aquel grupo goza de las mejores oportunidades para crear una opinión pública y su perseverante acción de propaganda no deja de producir efecto.

### 9. *El disenso en Suiza y Austria*

Suiza y Austria son dos países centroeuropeos cuyas Iglesias atraviesan a finales de siglo difíciles situaciones conflictivas. En Suiza, el episodio más resonante ha sido la larga contestación de que ha sido objeto el obispo de Coira (Chur), Mons. Wolfgang Haas, rechazado por una parte considerable del clero diocesano y de sectores públicos muy influyentes. Coira es una importante y antigua diócesis, en la que está enclavada la ciudad de Zürich; cuenta con una población de 1.600.000 habitantes, de los que 700.000 son católicos. Mons. Haas fue discutido desde el momento mismo de su nombramiento; se le acusaba de «conservador», demasiado fiel al Papa y dócil a Roma. El episcopado helvético no prestó apoyo al obispo, que se vio aislado por sus colegas. El nombramiento en 1993 de dos obispos auxiliares no consiguió poner fin al conflicto, y en vista de ello el Vaticano, en enero de 1998, decidió segregar el principado de Liechtenstein de la diócesis de Coira, erigía en él un ar-

zobispado y nombró a Mons. Haas arzobispo de Vaduz, la ciudad de la que es natural. Sin embargo, el problema no parece resuelto, pues los dirigentes políticos de Liechtenstein han reaccionado en contra de la constitución de la nueva archidiócesis y el nombramiento del arzobispo, mientras el clero se declaraba mayoritariamente partidario de seguir perteneciendo a la diócesis suiza. Una diócesis en la que, por otra parte, se han recogido miles de firmas en favor de Mons. Haas, pidiendo su permanencia al frente del obispado de Coira. Este conflicto es una buena muestra de las tensiones existentes en la Iglesia suiza y del espíritu de oposición a Roma que ha prendido entre buena parte de los eclesiásticos y de la población católica.

En Austria, el movimiento de «disenso» frente a la autoridad del Papa ha adquirido también virulencia en la década de los noventa. Campañas llevadas adelante con toda suerte de medios, y alentadas entre otras fuerzas por agresivas agrupaciones de homosexuales, se desataron con violencia contra varios miembros del episcopado. En 1995, una «plataforma» radical que llevaba por título «La Iglesia somos nosotros» y había sido creada en la diócesis de Innsbruck, realizó una consulta ciudadana en la que, según sus organizadores, se recogieron 350.000 firmas en favor de cinco propuestas contenidas en un manifiesto: admisión del sacerdocio femenino, supresión del celibato sacerdotal, autorización para recibir la comunión eucarística a los católicos divorciados y vueltos a casar, elección democrática de los obispos y abandono de las cuestiones de moral sexual a la libre conciencia de los fieles. La campaña de recogida de firmas fue acogida con simpatía por los medios de comunicación social y contó también con el apoyo de una fracción importante de los dirigentes de la Acción Católica. El obispo Reinhold Stecher, de Innsbruck, lugar de origen de la «plataforma», lejos de desautorizar la iniciativa, consideró la consulta como muy positiva, pues habría demostrado el interés que sentían los firmantes por el

futuro de la Iglesia. Si se guarda memoria de estos antecedentes, no producirá sorpresa el hecho de que el obispo Stecher, a poco de haber sido jubilado por razón de edad, en enero de 1998 haya lanzado una violenta diatriba contra el Vaticano, por no readmitir al ministerio sagrado a los sacerdotes casados y por la reciente instrucción de la Santa Sede acerca de la colaboración de los laicos en las celebraciones litúrgicas, un documento que habrá de volver a ser recordado en las próximas páginas. Como es costumbre en los ambientes contestatarios, apenas conocida la actitud del obispo Stecher, comenzaron a recogerse firmas de solidaridad y llegaron adhesiones de personajes conocidos por aparecer siempre en circunstancias así.

#### 10. *Los grandes temas del disenso*

Terminado este breve recorrido por los países que han sido y son principales focos de los movimientos contestatarios, procede ahora recordar cuáles han sido los documentos del Magisterio eclesiástico que, en los últimos treinta años del siglo XX, han sido los mayores motivos del disenso. Ya se hizo referencia a los principios fundamentales recogidos en la encíclica *Veritatis splendor*, auténtica «carta magna» de la Teología Moral en la época contemporánea, y las reacciones que suscitó entre quienes rehusaban admitir la doctrina de la Iglesia sobre las relaciones entre ley moral, libertad y conciencia. Otro documento controvertido fue la encíclica *Evangelium vitae*, por su condena sin paliativos del aborto y la eutanasia y la confirmación de la doctrina de la *Humanae vitae* de Pablo VI, en materia de contracepción y moral matrimonial. Ha habido algunos documentos más que también han sido objeto de particular contestación: la exhortación postsinodal *Pastores dabo vobis*, la carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis*, la carta a los obispos de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre admi-

sión a la comunión eucarística de católicos divorciados y vueltos a casar, y la instrucción sobre la participación de los laicos en las celebraciones litúrgicas.

La exhortación *Pastores dabo vobis* (25.I.92) recoge y reafirma la doctrina y la disciplina contenidas en la encíclica *Sacerdotalis coelibatus* de Pablo VI (24.VI.67). «Este sínodo –dice– afirma nuevamente y con fuerza que el sacerdocio se confiera solamente a aquellos hombres que han recibido de Dios el don de la vocación a la castidad célibe». Y continúa aún: «El sínodo no quiere dejar alguna duda en la mente de nadie sobre la firme voluntad de la Iglesia de mantener la ley que exige el celibato libremente escogido y perpetuo para los candidatos a la ordenación sacerdotal en el rito latino». En la carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* (22.V.94), se excluye absolutamente el sacerdocio femenino en la Iglesia católica: «en virtud de mi ministerio de confirmar en la fe a los hermanos (Lc XXII, 32) –afirma el Papa– declaro que la Iglesia no tiene, en modo alguno, la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, y que este dictamen debe ser considerado como definitivo por todos los fieles de la Iglesia». Año y medio más tarde, ante la duda planteada sobre el alcance magisterial de la anterior carta apostólica, la Congregación para la Doctrina de la Fe respondió: «La doctrina según la cual la Iglesia no tiene la facultad de conferir la *ordenación sacerdotal a las mujeres* exige un asentimiento definitivo porque, fundada en la Palabra de Dios escrita y constantemente aplicada en la Tradición, ha sido propuesta infaliblemente por el Magisterio ordinario y universal».

La exclusión de la Comunión eucarística a los católicos divorciados y vueltos a casar –una práctica que, bajo ciertas condiciones, había comenzado a extenderse en algunos países y que es otra norma disciplinar objeto de «contestación»– se halla formulada en una carta de la Congregación de la Doctrina de la Fe a los obispos de la Iglesia católica (14.IX.94). El último documento que ha causado considerable revuelo es la «Instrucción sobre al-

gunas cuestiones acerca de la colaboración de los laicos en las celebraciones litúrgicas», aprobado por el Papa y promulgado el 15 de agosto de 1997. Da idea de la importancia atribuida al documento el hecho de que esté suscrito por los Prefectos o Pro-Prefectos de seis Congregaciones romanas y los Presidentes del Consejo Pontificio para los laicos y del Consejo Pontificio para la interpretación de los textos legislativos. Ha de tenerse en cuenta que el mundo es considerado por la Iglesia como el campo propio de acción de los laicos cristianos. «El carácter secular es propio y peculiar de los laicos», dijo el Concilio Vaticano II. «El ‘mundo’ –insistió Juan Pablo II, haciendo suyo un texto de la constitución *Lumen Gentium*– se convierte en el ámbito y el medio de la vocación cristiana de los fieles laicos... Los fieles laicos son llamados por Dios para contribuir desde dentro, a modo de fermento, en la santificación del mundo mediante el ejercicio de sus propias tareas» (Exhortación apostólica postsinodal *Christifideles laici*, 30.XII.1988).

Sentado este principio, ocurre también que los laicos pueden colaborar eficazmente con los pastores en distintas funciones que la Jerarquía les encomiende, en especial cuando se dan situaciones de escasez o falta de sacerdotes; esa colaboración ha de llevarse a cabo respetando los límites marcados por la naturaleza de los sacramentos y la variedad de carismas y funciones de los diversos miembros del Pueblo de Dios. Pero colaborar no significa sustituir, y esto es lo que abusivamente se habría producido en diversos lugares, provocando tensiones y situaciones ambiguas, en las que simples laicos ejercían funciones que deben estar reservadas en exclusiva a los titulares del sacerdocio ministerial. La instrucción fija con toda claridad, y descendiendo a detalles concretos, el alcance y los límites de la colaboración de los laicos con los sagrados ministros, con el fin de que discurra por cauces regulares, no genere confusión en el pueblo, ni incurra en sustituciones improcedentes y contrarias a la disciplina eclesiástica. Los abusos que se

trató de enmendar se habían producido, particularmente, en países de Centroeuropa con escasez de clero, y en estas irregularidades incurrieron, sobre todo, los funcionarios de las parroquias y curias, que tanto peso alcanzaron en esas Iglesias. De esos medios, como era previsible, han provenido especialmente las reacciones de disenso y contestación.

#### 11. *Del «caso Lefèbvre» al «cisma de Lefèbvre»*

Una contestación de signo contrario a aquellas de inspiración marxista o liberal-progresista que acaban de exponerse perdura en la Iglesia desde comienzos de la década de los setenta. Juan Pablo II heredó este disenso de corte tradicionalista de su predecesor Pablo VI y a él le tocó ver de qué modo, a remolque de una penosa fatalidad, el «caso Lefèbvre» desembocaba en cisma abierto, el «cisma de Lefèbvre». En 1978, al terminar el pontificado de Pablo VI, el problema se encontraba en la situación que fue dada a conocer en el lugar correspondiente. Dos años antes del fallecimiento del Papa, Mons. Lefèbvre había sido suspendido *a divinis*, tras las ordenaciones ilícitas de presbíteros y diáconos llevadas a cabo por él, en junio de 1976. Una audiencia concedida por el Papa al obispo rebelde no produjo ningún resultado y Lefèbvre continuó impasible sus ataques contra el Concilio Vaticano II y la «Iglesia conciliar».

Juan Pablo II intentó, desde el comienzo del pontificado, retomar el diálogo con Mons. Lefèbvre, con el fin de buscar nuevas vías que pudieran conducir a una solución capaz de poner término a la situación irregular en que se encontraba la «Fraternidad de San Pío X». El Papa recibió al obispo rebelde pocas semanas después de su elección y se inició un diálogo entre éste y la Santa Sede, que siguió abierto a lo largo de más de diez años, pese a las dificultades que en ciertos momentos encontró. Las mayores tensiones se dieron a raíz de la celebra-

ción de la I Jornada Interconfesional de Oración de Asís (27.X.86), cuando los integristas de Lefèbvre redoblaron sus invectivas contra la Santa Sede y el Papa Juan Pablo II, tachado por ellos de promotor del «neoprottestantismo» y del «Modernismo conciliar». Sin embargo las conversaciones prosiguieron, entre el cardenal Ratzinger, en su calidad de Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y el propio Mons. Lefèbvre, y en los años 1987-1988 pareció que se abrían esperanzas de alcanzar un acuerdo. En junio de 1987, el obispo aceptó que el cardenal Gagnon llevara a cabo una visita a la Fraternidad y al seminario de Ecône. La Santa Sede concedió a los lefebrianos licencia para seguir celebrando la Misa según el rito de San Pío V, y Lefèbvre llegó a reconocer que debía aceptar el Concilio Vaticano II, con la autoridad propia de cada documento, y las declaraciones del Magisterio posconciliar. El 5 de mayo de 1988, el cardenal Ratzinger y Mons. Lefèbvre suscribieron un acuerdo final, pero a los pocos días, inopinadamente, el obispo se desdijo de lo acordado y rompió de manera abrupta con la Santa Sede.

La razón aducida para la retractación fue que el acuerdo que había suscrito servía tan sólo para integrar su fundación en la «Iglesia del Concilio», expresión que para él significaba la Iglesia del Papa, que había roto con la tradición y todo su pasado. Parece ser que Mons. Lefèbvre obró así presionado por sus colaboradores más extremistas, contrarios a cualquier tipo de reconciliación con la Santa Sede. Y resuelto a optar por el camino de la ruptura, lo hizo con todas sus consecuencias, decidiendo con su obstinación característica escoger y conferir las Órdenes a los obispos que hubieran de consagrarse al servicio de la Fraternidad, garantizando en ella la continuidad sacramental. Pocas semanas más tarde —el 30 de junio—, sin arredrarse ante la gravedad de ese acto, consagró obispos sin mandato pontificio, esto es, ilegítimamente, a cuatro sacerdotes de la Fraternidad. La consecuencia inmediata fue que, de acuerdo

con el Código de Derecho Canónico (can. 1382), tanto Mons. Lefèbvre, obispo consagrantes, como los cuatro consagrados obispos incurrieron en excomunión *latae sententiae*: el cisma había quedado consumado.

La situación permanecía inalterada cuando Mons. Marcel Lefèbvre falleció el 25 de marzo de 1991, sin que su muerte facilitara la solución del disenso. Lejos de eso, su sucesor, el sacerdote alemán Franz Schmidberger mantuvo, incluso endurecida, la misma actitud. En julio de 1994, le sustituyó el suizo Bernard Fallay, uno de los obispos consagrados ilícitamente en 1988, sin que el estado de cosas haya variado lo más mínimo: el cisma parece haberse consolidado y no se adivinan indicios de un próximo retorno. De este modo, paradójicamente, el movimiento de Lefèbvre, un movimiento de restauración católica que pretendía reafirmar la plena fidelidad de la Iglesia a su genuina tradición, purificándola de los «errores modernos», ha sido la única de las contestaciones» contemporáneas que terminó en una traumática ruptura de la comunión, y eso además, no por una decisión discrecional de la Santa Sede, sino automáticamente, porque se cometió una gravísima irregularidad, prevista y penada con la excomunión *latae sententiae* por el ordenamiento canónico. En contraste con ello, los movimientos contestatarios de signo opuesto al de los seguidores de Mons. Lefèbvre, aunque enfrentados más clamorosamente con Roma, con la persona y la autoridad del Papa y con las enseñanzas fundamentales del Magisterio, no han llegado hasta ahora a cristalizar en un cisma formal, desde el punto de vista canónico.

## 12. Consecuencias y enseñanzas del cisma

La consumación del cisma dio lugar al abandono de la Fraternidad de San Pío X por una porción considerable de sus miembros. Pocas semanas después de las consagraciones ilegítimas, en julio del mismo año, un grupo

de varias docenas de sacerdotes y seminaristas reunidos en la abadía de Notre-Dame d'Autaire hizo pública su salida de la Fraternidad, declarando que esa decisión había de ser considerada como la expresión de su fidelidad al espíritu de la Fraternidad de San Pío X, al acuerdo firmado con Mons. Lefèbvre en Roma –acuerdo con el que se sentían comprometidos– y a la Iglesia católica, fundada sobre Pedro y sus sucesores. La Santa Sede instituyó la Hermandad de San Pedro, para dar cabida en la Iglesia y encauzar en el ministerio eclesiástico a aquellos clérigos que deseaban permanecer fieles a la Iglesia católica. También abandonaron la «obediencia» lefebvrina varias comunidades religiosas masculinas y femeninas, entre ellas la comunidad benedictina de la abadía de Barroux, que ha llegado a ser uno de los monasterios más conocidos y prestigiosos del mediodía de Francia.

Para terminar con la triste historia del cisma de Lefèbvre es interesante recordar algunas reflexiones que, apenas consumada la ruptura, en julio de 1988, hacía ante una asamblea de obispos de Iberoamérica J. Ratzinger, que había sido el representante de la Santa Sede en las largas y fallidas conversaciones con el obispo rebelde. ¿Por qué –se preguntaba el cardenal– tantas personas sinceramente católicas, más allá del grupo restringido de los miembros de la Fraternidad, miraban a Mons. Lefèbvre como una especie de guía espiritual, o al menos como un útil denunciador de indudables abusos surgidos en el seno de la Iglesia? Una razón podría ser a su juicio, porque en la vieja Liturgia celosamente conservada por los seguidores de Mons. Lefèbvre encontraban un refugio religioso y el respeto a la dignidad de lo sagrado, mancillada por la oleada de desacralización que se levantó por doquier con posterioridad a la terminación del concilio. Una segunda razón podría ser la defectuosa presentación de ese concilio hecha por muchos de sus expositores. Se ha sacado a veces la impresión «de que después del Vaticano II todo haya cambiado y que lo anterior ya no puede tener validez o que, en el mejor

de los casos, sólo la tendrá a la luz del Vaticano II. El segundo Concilio Vaticano no se trata como parte de la Tradición viva de la Iglesia, sino directamente como el fin de la Tradición y un recomenzar enteramente de cero». La tercera razón pudo ser una oleada de irenismo religioso que se produjo en el período posconciliar: «en el movimiento espiritual del tiempo posconciliar –decía todavía el cardenal Ratzinger– se daba muchas veces un olvido, incluso una supresión de la cuestión de la verdad. La verdad apareció pronto como una pretensión demasiado alta, un ‘triumfalismo’ que ya no podía permitirse». Lefèbvre, en cambio, había proclamado la necesidad de luchar contra el liberalismo ideológico, contra la relativización de la verdad. Ese irenismo podía tener, además, consecuencias devastadoras para la práctica misionera. Precisamente, para poner coto a ese riesgo de una torcida interpretación del deber imprescriptible de anunciar el Evangelio a todas las gentes, las misiones fueron el tema de una encíclica de Juan Pablo II: la *Redemptoris missio*, de 17 de diciembre de 1990.

Cuando han pasado ya bastantes años desde que el cardenal Ratzinger expusiera las anteriores reflexiones, ha de decirse que en bastantes lugares las deficiencias apuntadas han sido en buena medida corregidas, aunque no puede afirmarse que hayan desaparecido del todo en la vida de la Iglesia.

### 13. *Un peligro exterior: la proliferación de las sectas*

Son muchas las voces autorizadas que coinciden en denunciar que la actividad de las sectas constituyen el peligro más grave que amenaza hoy al pueblo cristiano, y en consecuencia a la propia Iglesia católica. Es una realidad bien patente el sorprendente incremento que han experimentado en la segunda mitad del siglo xx las sectas o «Nuevos movimientos religiosos» –NMR–, como también se las denomina. Las sectas constituyen un fe-

nómeno difuso y multiforme, en el que sería inútil tratar de descubrir un denominador común, si se intenta contemplarlas desde una óptica positiva. El único rasgo común que podría señalarse entre tan diversísima variedad sería, tal vez, su hostilidad más o menos encubierta hacia la Iglesia. La entidad numérica de las sectas es muy desigual, siendo en América Latina donde el número de adheridos es mayor, hasta el punto de que sus adeptos representan en algunos países una porción no desdeñable de su población. Ha de advertirse, sin embargo, que el fenómeno sectario, importante desde un punto de vista cuantitativo, raramente consigue dar vida a unas realidades institucionales con un grado apreciable de estabilidad. Son muchísimos los adeptos que abandonan la secta al cabo de algunos años, de tal modo que, a largo plazo, el resultado de la adscripción es sobre todo negativo: la deserción de la Iglesia católica.

M. Guerra, uno de los mejores estudiosos del fenómeno de las sectas, clasifica a éstas en varios grandes grupos, según sus orígenes o su contenido ideológico. Hay sectas de impronta cristiana, casi todas de matriz protestante. Hay sectas de impronta oriental, sobre todo hindú. Existen sectas que pretenden la restauración del paganismo antiguo y otras relacionadas con seres espirituales no divinos o extraterrestres. Se encuentran, finalmente, sectas desacralizadas, que aparecen como un sucedáneo de la religión y florecen de modo especial en sociedades del «Primer mundo», con un alto grado de secularización y riqueza. El secularismo occidental, algunas influencias hindúes y budistas, elementos gnósticos, rasgos esotéricos y resonancias mitológicas se conjugan y mezclan en este tipo de sectas.

#### 14. *La invasión de las sectas en Latinoamérica*

Desde un punto de vida cuantitativo, el mayor peligro lo constituyen, en la actualidad, las sectas de origen protestante norteamericano, que han sumergido literalmente la mayor parte de los países de Latinoamérica. «En el área latinoamericana –decía el Papa a un grupo de obispos del Brasil (5.IX.95)– nos encontramos frente al grave problema de las sectas que se están difundiendo como mancha de aceite, amenazando con el derrumbamiento de la estructura de la fe en muchas naciones». Entre 1930 y 1960 penetró en Hispanoamérica la primera oleada de movimientos sectarios procedentes de Estados Unidos, que se extendieron primero por América Central y llegaron luego a la América del Sur. En las últimas décadas, la invasión ha sido mucho más extensa: miles de «misioneros» «evangélicos», «pentecostales», «testigos de Jeová», etc., han aparecido con el propósito de «protestantizar» la América meridional. Los países de Centroamérica y Brasil aparecen como los más dañados por la invasión sectaria. La población de Brasil, católica en su práctica totalidad a principios de siglo, lo era ya sólo en un 75 % a comienzos de la última década; y la Conferencia Episcopal brasileña reconocía que en el último período de tiempo, unos 600.000 católicos se pasaban anualmente a las sectas. El número de éstas en América Latina se ha incrementado mucho porque, tras la «nacionalización» de los movimientos sectarios, dirigidos cada vez más por «nativos», son todavía más frecuentes en esos grupos las escisiones y los cismas internos.

La propaganda de las sectas en Latinoamérica ha contado con poderosos recursos económicos. Las «centrales» norteamericanas financian con largueza esas actividades fuera de los Estados Unidos porque, a más de satisfacer sus propias aspiraciones ideológicas, los fondos destinados a esos fines «religiosos» se ven favorecidos por importantes ventajas de carácter fiscal. La relativa indefensión de la población católica se debe, entre otras

causas, a la escasa formación doctrinal y el vacío pastoral provocado por la escasez de sacerdotes. La ignorancia se ha incrementado también por «la carencia de cultura religiosa del pueblo, debida en gran parte a la pérdida de la vivencia religiosa que cultivaba en las pequeñas ciudades del interior, en un proceso casi siempre doloroso de desarraigo espiritual» (Discurso de Juan Pablo II a un grupo de obispos de Brasil, 5.IX.1995). Estas muchedumbres desarraigadas sufren el impacto de unas propagandas que les ofrecen una vida cristiana más fácil y simplista, y que además les proporcionan ayudas y ventajas materiales.

El relativo silenciamiento de la dimensión sobrenatural del catolicismo, consecuencia de la primacía dada a la implantación de la justicia en la tierra por la llamada «Teología de la liberación», pudo también influir en la orientación de la catequesis, provocando un vacío religioso de que supieron aprovecharse las sectas. La Iglesia cayó en la cuenta de esa deficiencia, y a ponerle remedio se dirigían estas palabras de Juan Pablo II en la apertura de la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano, el 12 de octubre de 1992: «Al preocupante fenómeno de las sectas –dijo el Pontífice– hay que responder con una acción pastoral que ponga en el centro de todo a la persona, su dimensión comunitaria y su anhelo de una relación personal con Dios». La religiosidad popular –concluía Juan Pablo II– «orientada en torno a los misterios de Cristo y de la Virgen María, puede ser, por sus raíces eminentemente católicas, un antídoto contra las sectas y una garantía de fidelidad al mensaje de salvación».

#### 15. *Las sectas en la sociedad occidental de bienestar*

Las sociedades occidentales de bienestar son terreno abonado para el desarrollo de otras especies de sectas. La secularización muy extendida entre amplios sectores

de la población hace que un gran número de «poscristianos», olvidados ya de su fe, busquen otros caminos «espirituales» para satisfacer sus aspiraciones religiosas. Parece como si se tratara de aquella tendencia a descubrir falsos sucedáneos a la verdad cristiana que San Pablo anunciaba a su discípulo Timoteo: «vendrá un tiempo en que no soportarán la sana doctrina y se rodearán de maestros a la medida de sus pasiones que les halaguen los oídos. Cerrarán los oídos a la verdad y se volverán a las fábulas» (2 Tm IV, 4).

El retorno a los mitos es una expresión del irracionalismo actual. Como escribió M. Guerra, «la decadencia de la auténtica vida religiosa implica un brote frondoso de lo irracional: supersticiones, magia, espiritismo, ocultismo, astrología, teurgía. Hay un buen surtido de todo esto, tanto en la decadencia del paganismo greco-romano... como en nuestro tiempo». La penetración de la espiritualidad oriental y de las sectas que la propagan, se debe a la fascinación que aquella espiritualidad ejerce sobre el hombre occidental. El desarrollo científico-técnico, el consumismo desbordado y, en suma, el materialismo dominante no satisfacen sus aspiraciones más íntimas, y no aportan felicidad ni un sentido a la vida. Entonces aquel hombre empieza a caer en la cuenta de que la plenitud y la felicidad exigen la transformación interior, una «metanoia» que se intenta recurriendo a la psicotecnia oriental y a los «métodos orientales» de oración inspirados por el hinduismo y el budismo, como el «yoga» y el «zen». Unos métodos que en cuanto medios de perfeccionamiento individual han sido recibidos incluso en algunos ambientes católicos. El «Hara Krisna» y la «Meditación trascendental» son dos de las sectas orientales más extendidas en Occidente.

El «New Age» –Nueva Era– es –como ya se dijo– una secta o NMR de fundación reciente –en el año 1971– que ha alcanzado singular importancia en las últimas décadas del siglo XX. Ya se hizo antes alusión a este movimiento, pero es obligado volver sobre él por el desarro-

llo que ha alcanzado y la particular atención que ha debido prestarle la Iglesia. Elementos religiosos orientales, gnosis, espiritismo, esoterismo y algunas reminiscencias cristianas se amalgaman en un sincretismo dirigido a conseguir en el plano colectivo el control del universo y, en el individual, la plena autorrealización del ser humano, dos conquistas que habrían de marcar el advenimiento de la nueva era. El Papa Juan Pablo II, dirigiéndose a un grupo de obispos americanos (28.V.93) consideró necesario hacer una advertencia acerca de este nuevo movimiento religioso: «Las ideas del ‘New Age’ –declaró– llegan incluso a influir en católicos practicantes, que no son conscientes de la incompatibilidad de esas ideas con la fe de la Iglesia... Estos movimientos parareligiosos –insistió– tienden a relativizar la doctrina religiosa en favor de una vaga visión del mundo, que se expresa mediante un sistema de mitos y símbolos revestidos de un lenguaje religioso». Las sectas, cuyo número ha sido cifrado en 20.000, de las cuales unas 200 son peligrosas para la persona o la sociedad, constituyen sin duda una grave amenaza para la Iglesia y el pueblo cristiano, en estos tiempos precursores del nuevo milenio.

## 16. *La Iglesia en África y Asia*

El catolicismo ha experimentado un fortísimo incremento en el África negra durante el último cuarto del siglo XX. Estadísticas recientes cifran el número de los católicos africanos en unos 110 millones, que son atendidos por cerca de 25.000 sacerdotes. Las vocaciones son abundantes, los seminarios están llenos, la Jerarquía eclesiástica es indígena en su práctica totalidad, y cardenales africanos dirigen importantes dicasterios en la Curia Romana. El desarrollo de la Iglesia sigue adelante, pese a la inestabilidad política y social que padecen muchas naciones del continente. Puede decirse que el mayor riesgo que ha de afrontar la Iglesia son las lu-

chas tribales que han traído consigo en varios países situaciones dramáticas de hambre, bancarrota económica, y muchedumbres de refugiados que subsisten en condiciones penosísimas. Esos conflictos han producido ya la muerte de buen número de personas que han dado la vida por la fe, entre ellos el arzobispo de Kigali (Ruanda), sacrificado en junio de 1994 junto a otros 22 sacerdotes, o los cuatro hermanos maristas españoles muertos en el Congo el 31 de octubre de 1996. En el África islámica –en Argelia–, la barbarie de ciertos grupos fundamentalistas también se ha cobrado sus víctimas, como dos religiosas españolas en 1994, y la comunidad de monjes trapenses franceses, secuestrados y después muertos en 1996.

La Iglesia del África negra ha de afrontar ahora el desafío del proselitismo islámico, sostenido por abundantes recursos económicos, y que presenta a los muchos millones de animistas y seguidores de las religiones tradicionales una oferta religiosa, doctrinalmente más simple y moralmente menos exigente que la fe cristiana. Un acontecimiento importante para la Iglesia de África fue la celebración de un Sínodo africano, que había sido anunciado por Juan Pablo II el 8 de enero de 1989 y se celebró en Roma entre los días 10 de abril y 8 de mayo de 1994. El tema del Sínodo fue «La Iglesia en África y su misión evangelizadora hacia el año 2000: ‘vosotros sois mis testigos’». El Sínodo se ocupó primordialmente de la evangelización, esto es, de los métodos más adecuados para el anuncio del mensaje de Cristo. Es el problema de la llamada «inculturación», que significa el proyecto por insertar el Evangelio y el culto en las civilizaciones africanas, de tal modo que puedan alcanzar la máxima eficacia en la vida del pueblo. La acomodación, en cierta medida, de las celebraciones litúrgicas a la mentalidad y la sensibilidad de los fieles cristianos de África constituye un aspecto importante de la «inculturación». La promoción humana en las circunstancias peculiares de las sociedades africanas y el diálogo con los

demás grupos religiosos fueron también estudiados por el Sínodo, que dedicó particular atención a las relaciones con los cristianos no católicos, con los no cristianos –en especial el Islam, muy difundido ya en el continente–, y también con adeptos a las religiones tradicionales africanas.

En Asia, la Iglesia sigue teniendo una formidable punta de lanza en las Islas Filipinas. Allí, en Manila, durante la celebración de las Jornadas de la Juventud, en enero de 1995, se produjo la mayor concentración humana en torno a Juan Pablo II que se haya registrado a lo largo de todo su pontificado. Los cuatro millones de personas congregadas entonces fueron también, seguramente, la mayor muchedumbre que se haya reunido en toda la historia del mundo. En la India, la Iglesia ha mantenido sin nuevas dificultades una vida floreciente, mientras que en Corea el ritmo de las conversiones ha seguido siendo muy fuerte; también los bautismos de adultos son abundantes en Japón, siempre en proporción –como es natural– con la modestia numérica de aquella comunidad católica. La Iglesia continúa, sin embargo, privada de auténtica libertad en dos grandes países orientales: el Vietnam y China.

En Vietnam llama la atención la fortaleza de que da pruebas la Iglesia después de tantos años de dominio comunista. La Iglesia del Vietnam, a diferencia de la de China, se ha mantenido plenamente fiel a Roma, y la misma unanimidad existe entre los católicos –alrededor de cinco millones y medio– que representan el ocho o nueve por ciento de los 70 millones de la población total del país. De la buena salud de la Iglesia dan prueba las numerosas vocaciones y el altísimo índice de asistencia dominical –alrededor del 95 % de los católicos– que quizá sea el más elevado del mundo. También se producen concentraciones multitudinarias de fieles con ocasión de romerías o fiestas religiosas. La situación es muy diferente en la China popular, al cabo de medio siglo de régimen maoísta, y donde la liberalización ideológica y

religiosa no ha avanzado al mismo paso que la liberalización económica. Siguen coexistiendo dos Iglesias, una la «oficial», canónicamente «cismática», y una Iglesia del silencio, no reconocida por la autoridad, y que continúa sufriendo una persecución más o menos intensa según las regiones y las alternativas políticas. Entre la Santa Sede y Pekín no existen hasta el momento relaciones diplomáticas y el Vaticano sigue reconociendo al gobierno nacionalista de Taipeh. La postura de la Iglesia oficial se mueve, además, en un clima de cierta ambigüedad y es frecuente que en la Santa Misa, en la oración de los fieles o en la plegaria eucarística, se pronuncie el nombre del Papa. El 30 de junio de 1997, Hong-Kong fue incorporada a China; en esa gran ciudad hay una población de 250.000 católicos, que siguen gozando hasta hoy de plena libertad religiosa.

### 17. *Las Conferencias de El Cairo y de Pekín*

Es obligado incluir entre los acontecimientos importantes de la vida del mundo en la última década del siglo XX dos grandes Conferencias en las que la Santa Sede tuvo una relevante intervención, exigida por la necesidad de dejar constancia ante la comunidad internacional de los principios fundamentales de la ley moral, natural y positiva. Se trata de la Conferencia de El Cairo sobre la población, celebrada en septiembre de 1994, y la que se reunió en Pekín sobre la mujer, un año más tarde. Las dos Conferencias trataban cuestiones esenciales para la vida de la humanidad en la hora presente, ante las cuales era necesario que se dejara oír la voz de la Iglesia.

La Conferencia de El Cairo (5-13.IX.94) seguía a otras dos sobre el mismo problema de la población del mundo, las Conferencias de Bucarest, en 1974, y de México, en 1984, y fue convocada para celebrarse en el año que había sido declarado por la ONU «Año de la fami-

lia». El temor a una superpoblación de la tierra, basado en planteamientos ideológicos y políticos, no siempre avalados por argumentos científicos rigurosos, constituía uno de los postulados axiomáticos sobre los que se fundaba la acción política de los Estados Unidos, dirigida a controlar drásticamente la natalidad en los países subdesarrollados del Tercer Mundo. Todos los procedimientos, incluido el aborto bajo la excusa de la «maternidad sin riesgos» –pero en última instancia como método de planificación familiar– fueron planteados ante la Conferencia, en la cual, a más de las representaciones de los Estados, acudirían los delegados de numerosas organizaciones no gubernamentales –«ONG»–, que, aunque carentes de voto, constituían grupos de presión muy influyentes y que eran en su gran mayoría de tendencia anti-vida, promotoras del «choice», el derecho de la madre de decidir sobre el aborto de su hijo concebido y no nacido. La postura norteamericana, que tanto peso habría de tener en la Conferencia, era clara y la expresó sin ambigüedades el mensaje que la Secretaría de Estado transmitió desde Washington a todas sus embajadas en el mundo: «Estados Unidos considera que el acceso al aborto seguro, legal y voluntario es un derecho fundamental de todas las mujeres». La actitud de la Administración Clinton era, por tanto, muy distinta de la que había tenido la Administración Reagan, merced a la cual la Conferencia de la población de México aprobó la prohibición de que se destinaran fondos federales de los Estados Unidos a organizaciones que promocionasen el aborto en otros países. En El Cairo, la delegación de Estados Unidos, a cuyo frente estaba el Vicepresidente Al Gore, contaba además con el apoyo de los países desarrollados de la Unión Europea.

En estas circunstancias correspondió a la Santa Sede asumir la defensa de la vida, esto es, del derecho a la vida del ser humano a partir de la hora misma de la concepción. La delegación vaticana declaró desde el primer momento su deseo de lograr un consenso que le permi-

tiera suscribir la declaración final. Cuatro fueron los grandes temas que figuraban en el orden del día de la Conferencia de El Cairo: el aborto, las formas de familia, la salud y los derechos reproductivos y la reunificación familiar de los emigrantes. La postura de la representación vaticana contó de ordinario con el apoyo de un grupo minoritario, pero importante, de países, en especial hispanoamericanos y árabes. Gracias a ello, se consiguió mejorar en muchos puntos el documento final, expresando sus reservas y excluyendo de su adhesión –como se hizo constar al final del documento– algunos capítulos del texto. Era indispensable dejar clara constancia del rechazo frontal del aborto y de aquellos métodos de planificación familiar «que la Iglesia católica considera moralmente inaceptables, por no respetar la libertad de los esposos, la dignidad humana y los derechos humanos de los implicados».

Un año después de la asamblea de El Cairo, entre los días 4 y 15 de septiembre de 1995, se reunió en Pekín la IV Conferencia Mundial sobre la mujer. Las tres anteriores habían tenido lugar en México (1975), Copenhague (1980) y Nairobi (1985). El documento preparado por la ONU para ser discutido en Pekín recibió el nombre de «Plataforma de Acción» y su temática coincidía en parte con la que fue debatida en la Conferencia de El Cairo. Tres meses antes de iniciarse la Conferencia, el Vaticano hizo públicas unas «observaciones» al borrador de la «Plataforma», entre las que figuraba la denuncia de que pretendía suprimirse la fundamental declaración «en ningún caso el aborto sería promovido como un método de planificación familiar», que había sido adoptada por consenso en las Conferencias sobre la población, de México (1984) y de El Cairo (1994).

Desde el comienzo de la Conferencia pudo observarse que, en Pekín, las posturas se alineaban de nuevo de modo muy parecido al que habían tenido en El Cairo. Hubo acuerdo, que permitió llegar a un consenso sobre puntos muy importantes: el reconocimiento de la fami-

lia como unidad básica de la sociedad; la afirmación de que la religión tiene un papel central en la vida de las personas, lo que implica el reconocimiento del derecho a la libertad religiosa y el compromiso de que la religión nunca pueda convertirse en causa de discriminación. Sobre el trabajo de la mujer, pudo conseguirse igualmente un amplio acuerdo: se declaró que la mujer contribuye al desarrollo, también con su trabajo no remunerado, y que es procedente flexibilizar el ámbito del trabajo de las mujeres. La Santa Sede suscribió el documento final, pero formulando sus reservas sobre varios puntos referentes a sexualidad, planificación familiar y no discriminación por motivos de orientación sexual. Tampoco apoyó la eliminación de toda sanción a la mujer que abortara ilegalmente.

#### 18. *Fe católica y ciencia*

Hace notar Tad Szulc en su biografía de Juan Pablo II que, cuando apenas había transcurrido un año desde su elección –el 12 de noviembre de 1979–, el Papa conmemoró el nacimiento de Albert Einstein proponiendo que la Iglesia reexaminase el caso de Galileo Galilei. «Propongo –dijo en su discurso ante la Academia Pontificia de las Ciencias– que los teólogos, los hombres de ciencia y los historiadores, guiados por un espíritu de sincera colaboración, profundicen en el examen del caso Galileo... para honrar la verdad de la fe y de la ciencia y abrir la puerta a su futura colaboración». Estas palabras, francas y valientes, constituyen un anuncio de la actitud abierta, honesta, sin temores ni prejuicios, que iba a determinar su conducta en un tema tan importante como son las relaciones entre la fe y la ciencia moderna. En 1983, Juan Pablo II creó una Comisión especial para el nuevo examen de la cuestión de Galileo; un año más tarde, la Comisión dictaminó que el Tribunal de la Inquisición romana que juzgó el gran científico había

incurrido en error: «Los jueces de Galileo –declaró la Comisión–, incapaces de separar la fe de una cosmología antiquísima, creyeron de forma totalmente errónea que la adopción de la revolución copernicana... había de destruir poco a poco la tradición católica». El 31 de octubre de 1992, ante la Academia Pontificia de las Ciencias, el Papa declaró oficialmente que Galileo Galilei era inocente de las acusaciones por las que un día fue condenado. El «mito» Galileo, creación del «Siglo de las luces», quedaba definitivamente rebasado. Una trágica incomprensión recíproca había sido como el reflejo de una oposición constitutiva entre ciencia y fe. Las aclaraciones aportadas por los recientes estudios históricos permiten afirmar que este doloroso malentendido pertenece ya al pasado.

La postura de Juan Pablo II en el caso Galileo es del todo coherente con su visión general acerca de la relación entre fe católica y ciencia, que se ha puesto de manifiesto en cuestiones tan actuales como la teoría de la evolución o los problemas de la bioética. El interés del Pontífice por todo cuanto hace referencia a la vida humana y su defensa le ha hecho dedicar particular atención a las relaciones entre ciencias biomédicas y ética e incluso a fundar en 1994 una Pontificia Academia para la Vida, cuyo primer presidente fue el sabio genetista Jérôme Lejeune. «La bioética –decía el Papa en 1996– nacida con la noble intención de garantizar la supervivencia y el desarrollo de la humanidad frente a las desproporcionadas fuerzas de cambio movilizadas por la investigación científica y tecnológica, constituyen el terreno privilegiado de un sincero y benéfico diálogo entre la Iglesia y la ciencia». Particular interés y hasta general curiosidad suscitó una declaración de Juan Pablo II acerca de la actitud de la Iglesia ante las teorías evolucionistas.

En el otoño de 1996 aparecieron en la prensa una serie de noticias capaces de sembrar algún desconcierto en torno a la actitud de la Iglesia ante la teoría de la evo-

lución. Informaciones sensacionalistas y comentarios audaces venían a resumirse en esta conclusión: el Papa da la razón a Darwin, hace las paces con la ciencia y admite que el hombre descende del mono. De una «canonización» de Darwin llegó a hablar algún reportero bienhumorado. El punto de partida del alboroto estuvo en una carta que el Pontífice dirigió a la Pontificia Academia de las Ciencias y que constituye una prueba más de la limpia honestidad con que la Iglesia trata todas las cuestiones relacionadas con el diálogo entre la fe y la ciencia y que fue mal interpretada por periodistas frívolos o mal informados.

La Academia Pontificia de las Ciencias celebraba una sesión plenaria en la que se planteaba «una reflexión sobre la ciencia en los albores del tercer milenio». El Papa, con fecha 22 de octubre de 1996, dirigió una carta a la Academia en la que, antes de proponerles algunas reflexiones acerca del origen de la vida y de la evolución, les recordaba que el Magisterio de la Iglesia ya se ha pronunciado sobre estos temas, en el ámbito de su propia competencia. El Pontífice hacía referencia al Papa Pío XII que, en 1950, en la encíclica *Humani Generis*, declaraba que no existía oposición entre la evolución y la doctrina de la fe acerca del hombre y de su vocación, y que el «evolucionismo» constituía una hipótesis seria, digna de una reflexión profunda, siempre que se tuvieran en cuenta algunos puntos fundamentales. Hoy –proseguía Juan Pablo II– casi medio siglo después de la publicación de la encíclica, nuevos descubrimientos en las distintas disciplinas científicas llevan a concluir que la evolución no puede ya considerarse como una mera «hipótesis», sino como una doctrina con sólidas probabilidades a su favor. Ocurre, sin embargo –y ésta ha sido la razón de no pocas confusiones a nivel vulgar– que no existe solamente una explicación del proceso evolutivo –la propuesta por Darwin–, por lo que, mejor que de «la teoría de la evolución», convendría hablar de «teorías de la evolución». Esta pluralidad procede por una parte

de la variedad de explicaciones que se dan sobre los mecanismos de la evolución y, por otra, de la diversidad de filosofías que subyacen en cada una de ellas. El «darwinismo» era inaceptable, porque se fundaba en una filosofía materialista que consideraba el espíritu como simple emergencia o epifenómeno de la materia viva.

La doctrina del Magisterio admite, pues, la posibilidad de que el cuerpo humano se relacione con formas de vida precedentes: que tenga su origen no en materia inerte, sino en materia viva preexistente; pero –declara Juan Pablo II, de acuerdo con la permanente doctrina magisterial– el alma, esto es, el principio espiritual del individuo humano, ha sido creado inmediatamente por Dios. Y la continuidad física del cuerpo del hombre con respecto a la forma de vida que le ha precedido, no excluye la diferencia radical con ellas: una diferencia que, según el Papa, cabría llamar «salto ontológico».

La actitud de apertura de la Iglesia ante la ciencia, tan notable en el tramo final del siglo xx, ha alcanzado también al campo de las ciencias históricas. Desde comienzos de los años noventa eran ya accesibles a los investigadores, aunque de manera limitada, los fondos documentales del antiguo Santo Oficio y de la extinguida Congregación del Índice, que fue competente en materia de prohibición de libros. El libre acceso de los estudiosos a los archivos de aquellos dos dicasterios, desde sus orígenes en el siglo xvi hasta el año 1902, fecha final del pontificado de León XIII, fue anunciado por el cardenal Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en una solemne sesión celebrada a comienzos de 1998 en la célebre Academia Romana «dei Lincei» –«de los Linceos»–. Una valiosa documentación sobre la Inquisición, sus procedimientos, las controversias teológicas y las relaciones de la Iglesia con las filosofías de la Ilustración y el positivismo ha quedado al alcance de los historiadores.

### 19. *Los nuevos movimientos eclesiales*

Las últimas décadas del segundo milenio han sido pródigas en la germinación de nuevos «movimientos eclesiales». La mayor parte de ellos han surgido durante este período y alguno que pudo nacer algún tiempo antes es en este tiempo cuando ha alcanzado su plena madurez. Estas nuevas agrupaciones han sido llamadas genéricamente «movimientos», aunque alguna no considere totalmente adecuada para ella esta denominación y que, desde el punto de vista de su inserción en la estructura eclesiástica, las fórmulas a que recurren sean diversas. En cualquier caso, el fenómeno de los «movimientos eclesiales» tiene un sentido y una interpretación inequívocos: los «movimientos» constituyen una muestra de la perenne juventud de la Iglesia que, bajo la acción del Espíritu Santo, conserva su fecundidad, también en el ambiente religioso indiferente u hostil de la «posmodernidad». En la imposibilidad de proceder aquí a una exposición exhaustiva de los «movimientos» habría que limitarse a recordar los rasgos propios de algunos que pueden ser considerados como particularmente significativos.

Uno de los primeros «movimientos» fue el de los «Focolari», nacido en Italia, patria de su fundadora, la trentina Chiara Lubich. En 1964, el Papa Pablo VI aprobó como «Pía Unión» el movimiento, que se ha extendido por muy diversos lugares del mundo. En palabras de la fundadora, «su finalidad es contribuir a que se cumpla el testamento de Jesús 'que todos sean uno'. El movimiento promueve la unidad entre todos los católicos y urge a éstos a esforzarse por alcanzarla con todos los cristianos no católicos. Desea incluso promover la mayor unión posible con los hombres de las más distintas religiones e incluso con todas las personas de buena voluntad». El corazón del movimiento son los «focolarini» –sacerdotes y laicos– que abrazan privadamente los consejos evangélicos. Varios miles de entre ellos viven esta-

blemente en «focolari» –hogares–. Hay también miembros casados, que viven con sus familias. Sus hijos –las «Gen», gente nueva–, que forman la segunda generación, son el núcleo de un movimiento más amplio, «Jóvenes para un mundo unido». Las familias de estos «focolarini» en períodos de vacaciones hacen vida comunitaria en las llamadas «Mariapolis», ciudades ideales para la convivencia.

Casi a la vez que Chiara Lubich en Italia, en México el sacerdote Marcial Marciel Degollado creó una asociación que, a diferencia de la mayor parte de los movimientos, se constituyó como Congregación religiosa, y en tal concepto fue aprobada en 1986: los «Legionarios de Cristo». Junto a la Congregación propiamente dicha, los «Legionarios» animan un amplio movimiento de seculares informados por su espíritu. Cuentan con seminarios en varios continentes destinados a la preparación de sus sacerdotes, y una red de colegios y también universidades para el apostolado intelectual al que dedican atención preferente. Si de México la atención se traslada a Francia, podrá comprobarse que el llamado «renouveau charismatique» inspira al modelo de varios movimientos surgidos en este país. Han nacido una serie de comunidades de «renovación carismática», entre las cuales sobresalen «Fondations du Monde Nouveau», «Chemin Neuf» y, sobre todo, «Emmanuel». Estas comunidades no quieren ser llamadas «movimientos» sino «corrientes». Sus miembros permanecen insertados en la sociedad y se reúnen en pequeños grupos para la oración, la formación y la ayuda mutua. Los sacerdotes siguen incardinados en su propia diócesis y regentan parroquias, auxiliados por los miembros laicos de la «corriente», de la que proceden buen número de vocaciones religiosas y sacerdotales. La disponibilidad a la acción del Paráclito –la «Efusión del Espíritu», que se demanda en la oración comunitaria y constituye una «gracia de Pentecostés»– es el rasgo principal de la espiritualidad de los carismáticos.

## 20. «Comunión y Liberación» y «El Camino Neocatecumenal»

Uno de los «movimientos apostólicos» de mayor entidad es, sin duda, «Comunión y Liberación», que fue creado en el año 1954 por el sacerdote milanés don Luigi Giussani. *Memores Domini*, una asociación interna que anima el movimiento, fue reconocida por el Consejo de los laicos –el organismo competente de la Curia romana– como asociación de Derecho pontificio. El movimiento, que tuvo desde sus comienzos un fuerte componente intelectual, se propone la impregnación de la sociedad para ordenar rectamente sus estructuras, configurar cristianamente su ideología y difundir por doquier, sin excluir el terreno de la política, la doctrina católica, con plena fidelidad al Magisterio pontificio. En Italia, la influencia de «Comunión y Liberación» en los medios estudiantiles y universitarios ha sido muy notable. Todos los años promueve grandes asambleas de jóvenes, en las que se reúnen muchos miles de personas. La revista *30 Giorni*, ampliamente difundida y de la que hay ediciones en varios idiomas, es su principal publicación periódica. El «Movimiento Popolare» nacido bajo los auspicios de «Comunión y Liberación», aunque independiente de ella, desarrolla una actividad de compromiso político. Varios de sus miembros han tenido un importante papel en la vida pública italiana.

El Fundador de «Comunión y Liberación», don Giussani, ha escrito acerca de la naturaleza del movimiento y sus propósitos: «Nosotros nos comprometemos en el proceso de liberación del mundo... Afirmamos, sin embargo, que tal liberación no puede ser auténtica e irreversible sino a través del acontecimiento de aquella vida nueva que se llama «comunión cristiana». El movimiento, nacido en Italia, se halla extendido por numerosos países. En lo que a organización se refiere –sin que puedan descartarse nuevas fórmulas en el futuro–, hay en él sacerdotes –diocesanos y religiosos– que constituyen una

asociación y dedican parte de su ministerio a la atención espiritual de los demás miembros. Los laicos plenamente consagrados forman la Pía Unión *Memores Domini*, con dos ramas, una masculina y otra femenina: realizan trabajos profesionales en la vida civil y viven en común con entrega plena y comunicación de bienes. Los miembros del movimiento en sentido amplio participan en los apostolados y contribuyen a sostener sus labores.

El último «movimiento apostólico» que ha de reseñarse aquí es «El Camino Neocatecumenal». Iniciado en 1964 por Kiko Argüello, un artista leonés converso, y por Carmen Hernández, el «Camino» ha conocido un extraordinario desarrollo y, desde España donde nació, se ha extendido por los cinco continentes. En 1990, los «neocatecumenales» animaban la vida cristiana de 3.000 parroquias, en 600 diócesis de 86 países. Su carisma consiste en proponer un itinerario de conversión semejante al que en la primera Iglesia seguían los candidatos al bautismo antes de recibir el sacramento, y que les llevaba a abrazar, con plena conciencia de su opción, la condición de discípulos de Cristo. Una de las formas más radicales de entrega que pueden asumir los neocatecumenales son las llamadas «familias de asentamiento». Esto significa que una familia integrada en el «Camino», atendiendo la llamada del Papa o de los obispos de una región especialmente necesitada, abandona su casa y se desplaza unida –el matrimonio y los hijos– a donde fue demandada su presencia, y allí se asienta y se convierte en un foco de vida cristiana en su nuevo entorno.

En 1990, el Papa Juan Pablo II, que profesa sincera estima hacia este «movimiento apostólico», dirigió a Mons. Paul Cordes, responsable en la Curia del Consejo de los laicos, una carta de reconocimiento formal, con un ruego a los obispos para que ayudaran a los neocatecumenales en su apostolado. «El Camino Neocatecumenal» conmemoró en 1997 sus 30 años de vida con un encuentro en el monte Sinaí. Tras este acontecimiento, Juan Pablo II animó a los neocatecumenales a que die-

ran un cauce jurídico a su movimiento. «Es un paso muy importante –les dijo– que abre el camino hacia un reconocimiento jurídico formal por parte de la Iglesia, dándonos una ulterior garantía de la autenticidad de vuestro carisma».

## 21. *La cuestión ecuménica*

El 30 de noviembre de 1979, a poco de haberse cumplido un año desde su elección, el Papa Juan Pablo II pronunciaba estas palabras solemnes en Éfeso, en aquella que la tradición considera la casa de la Virgen: «Queremos asumir hoy un compromiso a los pies de esta nuestra Madre común: nos comprometemos a llevar adelante con toda nuestra energía y en actitud de total disponibilidad a las sugerencias del Espíritu, el camino hacia la plena unidad de todos los cristianos». El Vicario de Cristo anunciaba así que el desafío ecuménico habría de constituir uno de los temas a los que se proponía prestar particular atención a lo largo de su pontificado. Juan Pablo II era bien consciente de los grandes obstáculos con que habría de chocar el esfuerzo común hacia la unidad; pero sabía también que se hallaba asistido por la oración de Jesús al Padre en la última cena: «que sean uno como nosotros somos uno» (Jn XVII, 22). Dos décadas después, al terminar el siglo, es posible hacer balance del camino recorrido y de las dificultades –viejas y nuevas– que siguen alzándose hoy en el curso de ese camino.

El Papa, volviendo la mirada sobre el segundo milenio, señalaba el contraste entre la Iglesia de los primeros mil años de la historia cristiana que –tras las escisiones producidas por la cuestión cristológica en el siglo v– permaneció unida, pese a las tensiones existentes entre el Oriente eslavo-bizantino y el Occidente latino-germánico. «No podemos –decía– presentarnos ante Cristo, Señor de la historia, tan divididos como, por desgracia,

nos hemos hallado durante el segundo milenio» (Discurso al Consistorio extraordinario, 13.VI.94). Y en la última jornada del octavario por la unidad de los cristianos de 1996, con la mirada puesta ya en el año 2000, Juan Pablo II insistía con cierto acento de urgencia ante las dificultades cada vez más patentes: «Con ocasión del gran jubileo debemos tratar de presentarnos ante Cristo, si no plenamente unidos, al menos más próximos, menos divididos y más diversos de la unidad querida por Cristo».

En la cuestión ecuménica se ha llegado a una situación que cabría calificar de paradójica. Las relaciones son fáciles e incluso abiertamente cordiales con las grandes Confesiones cristianas surgidas a raíz de la Reforma protestante, y que se hallan sin embargo separadas de la Iglesia católica por graves cuestiones de orden doctrinal y de disciplina eclesiástica. Las relaciones en el momento presente son, en cambio, más difíciles con las Iglesias bizantino-ortodoxas, que se encuentran más próximas a la católica en el plano dogmático, disciplinar y sacramental. Es preciso detenerse a considerar la razón de una tal contradicción, a la luz de los acontecimientos vividos durante las últimas décadas del siglo XX.

## 22. *La Iglesia católica y las Iglesias reformadas*

Las buenas relaciones de Roma con las Iglesias reformadas, que ya se pusieron de manifiesto con ocasión del Concilio Vaticano II, han sido favorecidas sin reservas por el Papa Juan Pablo II. El Pontífice, en sus frecuentes viajes por el mundo, ha acostumbrado entrevistarse con los jerarcas de las diversas Confesiones religiosas existentes en el país. Entre los acontecimientos ecuménicos más significativos registrados durante su pontificado pueden recordarse éstos: el encuentro con la comunidad luterana de Roma, con ocasión de la visita papal a su iglesia, el 11 de diciembre de 1983; algunas semanas

antes –el 31 de octubre– en vísperas del quinto centenario del nacimiento de Martín Lutero, Juan Pablo II en una carta al cardenal Willebrands, presidente del Secretariado para la Unión de los Cristianos, pedía llevar adelante un cuidadoso trabajo histórico: «Se trata –escribía– de llegar, por medio de una investigación sin prejuicios, movida sólo por la búsqueda de la verdad, a una imagen justa del reformador, de toda la época de la Reforma y de las personas que estuvieron implicadas». Otros acontecimientos dignos de mención fueron la visita del Papa en Ginebra a la sede del Consejo Mundial de las Iglesias, el 12 de junio de 1984; la celebración ecuménica en la catedral de Upsala, en Suecia, el 9 de junio de 1989, y el servicio religioso que tuvo lugar en Roma con motivo del sexto centenario de Sta. Brígida, el 5 de octubre de 1991 cuando, por primera vez desde antes de la Reforma, los obispos luteranos suecos oraron con el Papa en la basílica de San Pedro. La comunidad ecuménica de Taizé, fundada por Roger Schultz y Max Thurian, ha contribuido también al acercamiento del protestantismo a la Iglesia romana. Max Thurian, uno de los fundadores, abrazó el catolicismo en 1987, y falleció siendo sacerdote católico en 1996.

Las conversaciones y gestos simbólicos han sido particularmente intensos con la Iglesia de Inglaterra y numerosas fueron también las declaraciones suscritas por el Papa y los Primados anglicanos. El 29 de mayo de 1982, durante el viaje de Juan Pablo II al Reino Unido, tuvo lugar una celebración ecuménica en la catedral de Canterbury, seguida de una declaración conjunta con el arzobispo primado, Robert Runcie; el Dr. Runcie, a su vez, visitó oficialmente al Papa y suscribió con él una nueva declaración, el 3 de octubre de 1989. En mayo de 1992, el nuevo primado anglicano George L. Carey visitó también de modo oficial al Pontífice y en una segunda visita, en diciembre de 1996, pese a la nueva y formidable barrera interpuesta entre la Iglesia católica y el anglicanismo como consecuencia de la ordenación sacerdotal

de mujeres, el Papa y el Arzobispo hicieron una nueva declaración conjunta. La admisión del «sacerdocio femenino» por los anglicanos produjo una profunda conmoción interna en la Iglesia de Inglaterra; varios preladost prestigiosos, entre ellos el Dr. Leonard, antiguo obispo de Londres, y un número considerable de pastores solicitaron la admisión en la Iglesia católica.

Juan Pablo II, a la vez que impulsaba resueltamente el entendimiento con las Confesiones cristianas no católicas, ponía en guardia frente al riesgo que podría entrañar un atolondrado ecumenismo, y expresó desde el principio «la convicción de que un cierto «irenismo» fácil en materia doctrinal y, sobre todo, dogmática, podría conducir tal vez a una forma de convivencia superficial y no durable, pero no a aquella comunión profunda y estable que todos deseamos» (Exhortación Apostólica *Reconciliatio et Poenitentia*, 2.XII.84). Por lo que hace referencia a la acción ecuménica con las Confesiones cristianas reformadas, puede valer especialmente la fórmula de la «diversidad reconciliada», que propuso J. Ratzinger en una conferencia en la Facultad romana de Teología de la Universidad Valdense, el 21 de enero de 1993. «Esto es preferible –dijo– que un modelo político de ecumenismo semejante a las negociaciones entre Estados o las partes del mundo económico». «La característica fundamental de un ecumenismo teológico y no político es la disponibilidad para estar y caminar juntos, incluso con las diferencias no superadas. La regla práctica es hacer todo lo que podamos por la unidad y dejar al Señor lo que sólo el Señor puede hacer».

La «diversidad reconciliada» en las relaciones entre la Iglesia católica y las Iglesias reformadas puede ser, por tanto, la forma de ecumenismo que mejor conviene al momento actual. Una reconciliación que conduzca a la «posible colaboración práctica en los diversos ámbitos: pastoral, cultural, social, e incluso en el testimonio del mensaje del Evangelio». Y hay un logro ya conseguido que Juan Pablo II celebraba con estas palabras: «los cris-

tianos pertenecientes a una Confesión ya no consideran a los demás cristianos como enemigos o extranjeros, sino que ven en ellos a hermanos y hermanas» (Encíclica *Ut omnes unum sint*, 25.V.95).

### 23. Roma y la Cristiandad greco-bizantina

Las relaciones de la Iglesia católica con la Ortodoxa presentan dificultades de orden muy distinto a las que existen con las Confesiones de la Reforma. Nada hay, apenas, en el plano doctrinal o disciplinar que suponga un obstáculo de mayor entidad. En las Iglesias ortodoxas se conserva la sucesión apostólica y la vida sacramental. Algunas diferencias se dan en torno a la noción teológica de *communio*: los ortodoxos tienden a considerar la Iglesia universal como una federación de Iglesias particulares, mientras que la doctrina católica afirma que las Iglesias particulares son «partes de la única Iglesia de Cristo» (Carta *Communio missio* de la Congregación de la Doctrina de la Fe, 28.V.92). Pero, en cualquier caso, es el tema del Primado del Obispo de Roma el único motivo de discrepancia sustancial, incluso a nivel popular, que separa la Ortodoxia de la Iglesia católica. Las dificultades reales que existen entre las Iglesias ortodoxas y la católica son, sobre todo, de índole psicológica y política.

En los años 70 y 80 de este siglo xx, las relaciones entre la Sede Romana y las Iglesias del ámbito greco-bizantino parecían prometedoras. El levantamiento de las recíprocas excomuniones llevado a cabo por Pablo VI y el patriarca Atenágoras de Constantinopla venía a abrir las puertas al perdón de los errores del pasado y a una definitiva reconciliación. También la principal Iglesia ortodoxa –el Patriarcado de Moscú– daba señales inequívocas de buena voluntad, como lo fue la presencia en el Concilio Vaticano II de una delegación oficial del Patriarcado y los gestos de amistad que prodigó el arzobispo Nikodim, muerto, como se dijo, mientras era recibi-

do en audiencia por Juan Pablo I. Por su parte, en junio de 1988, Rusia celebró el milenario de la conversión del Rus, que significaba el comienzo de la cristianización de Rusia. La Santa Sede, invitada por el Patriarcado moscovita, envió a Moscú una representación de máximo nivel, encabezada por el cardenal Secretario de Estado, Mons. Agostino Casaroli.

Juan Pablo II ha tenido como una de las líneas maestras de su gobierno pastoral el reforzamiento de la buena armonía con la Ortodoxia. Pasando incluso por encima del protocolo, el Papa se adelantó y acudió en 1979 a visitar al patriarca Dimitrios en su sede del palacio de El Fanar de Constantinopla, visita que fue a su vez correspondida por Dimitrios en 1987. En 1994, Juan Pablo II, como gesto de confianza y buena voluntad, solicitó al nuevo patriarca Bartolomé I el texto para el solemne Vía Crucis del Coliseo, texto que fue leído en el Viernes Santo de aquel mismo año. El 29 de junio de 1995, fiesta de los Apóstoles San Pedro y San Pablo, Bartolomé I, huésped del Vaticano y el Papa predicaron sendas homilías en la misa solemne celebrada en la basílica de San Pedro procediendo después a la firma de una declaración conjunta.

#### 24. *Una época de difíciles relaciones con la Ortodoxia*

Las dificultades con la Ortodoxia aparecieron, paradójicamente, a partir del momento en que las Iglesias, tras la desaparición de las dictaduras comunistas, empezaron a vivir en una atmósfera de renovada libertad. Los problemas comenzaron a presentarse con la Iglesia rusa, la más importante de todas, y cuya actitud repercutió de modo considerable en las demás Iglesias ortodoxas de la Europa oriental. Por otro lado, las diferencias y conflictos surgidos entre algunas de esas Iglesias han representado un nuevo obstáculo en el camino hacia la unidad de los cristianos. Punto especialmente sensible de fric-

ción entre el Patriarcado de Moscú y la Iglesia católica ha sido la cuestión de los greco-católicos de Ucrania. Esta Iglesia ucraniana de rito greco-bizantino reconoció el Primado del Papa y se integró en la Iglesia católica en 1595, por la «Unión de Brest», conservando su propia liturgia y disciplina. En el curso de la Segunda Guerra Mundial, cuando Ucrania era una de las repúblicas de la URSS, Stalin suprimió aquella Iglesia, entregó su patrimonio y sus fieles al Patriarcado de Moscú e hizo desaparecer, por el destierro o la muerte, a los miembros de la Jerarquía católica ucraniana. Al desintegrarse la URSS, Ucrania obtuvo la independencia y los más de cinco millones de católicos «uniatas» –tal vez un 15 % de la población del país– volvieron a ser libres. La resucitada Iglesia católica en Ucrania recuperó su libertad y reclamó la devolución de los templos y demás bienes que habían sido suyos y ahora se hallaban en poder del Patriarcado de Moscú. Esta demanda provocó inevitables tensiones y originó un conflicto cuya raíz última era la resistencia del Patriarcado de Moscú a admitir la existencia de una Iglesia de su mismo rito greco-bizantino y feligresía eslava que forma parte de la Iglesia católica y está unida a la Sede romana.

Otro punto de fricción entre el Patriarcado de Moscú y la Sede Apostólica la constituyen los católicos de rito latino de la propia Rusia y las actividades apostólicas y proselitistas que desarrollan. En la nueva Rusia, la Iglesia Ortodoxa ha venido a convertirse de hecho –y también prácticamente de derecho– en la Iglesia oficial, con un estatuto legal de excepción, y el patriarca de Moscú es una de las figuras más respetadas e influyentes del país. La Iglesia rusa apoyó abiertamente una ley de libertad de culto aprobada por la «Duma» en junio de 1997, que podría servir para privar de personalidad jurídica a la Iglesia católica y a otras confesiones cristianas. Esta ley, vetada por el presidente Boris Yeltsin, fue aprobada de nuevo con algunas mitigaciones manteniendo siem-

pre el estatuto sumamente privilegiado atribuido a la Iglesia ortodoxa.

Estos problemas se vieron complicados por conflictos internos surgidos en el seno de la propia Ortodoxia. En febrero de 1996, el Patriarcado de Constantinopla reconoció la independencia con respecto a Moscú de la Iglesia ortodoxa de Estonia (23.II.96). La reacción del Patriarcado de Moscú fue la ruptura con el Patriarcado ecuménico de Constantinopla. Esta disputa –aunque ya superada– vino a añadir nuevas dificultades en las relaciones de la Ortodoxia con la Iglesia católica. En este clima enrarecido, el Patriarcado de Constantinopla, en la festividad de San Pedro y San Pablo de 1997, interrumpió la práctica vigente desde hacía 21 años, de intercambiar representaciones oficiales con la Iglesia romana en las celebraciones de sus respectivos patronos. En junio de 1997, los patriarcas Alexis de Moscú y Bartolomé de Constantinopla rehusaron acudir a una entrevista concertada con el Papa que había de celebrarse en Viena. La asamblea ecuménica que tuvo lugar en Graz durante el siguiente mes de julio sirvió para dejar constancia de la actitud inamistosa del patriarca Alexis ante las otras Confesiones cristianas, y en particular frente a la Iglesia católica. Todavía ha de recordarse que las objeciones puestas por la Iglesia ortodoxa de Rumania provocaron la suspensión de un viaje del Papa a ese país, donde existe una minoría de más de un millón de católicos. Ante tal cúmulo de recelos, dificultades y conflictos en las relaciones entre las Iglesias ortodoxas y la Iglesia católica, sólo cabe formular la esperanza de que ese ambiente crispado terminará por apaciguarse y llegará un día en que la común fe en Jesucristo, con la ayuda de la gracia, será capaz de superar los estrechos nacionalismos eclesíásticos y los antagonismos que contradicen el mandamiento de la unidad que el Señor promulgó en la última cena, en la tarde del Jueves Santo. Un signo esperanzador puede ser el relajamiento de la tensión que ha podido apreciarse en el curso del año 1998.

## 25. *Las antiguas Iglesias de Oriente*

En tierras de Oriente, más allá de los confines de la Ortodoxia, perviven algunas Iglesias, venerables por su antigüedad y que se hallan desde hace milenio y medio desgajadas de la Iglesia universal. Son Iglesias de origen nestoriano o monofisita, nacidas a raíz de las disputas cristológicas del siglo v y de las resoluciones de los concilios de Éfeso (431) y Calcedonia (451). Las antiguas Iglesias de Oriente han vivido durante largos siglos prácticamente aisladas del resto de la Cristiandad, identificadas con la personalidad nacional de determinados pueblos, y han conservado su identidad cristiana en circunstancias muy adversas, bajo el poder político de dominadores extranjeros y la presión de otras religiones mayoritarias, en especial el Islam.

En la hora presente, al cabo de tantos siglos, los puntos de divergencia que estuvieron en el origen de la segregación de estas Iglesias han perdido actualidad para ellas mismas, y el desarrollo de la doctrina hace posible proceder a una revisión de las viejas diferencias y a la consecución de acuerdos doctrinales en la confesión de una misma fe en Jesucristo, Dios y Hombre verdadero y Redentor de todos los hombres. La acción ecuménica de la Santa Sede se ha extendido con toda razón a las Iglesias cristianas de Oriente, y las aproximaciones ya conseguidas pueden ser consideradas como firmes avances en el camino hacia la plena reconciliación. Los siguientes acontecimientos que han tenido lugar durante los últimos años pueden considerarse importantes en sí mismos y prometedores de cara al futuro.

En 1993, el Patriarca de la Iglesia etíope, Abuna Paulus, visitó al Papa en Roma. Mar Dinkha, Patriarca de la Iglesia asiria del Este, que tiene su sede en Damasco, acompañado por las altas Jerarquías de su Iglesia, visitó al Romano Pontífice el 12 de noviembre de 1994. Tras la visita, el Papa y el Patriarca firmaron una declaración en la que anunciaban que se había acordado la creación de

una comisión mixta, para realizar estudios encaminados a remover aquellos obstáculos del pasado que impiden todavía la plena comunión entre ambas Iglesias. También los jerarcas religiosos armenios han buscado con interés el acercamiento a la Iglesia católica. En diciembre de 1996, Juan Pablo II recibió al Patriarca monofisita de los armenios, Gareguin II, y suscribió con él otra declaración conjunta en la que fue proclamada la fe común y se aclararon malentendidos en la doctrina. Todavía el 15 de enero de 1997, el Papa y el «Catholicos» de Cilicia, Aram I, suscribieron una nueva declaración, reiterando la unidad de fe en lo esencial y expresando el propósito de impulsar la colaboración activa. El «Catholicos» de Cilicia es la autoridad religiosa de otro grupo de armenios, radicados en Armenia, el Líbano y la Diáspora. Todos estos hechos son muy significativos y hacen abrigar la esperanza de que puedan alcanzarse pronto acuerdos de pleno restablecimiento de la comunión eclesial.

## 26. *El diálogo interreligioso*

El diálogo interreligioso, cuyo punto de partida puede situarse en la declaración *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II (18.XI.65), comienza allí donde terminan las fronteras del ecumenismo. Éste trata de impulsar un mejor entendimiento y las buenas relaciones entre todos los bautizados que comparten una misma fe en Jesucristo; el diálogo interreligioso es el que la Iglesia entabla con las religiones ajenas al Cristianismo. Este diálogo alcanzó su máxima dimensión en los encuentros de Asís (27.X.86 y 9-10.I/93), en los cuales el Papa Juan Pablo I participó en unas asambleas de oración por la paz, junto a representantes de otras numerosas Confesiones cristianas y Religiones no cristianas del mundo. Pero, en el diálogo interreligioso la Iglesia tiene dos interlocutores privilegiados: los judíos y los musulmanes, las dos Reli-

giones que, junto a la cristiana, reconocen a Abraham como padre común y consideran la Biblia como un libro sagrado.

Es evidente que las relaciones entre la Iglesia católica y los judíos han experimentado un considerable progreso durante el pontificado de Juan Pablo II. Parece probable que a ese amistoso acercamiento haya contribuido la propia experiencia personal del Pontífice, que en Polonia, durante la Segunda Guerra Mundial, vio desaparecer, víctimas de las persecuciones nazis, a muchos jóvenes judíos, amigos y compañeros suyos en las aulas escolares de su ciudad natal de Wadowice. Juan Pablo II, desde su ascensión al Pontificado, promovió de modo incansable las buenas relaciones de la Iglesia y los católicos con los judíos. Un acontecimiento realmente extraordinario fue la visita del Papa a la sinagoga de Roma, el 13 de abril de 1986. Acogido con la mayor cordialidad por el gran rabino Elia Toaff y la representación más cualificada de la comunidad hebrea romana, el Papa habló ante ellos con palabras llenas de respeto y afecto: «Sois –les dijo– nuestros hermanos predilectos y, en cierto modo, nuestros hermanos mayores». Sería imposible recoger aquí todas las muestras de amistad del Pontífice hacia el pueblo judío, pero merece la pena recordar al menos estas dos: el acuerdo suscrito en Jerusalén el 30 de diciembre de 1993, por el que la Santa Sede e Israel establecieron relaciones diplomáticas; y la celebración, el 7 de abril de 1994, fecha del cincuentenario del levantamiento del «gueto» de Varsovia contra los ocupantes alemanes. Fue un día –escribió Tad Szulc, el biógrafo de Juan Pablo II– sin precedentes en la historia de la Iglesia: en el Vaticano, en presencia del Papa, se encendieron las seis velas de la «memoria» y se recitó la «kad-dish», la plegaria por los muertos. Por la tarde, los supervivientes judíos que habían acudido a Roma asistieron en el aula «Pablo VI» al concierto presidido por el Pontífice en conmemoración del «Shoah», del «Holocausto». En el mismo Vaticano se inauguró el 30 de oc-

tubre de 1997 un congreso sobre «Las raíces del antisemitismo en el ambiente cristiano», dirigido a analizar los prejuicios antisemitas extendidos a lo largo de los siglos entre los pueblos cristianos. En el documento «Recordemos: una reflexión sobre la «Shoah», de marzo de 1998, la Iglesia reconoce y deplora que, junto a cristianos que arriesgaron sus vidas en favor de los judíos perseguidos por el nazismo, «la resistencia espiritual y las acciones concretas de otros cristianos no fue aquella que se habría podido esperar de discípulos de Cristo».

Juan Pablo II se ha esforzado igualmente por procurar unas mejores relaciones con el Islam. Fue un hecho también sin precedentes el discurso del Papa a cien mil jóvenes musulmanes de Marruecos, que llenaban el estadio de Casablanca el 19 de agosto de 1985. El Pontífice les habló de la necesidad, más urgente hoy que nunca, del diálogo entre cristianos y musulmanes, y del mejor conocimiento de los valores religiosos que tienen en común. El diálogo con el Islam presenta, sin embargo, considerables dificultades, por varias razones: una de ellas es el auge inquietante del fundamentalismo islámico; la otra, la intolerancia religiosa de varios países musulmanes, en los que los cristianos no tienen todavía la posibilidad de profesar públicamente su fe y, ni aun siquiera de reunirse en privado para orar. Juan Pablo II ha denunciado reiteradamente esa situación injusta, en sus discursos al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede.

## XII

### LA IGLESIA EN LOS UMBRALES DEL TERCER MILENIO

#### 1. *El legado del siglo xx*

Cuando se ha de escribir la historia de la segunda mitad del siglo xx ha de reconocerse que, en esta media centuria, el mundo ha vivido una relativa paz, a pesar de que no han faltado conflictos y luchas, crueles y dramáticas, sí, pero siempre localizadas. En este período, la humanidad no ha conocido las catástrofes de las décadas precedente; no se ha repetido un Verdún, ni un Hiroshima, ni un Holocausto. Todavía más, el mayor éxito del mundo contemporáneo quizá haya sido su misma supervivencia: no se ha consumado la locura de un nuevo cataclismo nuclear. Al contrario, los hombres demuestran ahora una preocupación sin precedentes por la conservación de la naturaleza y se sienten responsables de su salvación. La «reducción» de las dimensiones del mundo, consecuencia del prodigioso desarrollo de las comunicaciones, ha despertado un nuevo sentimiento de solidaridad –no siempre eficaz– que puede percibirse con más fuerza entre los jóvenes. Por lo que se refiere a la Iglesia, ésta es hoy más universal que nunca: ha llegado a ser católica *de facto* por primera vez en la historia. El Pontificado goza de un altísimo prestigio, y las palabras del Papa suenan como la genuina voz de la conciencia humana.

Junto a estos aspectos del legado del siglo xx, hay otros que son menos favorables, pero que también se han de tenerse en cuenta al hacer un balance de la segunda mitad de la centuria. Uno de ellos, de suma tras-

endencia, ha sido, en el «Primer Mundo», la desintegración de la familia, cuya raíz está en la crisis del matrimonio y la consiguiente proliferación del divorcio. Cabría pensar que se trata de un fenómeno de degradación del amor, de «enfriamiento de la caridad», para decirlo con palabras evangélicas (cfr. Mt XXIV, 12). El final de siglo ha presenciado también un auge amenazador de la «cultura de la muerte», con el silencioso holocausto del aborto y su antinatural aceptación social y consiguiente legalización; con el creciente culto a la eutanasia, endulzada con la tranquilizadora denominación de «muerte digna». Las estupendas conquistas de la Técnica y la Medicina no pueden hacer olvidar la epidemia de enfermedades de la «psique» —¡la depresión!— muy relacionadas con la pérdida del sentido de la vida y que hacen estragos en la sociedad opulenta. El individualismo materialista, tan extendido entre las personas y sociedades de los países ricos, acentúa la diferencia entre éstos y los países del «Tercer Mundo» y las injusticias sociales que sufren los pueblos y las gentes más desguarnecidas.

Luces y sombras alternan, pues, como las dos caras de una misma moneda y ambas se dan en el legado que recibirán el siglo XXI y el milenio que comienzan. Les llegará una sociedad que en regiones de antigua solera cristiana se halla contagiada por un tardío brote de neopaganismo. Esa circunstancia invita a volver los ojos hacia otra sociedad pagana, la de comienzos de la Era cristiana, en la que la Iglesia inició su andadura terrena. Entonces, en el siglo III, los cristianos se sintieron ya responsables del destino de aquella sociedad, que era la suya y en la que habían de ser luz y fermento. Y es que la suerte de la propia sociedad vétero-pagana —a juicio de Orígenes— estaba ligada a la fidelidad de los hombres de Dios. «Los hombres de Dios —escribió— son la sal que mantiene unidas todas las sociedades de la tierra, y las sociedades terrenas no se disgregan mientras esta sal no pierda su valor» (*Contra Celsum*, VIII). El legado que

transmite al mañana la segunda mitad del siglo XX quedaría incompleto si no se pusiera de relieve el admirable fenómeno de la santidad en la Iglesia contemporánea.

## 2. *La santidad en la Iglesia contemporánea*

La Iglesia es santa, aunque esté constituida por miembros que son hombres pecadores. Pero la nota de santidad aparece también en el hecho de que nunca hayan faltado en ella hombres y mujeres santos, que han vivido hasta el heroísmo las virtudes propias de la vocación cristiana y el pleno seguimiento de Jesucristo. Algunos de esos santos son reconocidos públicamente por la Iglesia y propuestos a la veneración de los fieles; pero la inmensa mayoría integra una muchedumbre anónima de los bienaventurados, que son honrados conjuntamente en la festividad de Todos los Santos. Un hecho nuevo, característico del pontificado de Juan Pablo II, ha sido el gran número de canonizaciones y beatificaciones realizadas; alrededor de 280 santos y 770 beatos han sido elevados a los altares por el Papa entre 1978 y 1997. Es conveniente llamar la atención sobre este fenómeno de la santidad en la Iglesia, que importa todavía más destacar en una época de secularismo y de crisis de la sociedad cristiana.

Sería un grave error atribuir este alto número de beatificaciones y canonizaciones a un supuesto descenso del «listón» de la santidad, con respecto al que tenía en tiempos pasados. El rigor sigue siendo el mismo y en las exigencias de comprobación de las virtudes heroicas no se ha bajado un ápice. Los avances en la medicina hacen todavía mayores las garantías para admitir posibles milagros. Pero es indudable el interés que siente el Papa por presentar ante los ojos de los fieles de hoy figuras de cristianos de todas clases que vivieron con heroísmo sus deberes de estado y su condición de discípulos de Jesucristo. Hombres y mujeres con la misma vocación cristia-

na que los otros fieles, y que pueden servirles de ejemplo y estímulo de santidad de vida. Santos, no sólo de siglos atrás, que no dejan de canonizarse ahora y que son sobre todo venerados como intercesores; sino santos, también recientes, modernos, provenientes de todo el espectro de la sociedad y que, además de ejercer su función intercesora, pueden servir mejor como modelo cercano para el hombre y la mujer contemporáneos. Santos, en fin, que son testigos del carácter universal de la llamada a la santidad: una vocación que el Beato Josemaría Escrivá expresó bellamente con estas palabras: «El Señor ha abierto los caminos divinos de la tierra» (*Amigos de Dios*, 314).

Ha de reconocerse también que la proclamación de un número tan alto de bienaventurados no hubiera sido posible sin la simplificación del procedimiento llevada a cabo por Pablo VI en el *Motu proprio Sanctitas clarior* (19.III.69) y la Constitución Apostólica *Divinus Magister perfectionis*, de Juan Pablo II (25.I.83). Estos documentos han tenido la virtud de agilizar las causas y abreviar los largos plazos existentes en la antigua legislación. Por otra parte, los nuevos recursos de la informática facilitan y hacen rápidos trabajos materiales indispensables que antes requerían largo tiempo. La técnica, en suma, contribuye también a facilitar la más pronta glorificación de los bienaventurados, cuya vida heroica tiene un claro valor ejemplar para todos los miembros del Pueblo de Dios.

### 3. El Jubileo del año 2000

La Iglesia y el mundo se encuentran a la puerta de un nuevo siglo y de un nuevo milenio, y el Papa Juan Pablo II ha llamado a los cristianos, y aun a todos los hombres, a disponerse para este gran suceso. La Carta Apostólica *Tertio millennio adveniente*, de 10 de noviembre de 1994, estuvo destinada a la preparación de tan magno

acontecimiento, con el triduo dedicado especialmente al Hijo, al Espíritu Santo y al Padre, para culminar, en el 2000, con el año de la Trinidad Beatísima. El Jubileo del año 2000 –ha dicho el Papa– quiere ser una gran plegaria de alabanza y de acción de gracias, sobre todo por el don del Hijo de Dios y de la Redención realizada por Él. Y el Papa pone a los católicos frente a sus responsabilidades, que nadie puede soslayar: «Cada uno –les dice– es invitado a hacer cuanto esté en su mano para que no se desaproveche el gran reto del año 2000, al que está seguramente unida una particular gracia del Señor para la Iglesia y para la humanidad entera».

El reto de los cristianos en este trance puede ser semejante al que, en su tiempo, hubieron de afrontar los primeros cristianos, según refiere la carta a Diogneto: «Lo que es el alma en el cuerpo son los cristianos en el mundo» (*Ep. ad Diog.*, VI, 1). Infundir un alma a este mundo del siglo XXI de la Era cristiana, que está a punto de comenzar, puede ser la difícil pero hermosa misión que Dios confía a los cristianos que hayan de vivir a caballo entre el segundo y el tercer milenio.

## BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía existente en torno a la vida de la Iglesia católica durante la segunda mitad del siglo es inmensa e imposible, por tanto, de reseñar –incluso con un criterio selectivo– en una obra de síntesis como ésta. Aquí hemos de limitarnos, por tanto, a señalar algunas obras significativas sobre las cuestiones más relevantes que han sido tratadas. Una bibliografía, en suma, limitada, pero que pueda servir de orientación al lector interesado en profundizar sobre alguno de los problemas que se han planteado a lo largo de este período, breve en años pero extraordinariamente denso, de la historia eclesiástica. A efectos de sistemática, las obras que figuran en este elenco aparecen ordenadas siguiendo el orden de los Pontificados, salvo las generales y las que hacen referencia al Concilio Vaticano II que, por la trascendencia de este acontecimiento, parece conveniente reunir en un apartado propio.

### *OBRAS GENERALES*

Existe edición española de la gran *Historia de la Iglesia* de A. Fliche-V. Martín, publicada bajo la dirección de J. M. Javierre. Interesan especialmente los vols. XXVII, *Juan XXIII*, por J. Neuvécelle; XXVIII, *El Concilio Vaticano II*, por R. Ronquette, y el vol. XXX, complemento 1º, *La Iglesia hoy: Pablo VI*, de Lessourd. Esta gran *Historia* ha sido editada en Valencia a partir de 1974.

La edición italiana, en lo que se refiere a este período-

do, ha sido totalmente reelaborada por historiadores italianos. Vid. *Storia della Chiesa*, XXV, a cura di M. Guasco, E. Guerriero, F. Traniello (Milano, 1994), 1, *La Chiesa del Vaticano II* (1958-1978). Interesan especialmente –págs. 59-99–, A. Acerbi, *Il pontificato di Paolo VI*; págs. 121-138, R. Aubert, *Il Concilio* y XXV, 2; págs. 217-247, R. Gibellini, *Il cammino della Teologia* (1958-1978); y págs. 249-270, E. Fouilloux, *L'ecumenismo da Giovanni Paolo II*.

Una síntesis excelente y equilibrada de la situación actual de la Teología la presenta J. L. Illanes en los capítulos 10 y 11 del volumen del mismo J. L. Illanes y J. I. Saranyana, *Historia de la Teología* (Madrid, 1995). Muy útiles resultan, para el estudio de los temas aquí tratados, los artículos correspondientes del importante *Dictionnaire historique de la Papauté*, dirigido por Ph. Levillain (París, 1994). V. Carcel Ortú, el incansable y riguroso historiador de la Iglesia contemporánea, en su libro *La Chiesa in Europa 1945-1991* (Milano, 1992), lleva a cabo un análisis pormenorizado, país por país, de la situación de la Iglesia en el continente europeo, J. Grootaers, *De Vatican II à Jean Paul II. Le grand tournant de l'Église Catholique*, y G. Alberigo y A. Riccardi, *Chiesa e Papato nel mondo contemporaneo* (Roma, 1990) tratan de exponer, desde sus respectivos puntos de vista, la dinámica de la vida eclesial en las última décadas del siglo xx. G. Martina, *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni. 4-L'età contemporanea* (Brescia, 1995). Las últimas cien páginas de este volumen, dedicadas al período que se abrió con la elección de Juan XXIII, tienen interés, y en las notas se encuentra una buena exposición de la bibliografía reciente debidamente valorada, con la atención puesta en el estado de la cuestión en torno a los principales problemas actuales. R. de la Cierva ha publicado dos importantes obras, que centran especialmente la atención sobre aspectos político-religiosos de la vida de la Iglesia en la segunda mitad del siglo xx. El primero de los libros, *Las Puertas del Infierno. La historia de la Iglesia jamás contada* (Madrid, 1995), trata en sus últimas

quinientas páginas de los pontificados de Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI. El segundo libro estudia la época final de Pablo VI y los tiempos de Juan Pablo II: *La Hoz y la Cruz. Auge y caída del Marxismo y la Teología de la liberación* (Madrid, 1996). Encierra especial interés la gran masa de documentación desconocida que aporta. El mismo autor ha escrito una síntesis de las dos obras anteriores en un volumen: *Historia esencial de la Iglesia Católica en el siglo xx. Asalto y defensa de la Roca* (Madrid, 1997).

### PONTIFICADO DE PÍO XII

Existe buen número de biografías de Pío XII entre las que cabe destacar la de D. Tardini, *Pío XII* (Città del Vaticano), escrita, a raíz de su muerte, por quien había sido uno de sus más próximos colaboradores. En el mismo año I, Giordani publicó la suya, *Pío XII, un grande Papa* (Torino, 1960), y en sucesivos momentos fueron apareciendo las biografías de G. Andreotti, *Pío XII* (Roma, 1965), A. Riccardi, *Pío XII* (Roma-Bari, 1984) y A. Spinoza, *Pío XII, l'ultimo Papa* (Milano, 1992). P. Lehenert –Sor Pasqualina–, la principal testigo de su existencia doméstica y cotidiana, escribió *Pío XII, il privilegio di servirlo* (Milano, 1984), de especial interés en lo que se refiere a la vida privada del Pontífice. Una visión de conjunto de la Iglesia en tiempo de Pío XII ofrece el extenso y documentado estudio de J. Chelini, *L'Église sous Pie XII*, 2 vols. (Paris, 1983, 1989). Bajo la dirección de A. Riccardi, un grupo de autores preparó un volumen destinado a exponer la situación de las Iglesias en la época de Pío XII: *Le Chiese di Pio XII* (Bari, 1986).

El movimiento de los sacerdotes obreros en Francia y la aparición de la «Nouvelle Théologie» fueron dos problemas que preocuparon especialmente a Pío XII en la segunda mitad de su pontificado. Sobre los sacerdotes obreros, vid. A. Dansette, *Les prêtres ouvriers* (Paris, 1954) y E. Poulat, *Naissance des prêtres ouvriers* (Tournai, 1965).

H. de Lubac, uno de los más ilustres exponentes de la «Nouvelle Théologie», expuso sus recuerdos en el libro *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (Namur, 1989); A. Russo escribió la biografía del P. Lubac, creado cardenal por Juan Pablo II: *Henry de Lubac* (Milano, 1994). *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia* (Madrid, 1973) fue uno de los libros más conocidos de otro teólogo famoso, el P. Y. Congar, también nombrado cardenal por Juan Pablo II. La principal obra de P. Teilhard de Chardin fue *Le phénomène humain* (Paris, 1955), publicado después de su muerte.

La acción internacional de la Santa Sede en las crisis producidas a raíz de las guerras mundiales, a través de la vida de uno de los principales responsables de la política vaticana, Mons. Tardini, ha sido estudiada por C. F. Casula: *Domenico Tardini* (1888-1961). *L'azione della Santa Sede nelle crisi fra le due guerre* (Roma, 1988). Sobre el fenómeno de la descolonización, que tuvo su comienzo durante el pontificado de Pío XII, vid. M. Merle, *Les Églises chrétiennes et la décolonisation* (Paris, 1967) y la obra dirigida por A. Riccardi, *Pio XII e la decolonizzazione* (Bari, 1984).

A la época de Pío XII pertenecen, por último, la mayor parte de los libros y novelas que giran en torno a la figura del sacerdote y que contribuyeron a convertirle en «héroe» literario o cinematográfico. Vid. L. Pévost, *Le prêtre, ce héros de roman (De Claudel à Cesbron)* (1952); *Le prêtre, ce héros de roman (d'Atala aux Thibault)*, Paris, 1953; H. Agel: *Le prêtre à l'écran* (Paris, 1953); A. Blanchet, *Le prêtre dans le roman d'aujourd'hui* (Paris, 1955).

### PONTIFICADO DE JUAN XXIII

El diario íntimo de Juan XXIII y algunos otros escritos piadosos fueron editados a raíz de su muerte y ofrecen un testimonio directo de su personalidad humana y espiritual: *Diario del alma* (Madrid, 1964). Entre las pri-

meras biografías publicadas acerca del Pontífice, una fue la de N. Fabretti, *Papa Giovanni* (Roma, 1966) y otra la del más cercano colaborador del Papa, L. Capovilla, *Giovanni XXIII. Quindici letture* (Roma, 1970). El historiador del Concilio Vaticano II, G. Alberigo, ha hecho hincapié sobre la función de transición histórica de Juan XXIII y su pontificado: *Giovanni XXIII, transizione del Papato e della Chiesa* (Roma, 1988). Vid. también P. Hebblethwaite, *John XXIII, Pape of the Council* (London, 1984) y Zizola, *L'utopia di Papa Giovanni* (Assisi, 1973).

### CONCILIO VATICANO II

Los documentos del Concilio Vaticano II se hallan reunidos en un volumen fácilmente accesible: *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Edición oficial patrocinada por la Conferencia Episcopal Española (Madrid, 1993). Los principales informadores de prensa que estuvieron presentes en el concilio han publicado con posterioridad reunidas las crónicas que en su día enviaron a los respectivos periódicos. Entre estas recopilaciones, que permiten reconstruir día a día el desarrollo de la asamblea sinodal, pueden consultarse los siguientes: C. Caprile, *Cronache del Concilio Vaticano II*, 4 vols. (Roma, 1965-1967); H. Fesquet, *Diario del Concilio* (Barcelona, 1967); R. Laurentin, *L'enjeu du Concile*, 4 vols. (Paris, 1962-1965), *Bilan du Concile* (Paris, 1966); A. Wenger, *Vatican II*, 4 vols. (Paris, 1963-1966). La historia más completa y pormenorizada del concilio está en curso de publicación bajo la dirección de G. Alberigo: *Storia del Concilio Vaticano II*, 1. *Il Cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e le preparazioni*. (Genova 1959-settembre 1962) (Bologna, 1995). 2. *La formazione di una coscienza conciliare. Il primo periodo e la prima intersessione (Ottobre 1962-settembre 1963)* (Bologna, 1996). A. Zambarbieri, *Los Concilios del Vaticano* (Madrid, 1966) trata en su segunda parte –págs. 135-447– del

Concilio Vaticano II. Aspectos particulares del concilio han sido objeto de la atención de varios autores. Así, R. Wiltgen, *The Rhine flows into the Tiber* (New York, 1967) estudia las intervenciones de Pablo VI para corregir determinadas orientaciones de la mayoría conciliar; vid. también G. Martelet, *Les idées maîtresses de Vatican II. Initiation à l'esprit du Concile*.

La recepción del concilio y las crisis surgidas en el período posconciliar han dado también ocasión a la publicación de numerosos estudios. Vid., entre otros, «Le choc de Vatican II. Le Concile et ses malentendus», en G. Cholvy-I. M. Hilaire, *Histoire Religieuse de la France Contemporaine, III, 1930-1988*, págs. 265-301. Uno de los temas más polémicos del concilio –la reforma litúrgica– es expuesto y argumentado por Mons. Bugnini, el responsable más directo de esa reforma: A. Bugnini, *La Riforma liturgica* (Roma, 1983). Al cumplirse los 20 y los 25 años de la clausura del concilio se reunieron congresos y se publicaron diversas obras conmemorativas, haciendo balance de los resultados. La recepción del concilio examinada con la perspectiva de 20 años la exponen C. Alberigo-J. P. Jossua, *La recepción del Vaticano II*, (Madrid, 1987). La situación de la Iglesia en España a los 25 años del final del concilio fue estudiada por un grupo de historiadores, bajo la dirección de J. M. Laboa, *El Postconcilio en España* (Madrid, 1988). Las actas de un coloquio celebrado en Roma están reunidas en AA.VV., *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965). Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome* (Roma, 1989). Otros libros sobre la crisis posconciliar se reseñan en el anotado de esta Bibliografía correspondiente al pontificado de Pablo VI.

### PONTIFICADO DE PABLO VI

Existen excelentes biografías de Pablo VI, entre las que pueden señalarse las siguientes: L. A. Dorn, *Pablo*

VI. *El reformador solitario* (Barcelona, 1990); C. Cremona, *Pablo VI* (Madrid, 1995); y la más importante entre éstas, P. Habbleshwaite, *Paul VI, the first modern Pope* (London, 1993), obra muy considerable que por desgracia se resiente de algunos apriorismos y prejuicios ideológicos del autor. A. Fappani y F. Molinari, *G.-B. Montini giovane* (Torino, 1979) estudiaron con abundante base documental la época de juventud del futuro Pablo VI, tan importante para la adecuada comprensión de su ulterior trayectoria y de las líneas maestras de su pontificado. J. Guitton puso por escrito sus conversaciones con el Papa: *Dialogues avec Paul VI* (Paris, 1967). Pablo VI y su obra reformadora fueron el tema de un coloquio celebrado en la Escuela Francesa de Roma entre los días 2 y 4 de junio de 1983. Las Actas fueron publicadas con el título *Paul VI et la modernité dans l'Église* (Roma, 1984). El que fue prefecto de la Casa Pontificia y luego cardenal J. Martin ha publicado sus recuerdos, especialmente interesantes para el pontificado de Pablo VI: *Mes six papes. Souvenirs romains du cardinal Jacques Martin* (Paris, 1993). Los dos principales colaboradores de Pablo VI, los cardenales Villot y Benelli, han sido objeto de dos estudios biográficos sumamente esclarecedores: A. Wenger, *El Cardenal Jean Villot (1905-1979)* (Valencia, 1995); AA.VV. *Il Cardinale Giovanni Benelli* (Roma, 1992).

La crisis posconciliar ha dado lugar a una vasta literatura. El título del libro de Y. Chiron, *Paul VI, le pape écartelé* (Paris, 1993) es bien expresivo de los padecimientos que hubo de sufrir el Pontífice. Sobre las repercusiones en Francia de la crisis sacerdotal, vid. P. Vigneron, *Histoire des crises du clergé français contemporain* (Paris, 1976). Un insigne teólogo, L. Bouyer, publicó un duro libro que produjo considerable impresión: *La décomposition du Catholicisme* (Paris, 1978), y J. Daniélou y C. Pozo escribieron a su vez acerca del tema *Iglesia y secularización* (Madrid, 1973). La publicación de la encíclica *Humanae Vitae* constituyó un acontecimiento de primera importancia y suscitó reacciones encontradas. Al cumplirse 20

y 25 años de su aparición se han celebrado congresos y han visto la luz obras de valoración y balance: AA.VV., *The Teaching of Humanae Vitae* (San Francisco, 1988); *Humanae Vitae: 20 anni dopo. Atti del II Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 9-12 novembre 1988)* (Milano, 1989). AA.VV. bajo la dirección de B. Smith: *Why «Humanae Vitae» was eight: A Reader* (San Francisco, 1993).

El cardenal Suenens, una de las grandes personalidades del período conciliar y del posconciliar, y cuya actitud tuvo diversas alternativas, escribió algunos libros de interés: *Une nouvelle Pentecôte* (Paris, 1974), que refleja la honda impresión que le produjo el movimiento carismático, y en los últimos años de su vida *Memories and Hopes* (Dublin, 1992). El P. Pedro Arrupe, General de los Jesuitas entre los años 1965 y 1981, publicó el año siguiente un libro de memorias, *Itinéraire d'un Jésuite* (Paris, 1982). Una de las biografías que se han escrito sobre él es la de P. Alcalí, *Pedro Arrupe* (Santander, 1986). El «caso Lefèbvre» puede seguirse a través de algunas obras del propio Mons. Lefèbvre: *Un vescovo parla* (Milano, 1975) y *J'accuse le Concile* (Martigny, 1976). El libro de L. Perrin, *Il caso Lefèbvre* (Génova, 1991) contiene un relato documentado del desarrollo del caso.

La situación de la Iglesia en dos países de la Europa occidental suscitó problemas particulares durante el pontificado de Pablo VI. El caso de la Iglesia holandesa, con su Catecismo y el Concilio pastoral es evocado al cabo de los años por uno de los principales responsables de la crisis del catolicismo en aquel país, con sentimientos contrapuestos de reafirmación en la postura contestataria y nostalgia de los tiempos felices: E. Schillebeeckx, *Sono un teologo felice. Colloqui con Francesco Strazzari* (Bologna, 1993). Sobre las relaciones entre la Santa Sede y España existe un libro fundamental: V. Círcel Ortí, *Pablo VI y España. Fidelidad, renovación y crisis (1963-1978)* (Madrid, 1997). Se trata de una obra muy extensa que, sobre la base de una amplísima documentación, expone

con rigor histórico y juicio equilibrado el complejo y difícil problema. Para conocer adecuadamente cuál era la situación político-religiosa en España, es muy útil el libro de J. Andrés-Gallego, A. M. Pazos y L. de Llera, *Los españoles entre la Religión y la Política. El franquismo y la democracia* (Madrid, 1996).

La problemática peculiar de las Iglesias en Latinoamérica durante la época de Pablo VI estuvo centrada en torno a tres cuestiones, entre las cuales existió una indudable interdependencia: la Teología de la liberación, la evolución de las «comunidades de base» y el movimiento «Cristianos para el socialismo». Una visión sintética desde la óptica brasileña puede encontrarse en los últimos capítulos del libro de O. F. Lustosa, *A Igreja Católica no Brasil República* (São Paulo, 1991): «Illusões do reformismo social» (1945-1964), «A primaria da prática social» y «A Igreja do Brasil em face do 'revolucionarismo social'» (1964-1984). L. F. Mateo Seco ha estudiado el pensamiento y la obra de tres destacados teólogos liberacionistas: G. Gutiérrez, H. Asmann y R. Alves: *Teología de la liberación* (Madrid, 1981). La obra emblemática de «liberacionismo» es el libro de G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Salamanca, 1972). Vid. también la última parte de la obra de R. Azzi, *Presença da Igreja Católica na sociedade brasileira (1921-1979)* (Río de Janeiro, 1981) y el importante estudio de A. López Trujillo, *De Medellín a Puebla* (Madrid, 1980). Las «comunidades de base» tuvieron especial importancia en Brasil, donde sufrieron una progresiva impregnación político-liberacionista; vid. F. L. C. Teixeira, *A gênese das CEB'S no Brasil: elementos explicativos* (São Paulo, 1973). El movimiento «Cristianos para el socialismo» alcanzó considerable importancia en la década de los setenta. Una explicación del movimiento en A. G. Girardi, *Fe cristiana y materialismo histórico* (Salamanca, 1978). Vid. también *Los cristianos y el socialismo. Primer encuentro latinoamericano* (Buenos Aires, 1973), y P. Richard, *Christianos por el Socialismo. Historia y documentación* (Salamanca, 1976).

## PONTIFICADO DE JUAN PABLO II

Sobre el breve pontificado e inesperada muerte de Juan Pablo I, vid. N. Giulio, *Trenta giorni. Un pontificato* (Gorle, 1984); J. Cornwell, *Thief in the Night. The Death of Pope John Paul I* (London, 1989).

Los itinerarios de Juan Pablo II durante los primeros 19 años de su pontificado están recogidos con todos sus pormenores en *Viaggi e visite di Giovanni Paolo II al 19° anno di pontificato. Dati riassuntivi e statistici* (Città del Vaticano, 1997). Una exposición del magisterio de Juan Pablo II, mediante una amplia selección de textos, puede encontrarse en E. García Díaz, *Diccionario de Juan Pablo II* (Madrid, 1997). Es obra bien realizada y muy útil, aunque se echa de menos un índice. El entorno histórico del pontificado lo perfila A. Frossard, *Le Monde de Jean Paul II* (Paris, 1991). El libro de Tad Szulc, *El Papa Juan Pablo II. La Biografía* (Barcelona, 1995) es sin duda el mejor estudio biográfico que existe, con especial interés para la primera época de su vida, hasta la elección papal; puede verse también E. Nassi, *Karlo Wojtyła. La biografía* (Roma, 1995). La personalidad espiritual y humana de Juan Pablo II aparece fielmente reflejada en dos libros: A. Frossard, *N'ayez pas peur. Dialogues avec Jean Paul II* (Paris, 1982) y el otro, del que es autor el propio Pontífice: *Don y Misterio. En el quincuagésimo aniversario de mi sacerdocio* (Madrid, 1996). Dos libros del cardenal J. Ratzinger, uno de los principales colaboradores de Juan Pablo II, presentan visiones singularmente lúcidas de la situación presente de la Fe y de la Iglesia: Card. J. Ratzinger-V. Messori, *Informe sobre la Fe* (Madrid, 1985) y Card. J. Ratzinger, *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia Católica ante el nuevo milenio* (Madrid, 1997). J. Ratzinger ha escrito también un libro autobiográfico que comprende los primeros cincuenta años de su vida, hasta su nombramiento como arzobispo de Munich en 1997: *Mi vida. Recuerdos (1927-1997)*.

Como introducción a la bibliografía sobre la obra de

gobierno de la Iglesia en tiempo de Juan Pablo II, ha de destacarse que la personalidad de la Santa Sede, siempre reconocida en el orden jurídico internacional, ha alcanzado durante este pontificado un altísimo nivel, también en el terreno de los hechos. Vid. el volumen dirigido por J.-B. d'Onorio, *Le Saint-Siège dans les relations internationales* (Paris, 1989). De la postura de la Iglesia ante Europa trata el libro de J. Chelini, *L'Église de Jean Paul II face a l'Europe: dix années d'action, 1978-1988* (Paris, 1989). La mejor y más extensa glosa al nuevo Código es el *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, dirigido por A. Marzoa, J. Miras y R. Rodríguez-Ocaña, 4 vols., 2 de ellos dobles, 2ª edición (Pamplona, 1997). La institución del Sínodo de los Obispos cuenta ya con una dilatada experiencia y ha sido estudiado por el cardenal J. Tomko, *Il Sinodo dei Vescovi. Natura. Metodo. Prospettive* (Città del Vaticano, 1985). P. Majer, estudia las nuevas reglas para la elección papal en «La nueva normativa sobre la elección del Romano Pontífice» en «Ius Canonicum», XXXVI, 72 (1996) págs. 669-712. La cuestión de Galileo fue expuesta por el insigne historiador de los concilios, W. Brandmüller, *Galileo y la Iglesia* (Madrid, 1987). La situación religiosa en el Este de Europa ha dado lugar a una numerosa bibliografía a raíz de la caída del comunismo: F. Fejtő: *La fin des démocraties populaires* (Paris, 1992); G. Weigel, *The final Revolution. The resistance Church and the collapse of Communism* (New York, 1992); P. G. Bezsoy y L. Lukács, *De l'oppression à la liberté. L'Église en Hongrie, 1945-1992* (Paris, 1993); J. Koreck, cardenal obispo de Nitra: *La notte dei barbari* (Casale Monferrato, 1993), sobre la Iglesia en Checoslovaquia bajo el comunismo.

Para conocer la historia institucional del Opus Dei ha de consultarse el extenso y documentado libro de A. de Fuenmayor, J. L. Illanes y V. Gómez Iglesias, *Itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma* (Pamplona, 1989), P. Rodríguez y otros exponen la inserción del Opus Dei en la estructura eclesiástica: *El Opus Dei en*

la Iglesia (Madrid, 1993). A. Vázquez de Prada ha iniciado la publicación de la más importante biografía del Beato Josemaría Escrivá, sobre la base de una riquísima documentación, en su mayor parte inédita. Ha aparecido el primer volumen de los tres que compondrán la obra: *El Fundador del Opus Dei, I. ¡Señor, que vea!* (Madrid, 1997). Una reseña de otras diez biografías publicadas en la época precedente ha sido elaborada por J. Orlandis: «Biografías del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer. Reseña de las publicadas entre los años 1976-1995», en «Cuadernos del Centro de Documentación y Estudios Josemaría Escrivá de Balaguer». I (Pamplona, 1997) págs. 675-684.

La eclosión del feminismo y la proliferación de las sectas figuran entre los problemas nuevos que han adquirido sustancial relieve en tiempos de Juan Pablo II. Véase, AA.VV. *Donna: genio e missione* (Milano, 1990). Actas del Congreso Nacional sobre la *Mulieris Dignitatem* (Milano, 1990); M. A. Macciocchi, *Las mujeres según Wojtyła. Veintinueve claves de lectura de la «Mulieris Dignitatem»* (Madrid, 1992). Se trata de artículos y entrevistas, 13 con varones y 16 con mujeres de diversos países. Sobre la cuestión de las sectas es indispensable consultar a M. Guerra Gómez, *Sectas. Los nuevos movimientos religiosos* (Pamplona, 1996); es un estudio muy completo y bien informado por uno de los mejores conocedores del problema de las sectas en la hora presente; contiene indicaciones bibliográficas muy orientadoras. Puede verse también P. Salarrullana, *Las Sectas* (Madrid, 1989) y *Sectas en América Latina*, «Celam», 50 (Bogotá, 1981). Los movimientos apostólicos han conseguido un gran desarrollo en las últimas décadas del siglo xx; véanse las obras de algunos de los fundadores de los más conocidos: C. Lubich, *Fermenti di unità* (Roma, 1963), sobre los «Focolari»; y L. Giussani: *Il Movimento di Comunione e Liberazione* (Milano, 1987). M. M. Brú ha escrito un libro, *Testigos del Espíritu. Los nuevos líderes católicos: movimientos y comunidades* (Madrid, 1998) sobre los «movimientos eclesiales».

La obra presenta las líneas maestras de siete de los movimientos –Focolares, Carismáticos, Neocatecumenales, Comunión y Liberación, Legionarios de Cristo, San Egidio y Schönstatt– y una noticia biográfica de sus fundadores o dirigentes.

Sobre el ecumenismo y el diálogo interreligioso puede verse, entre otras obras, J. C. Roberti, *Les Uniates* (Paris, 1992); «Celam», *Cristianos divididos en un Continente en cambio. Un panorama de Iglesias y grupos cristianos en América latina* (Bogotá, 1987). Para el diálogo entre la Iglesia católica y los judíos, vid. E. Toaff, *Perfidi giudei, Fratelli maggiori* (Milano, 1987), y el documento de la Santa Sede hecho público el 17 de marzo de 1998, «Recordamos: una reflexión sobre la ‘Shoah’». Los problemas específicos de las Iglesias particulares de América pueden conocerse a través de las siguientes obras: G. A. Kelly estudia la actual crisis de la Iglesia en USA en su libro *Battle for the American Church* (San Francisco, 1995); existen historias de la Iglesia en distintos países de Latinoamérica, como la de F. Aranda Bravo, *Historia de la Iglesia en Chile* (Santiago de Chile, 1986); R. Blancarte, *Historia de la Iglesia Católica en México* (México, 1992); J. Klaiver, *La Iglesia en el Perú* (Lima, 1988), simpatizante con la Teología liberacionista; J. O. Beozzo, *A Igreja do Brasil. De João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo* (Petrópolis, 1996); ofrece una visión de la vida de la Iglesia en Brasil durante este período, desde una perspectiva abiertamente favorable a la Teología de la liberación.

Ante el comienzo del tercer milenio, E. Poulat plantea el interrogante: *Où va le Christianisme à l'aube du IIIe millenaire?* (Paris, 1998). Sus conclusiones pueden parecer sorprendentes: se esperaba para el año 2000 un hombre ateo y secularizado; y llega un hombre religioso, pero pagano: a éste habrá que anunciar el Evangelio.

## ÍNDICE ALFABÉTICO

### A

Aborto: 125, 198-199, 204  
Abraham: 55, 269  
Abuna, Paulus patriarca de la Iglesia etíope: 267  
Academia Pontificia de las Ciencias: 251, 252, 253  
Acción Católica: 42, 87, 91, 95, 232  
Acción Francesa: 111  
Acerbi, A.: 77, 278  
Adalberto de Praga, san: 180  
*Ad gentes*, decreto: 1, 57, 61  
Adenauer, K.: 177  
Adjubei, A.: 24  
África, Iglesia en: 140-142, 190, 193, 245-247  
Agagianian, cardenal: 20, 46  
Agel, H.: 26, 280  
«Aggiornamento»: 28, 104  
Alemania, Iglesia en: 230-231  
Alexis, patriarca: 266  
Alfrink, cardenal: 102, 108  
Alghisi, G.: 38  
Ali Agca: 161  
«Alianza para el progreso»: 133  
Allende, S., presidente: 137  
América, Iglesia en: 190, 193, 222  
Andreotti, G.: 151, 279  
Año de la fe: 75  
Año Santo: 13  
Añoberos, mons.: 121  
*Apostólica sollicitudo*: 60

*Apostolicam actuositatem*, decreto: 56, 61  
Arafat, Yaser: 178  
Aram I: «catholicos» de Cilicia: 268  
Argüello, K.: 258  
Arrupe, P.: 101, 105, 106, 284  
«Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes»: 120  
Asia, Iglesia en: 142-145, 190, 193, 247-248.  
Asís, encuentros interreligiosos de: 268-269  
Auriol, V.: 20  
Austria, Iglesia en: 232-233

### B

Balduino, rey: 94  
Balthasar, H. U. von: 174  
Banco Mundial: 100  
Bartolomé I, patriarca de Constantinopla: 264, 266  
Barziak, arzobispo: 159  
Bea, cardenal: 28, 29  
Beagle, canal de: 178  
Belluno: 151  
Benedicto XIV: 22  
Benelli, cardenal: 81, 82, 83, 118, 119, 146, 147, 155, 173, 283  
Benito, san: 39, 180  
Bérgamo: 38  
Bernanos, G.: 26  
Berrigan, D.: 124  
Biblia: 269

Blanchet, A.: 26, 280  
 Blum, L.: 175  
 Boff, L.: 140, 221  
 Bogotá, Congreso Eucarístico: 80, 135  
 Bombay, Congreso Eucarístico: 79  
 Bosnia-Herzegovina, guerra: 179  
 Bouyer, L.: 112, 283  
 Brasil, la Iglesia en: 221-222  
 Brehznev, L.: 126  
 Browne, cardenal: 62  
 Bugnini, A., mons.: 72, 282  
 Bush, G.: 178

**C**

Cabot Lodge, H.: 122  
 Calcedonia, concilio: 78, 267  
 Canale D'Agordo: 151  
 Capovilla, L. mons.: 34, 281  
 Caprile, G.: 27, 281  
 Carey, Dr. George L.: 261  
 «Carta Apostólica a las familias»: 171  
 «Carta sobre la atención pastoral de las personas homosexuales»: 209-211  
 Carter, J., presidente: 178  
 Casa Pontificia: 67  
 Casablanca: 270  
 Casaroli, cardenal: 81, 82, 128, 131, 173, 264  
 Castro, F.: 134, 178  
 «Catecismo de la Iglesia Católica»: 97, 185-187, 210  
 Catecismo holandés: 108-109  
 Ceausescu presidente: 128, 129  
*Centesimus Annus*, encíclica: 172, 211  
 Cesbron, G.: 26  
 Ché Guevara, E.: 134  
 «Chemin Neuf»: 256  
 Chiari: 38  
 China popular, Iglesia en: 143-145, 247-248  
*Christifideles laici*, encíclica: 169, 235

*Christi Matri*, encíclica: 75  
*Christus Dominus*, decreto: 53, 58, 61, 69, 118, 119, 182  
 Chu-Em-Lai: 144  
 Cicognani, cardenal: 33, 39, 81  
 Ciriaci, cardenal: 181  
 Cirilo y Metodios, santos: 172, 180  
 Clemente Romano, papa: 166  
 Clemente XII, papa: 20  
 Clinton, Bill: 178  
 Código de Derecho Canónico: 181-182  
 Código de las Iglesias Orientales: 182-183  
*Coetus Internationalis Patrum*: 62  
 Colombo, mons.: 80, 146  
 Colonna, familia: 66  
 Compañía de Jesús: 104-106, 220  
 Compostela: 180, 196  
 Comunidades de base: 136-137, 285  
*Communio*, revista: 98, 174, 219  
 «Comunión y Liberación»: 257-258  
 Concesio: 37  
 «Concilio Pastoral holandés»: 109  
 Concilium, revista: 174, 217-227  
 Concordato con España de 1953: 117-119  
 Conferencias episcopales: 69-70  
 Congar, cardenal: 14, 62, 174, 280  
 Congregación del Índice: 254  
 Congregación para la doctrina de la Fe: 60, 126, 174, 184, 204, 210, 218, 233, 234, 237, 254  
 Constitución española de Cádiz: 116  
 «Contestación» y «disenso»: 99-103, 226-236  
 Cordes, P. mons.: 258  
 Coutourier, P.: 52  
 Cracovia: 59, 155, 157, 158, 159

«Credo del Pueblo de Dios»: 76  
 Crisis posconciliar»: 86-103  
 «Cristianos para el socialismo»: 137-138, 285  
 Cronin, J.: 26  
 «Cultura de la muerte»: 203-204  
 Curia romana: 67-68, 183-184  
 Curran, Ch. H.: 100, 227  
 Czeskowska: 196

**D**

Dadaglio, L., nuncio: 118, 119  
 Daniélou, cardenal: 14, 62, 98, 112, 174, 283  
 Darwin, Ch.: 253  
 De Gasperi, A.: 43, 177  
 De Gaulle, Ch.: 20  
*Dei Verbum*, constitución: 55, 61, 226  
 De la Cierva, R.: 138, 278  
 De Lubac, cardenal: 14, 39, 62, 112, 174, 280  
 Delhay, G.: 174  
 Democracia Cristiana: 43, 95, 118, 146, 147  
 Denver: 196  
 «Diario del alma»: 21, 22, 280  
 Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclesiastiques»: 111  
*Dignitatis humanae*, declaración: 56, 61, 117  
 Dimitrios, patriarca de Constantinopla: 264  
 Diogneto, carta a: 275  
 «Diversidad reconciliada»: 262-263  
*Dives in misericordia*, encíclica: 162, 163, 172  
*Divino afflante Spiritu*, encíclica: 15  
*Divinus Migaste perfectionis*, constitución: 274  
 Divorcio: 146-147, 199-200, 234  
 «Doctoras de la Iglesia»: 208  
 Doctrina social cristiana: 74-75, 211-214

*Dominum et Vivicantem*, encíclica: 162, 163, 172  
 «Don y Misterio»: 158, 286  
 Döpfner, cardenal: 46, 62  
 Dorn, L. A.: 65, 282  
 Dostoiowski, F.: 198  
 Dussel, E.: 140

**E**

*Ecclesiam suam*, encíclica: 48, 49, 74  
 Ecône, seminario: 113, 237  
 Ecumenismo: 60-61, 76-78, 259-270  
 Éfeso, concilio: 267  
*Egregiae Virtutis*: 180  
 Einstein, A.: 25  
 «El Camino Neocatecumenal»: 257, 259  
 El Cairo, conferencia de: 177, 248-250  
 Elección papal: 68-69, 184-185  
 Ellacuría, P.: 140, 217, 220  
 El Salvador, Iglesia en: 219-220  
 «Emmanuel»: 256  
 Enrique y Tarancón, cardenal: 118, 119  
 Escrivá de Balaguer, Beato Josemaría: 51, 188, 274, 288  
 España y la Santa Sede: 114-122  
 Estados Pontificios: 44, 165  
 Estrasburgo: 177, 180  
 Etchegaray, cardenal: 173  
 Europa: 179-181, 190, 193  
 Eutanasia: 204-205  
*Evangelii nuntiandi*, exhortación: 136, 169  
*Evangelium Vitae*, encíclica: 203, 204, 205, 233

**F**

Fallay, B.: 238  
 Familia: 200, 205-207  
*Familiaris Consortio*, encíclica: 169, 200, 203, 205, 206, 207, 210

- FAO: 177  
 Fascismo: 38, 43, 117, 118  
 Felici, cardenal: 29, 156, 157, 181, 209  
 Felipe Neri, san: 41  
 Feltin, cardenal: 81  
 Feminismo: 125-126, 201-202, 207-208  
 Fesquet, H.: 27, 281  
*Fidei Depositum*, constitución: 185, 186, 187  
*Fides et Ratio*, encíclica: 172  
 Fischer, Dr. Geoffrey: 23  
 «Focolari»: 255, 256, 288  
 «Fondations du Monde Nouveau»: 256  
 Fondo Monetario Internacional: 100  
 Fontainebleau: 165  
 Fortuna-Baslini, Ley: 146  
 Francia, la Iglesia en: 110-114  
 Franco, Francisco: 114, 118, 121, 138  
 Fraternidad Sacerdotal de San Pío X: 113, 236-239  
 Freire, P.: 137  
 Frings, cardenal: 32, 62  
 FUCI: 42, 44, 148  
 Fumet, S.: 102
- G**
- Gagnon, cardenal: 237  
 Galileo Galilei: 251, 252, 287  
 Gareguin II, patriarca de los Armenios: 268  
 Garrone, cardenal: 62  
*Gaudet Mater Ecclesia*, alocución: 28, 30  
*Gaudium et Spes*, constitución: 56, 58-61  
 Geggia, mons.: 41  
 Gendarmería Pontificia: 67  
 Gerlier, cardenal: 81  
 Giussani, L. don: 257, 288  
 Gorbachov, M.: 176-179  
 Gore, Al: 249
- H**
- Haas, mons.: 231-232  
 Halifax, lord: 52  
 «Hara Krisna»: 244  
 Häring, B.: 227  
 Hermandad de San Pedro: 238-239  
 Hermandad Sacerdotal Española: 120  
 Hernández, Carmen: 258  
 Hlond, cardenal: 130  
 Holanda, Iglesia en: 107-110, 229-230  
 Homert, P. van: 108  
 Homosexualidad: 202, 209-211  
 Hong Kong: 80, 145, 248  
 Houphouet-Boigny, H.: 141  
*Humanae Vitae*, encíclica: 40, 60-102, 227, 228, 233, 283, 284  
*Humani Generis*, encíclica: 14, 25, 253  
 Hungría, acuerdo para el nombramiento de obispo: 129  
 Hussein de Jordania, rey: 178
- I**
- Iglesias reformadas, relaciones con las: 260-263
- Gravissimum educationis*, declaración: 54, 61  
 Greco-católicos de Ucrania: 264-265  
 Gregorio Magno, papa: 215  
 Gregory, mons.: 135  
 Grimau, J.: 117  
 Gromyko, A.: 128, 131  
 Guardia noble: 66  
 Guardia palatina: 66  
 Guardia suiza: 66  
 Guerra civil española: 114-115  
 Guerra del Golfo: 178  
 Guerra del Vietnam: 123-124, 133, 142-143, 198  
 Guerra, M.: 241, 244, 288  
 Gutiérrez, G.: 135, 139, 285

- «Ilustración»: 111, 254  
 Illanes, J. L.: 97, 278, 287  
 Índice de libros prohibidos: 60  
*Ingravescentem aetatem, motu proprio*: 69  
*Inmensa aeternis Dei*, constitución: 67  
 Inocencio III, papa: 215  
 Inquisición: 251, 254  
*Inter mirifica*, decreto: 47, 61  
 Islam, la Iglesia y el: 247, 267, 270  
 Israel: 177, 269  
 Italia, la Iglesia en: 145-147

**J**

- Janssens, P.: 104  
 Jerusalén: 48, 77, 153, 269  
 Jornadas de la juventud: 196  
 José II, emperador: 165  
 Juan XXIII, papa: 19-35, 45, 69, 77, 79, 81, 83, 93, 94, 98, 127, 128, 145, 151, 173, 181, 280-281  
 Juan Pablo I, papa: 151-154  
 Juan Pablo II, papa: 155-194, 286-289  
 Jubileo del año 2000: 163, 274-275  
 Judíos e Iglesia católica: 269-270

**K**

- Kadar Janos: 128  
 Kennedy, Jhon F.: 23, 122, 133  
 Kennyata, J.: 141  
 König, F., cardenal: 155  
 Kruschev, N.: 23, 24, 127  
 Küng, H.: 97, 103, 228

**L**

- Laborem exercens*, encíclica: 172, 211, 213  
 Laghi, cardenal: 220  
 Laicos en las celebraciones litúrgicas: 235-236

- «La Iglesia somos nosotros», plataforma: 232  
 Laurentin, L.: 27, 281  
 Lefevre, M., el cisma: 113-114, 236-240  
 «Legionarios de Cristo»: 256, 289  
 Le Guillou: 174  
 Lejeune, J.: 252  
 Lekai, Laizlo, mons.: 129  
 Lenin: 153  
 León XIII, papa: 38, 78, 211, 254  
 Lercaro, cardenal: 46, 62  
 Líbano, guerra civil: 179  
*Libertatis conscientiae*, instrucción: 218  
*Libertatis nuntius*, instrucción: 218  
 Liénart, cardenal: 62  
 Lubich, C.: 255, 256, 288  
 Lublin, Universidad Católica de: 159  
 Luciani, cardenal: 151, 153, 188  
*Lumen Gentium*, constitución: 49-52, 53, 56, 58, 61, 62, 70, 75, 181, 182, 235  
 Lutero, M.: 186, 261, 278

**M**

- Maciocchi, M. A.: 207  
 Maglione, L.: 43, 173  
 Mao Tse-Tung: 144  
 Malvinas, Guerra de las: 179  
 Manifiesto de Colonia: 229  
 Manila: 52, 80, 154, 196, 247  
 Mar Dimkha, patriarca de la Iglesia asiria: 267  
 Marcel, G.: 102  
 Machetti-Salvaggiani: 42  
 Marciel Degollado, M.: 256  
*Marialis cultus*, exhortación apostólica: 75  
 Maritain, J.: 31, 39, 98, 112  
 Marruecos: 270  
 Marshall, B.: 26  
 Martin, cardenal: 96, 105, 283

Martín Descalzo, J. L.: 27  
 Marton, mons.: 130  
*Mater et Magistra*, encíclica: 34  
 Medellín, conferencia de: 135-136  
 «Meditación trascendental»: 244  
 Melitón, metropolitano: 77  
*Memores Domini*: 257, 258  
*Mense maio*, encíclica: 75  
 Mercier, cardenal: 52  
 Merry del Val, cardenal: 39, 81, 82  
 Mertz, J. B.: 139, 228  
 Metz, pacto de: 30  
 Milán: 16, 19, 37, 39, 44, 45, 66, 83, 146  
 Melitón, metropolitano: 77  
 Mindszenty, cardenal: 129  
 Monnet, J.: 177  
 Montini, J. B.: 16, 27, 37, 38-45, 59, 65, 70, 75, 77, 79, 80, 82, 83, 104, 114, 117, 119, 146, 148  
 Moro, Aldo: 43, 148  
 «Movimiento 8 de mayo»: 229  
 Movimientos eclesiales: 255-259  
*Mulieris dignitatem*, carta apostólica: 207, 208, 288  
 Mussolini, B.: 38  
 Myron Taylor: 122  
*Mysterium Ecclesiae*, declaración: 97  
*Mysterium fidei*, encíclica: 76

**N**

*Nostra aetate*, declaración: 54, 61, 268  
 «Nouvelle Theologie»: 14, 111, 279, 280  
 Nyerere, J.: 141

**O**

Obando y Bravo, arzobispo: 219  
 OCSHA: 133  
*Octogesima adveniens*, carta apostólica: 75  
 OIT: 177  
 ONU: 177, 248, 250  
*Optatam totius*, decreto: 54, 61  
 Opus Dei, Prelatura: 187-190  
*Orientalium Ecclesiarum*, decreto: 52, 61  
 Orígenes: 272  
 Orsini, familia: 66  
 Ortodoxia: 152, 263-266  
 «Ostpolitik»: 126-132  
 Ottaviani, A., cardenal: 37, 43, 62

**P**

Pablo, san: 24  
 Pablo VI, papa: 19, 37-83, 85 *passim*  
 Pacelli, E.: 19, 43  
*Pacem in terris*, encíclica: 34  
 París: 20, 81, 165, 177, 196  
*Pastor Bonus*, constitución: 183, 184  
*Pastores dabo vobis*, exhortación: 169, 233, 234  
 Patriarcado de Constantinopla: 49, 77, 78, 79, 263, 264, 266  
 Patriarcado de Moscú: 24, 30, 127, 263, 266  
 Patriarcado romano: 66  
 Paulo IV, papa: 60  
 Pekín, conferencia de: 250-251  
 Pellegrino, cardenal: 146  
 Penitencia, sacramento: 95  
 Peres, Simón: 178  
 Pío V, san, papa: 112

Pío VI, papa: 165  
 Pío VII, papa: 165  
 Pío X, san, papa: 39, 67, 81, 113  
 Pío XI, papa: 25, 42, 43, 79, 96, 111, 141, 182  
 Pío XII, papa: 21, 23, 24, 25, 43, 44, 45, 67, 69, 70, 79, 83, 96, 127, 130, 133, 145, 159, 173, 182, 183, 279-280  
 Podgorny, N., presidente de la URSS: 128  
 Poggi, nuncio: 129, 130, 131  
 «Pontificia Academia para la vida»: 252  
*Populorum Progressio*, encíclica: 75, 134, 172  
 Portillo, A. del, mons.: 190  
*Postquam verus ille*, constitución: 19  
*Prebyterum ordinis*, decreto: 58, 61  
 Presentación de obispos: 116-121  
 Prevost, J. M.: 26  
 Príncipe Asistente al Soliv: 66  
 Puebla, Conferencia de: 136, 140, 217

**R**

Rahmer, K.: 96, 97, 103  
 Ratzinger, cardenal: 62, 173, 174, 186, 209, 222, 223, 230, 231, 237, 239, 240, 256, 264, 267, 286  
 Reagan, R., presidente: 178, 249  
 «Reconciliación y Penitencia», exhortación apostólica: 169  
*Redemptor hominis*, encíclica: 162, 172, 214  
*Redemptoris Mater*, encíclica: 172, 208  
 Reforma litúrgica: 71-74, 94-95  
 Régimen de Franco: 116-121, 137-138  
 Relaciones internacionales de la Santa Sede: 176-177  
 Relativismo teológico: 222-224

Rémond, A.: 85  
*Rerum Novarum*, encíclica: 38, 75, 172, 211, 212  
 Riberi, internuncio: 144  
 Ró, mons.: 83  
 Roma: *passim*  
*Romano Pontifici eligendo*, constitución: 69  
 Romero, Óscar, arzobispo: 220  
 Roncalli, cardenal: 20, 24, 37  
 Roosevelt, presidente: 176  
 Ruffini, cardenal: 62  
 Ruiz, Samuel, obispo: 220  
 Rumanía, Iglesia ortodoxa: 266  
 Runcie, Dr.: 261

**S**

Saboya, dinastía: 44  
 Sacerdocio femenino: 125-126, 234  
*Sacerdotalis coelibatus*, encíclica: 76, 110, 234  
*Sacrae Disciplinae Leges*, constitución: 181  
*Sacri Canonos*, constitución: 52, 183  
*Sacrosanctum Concilium*, constitución: 32, 46, 72  
*Sanctitas Clarior, motu proprio*: 274  
 Santa Sede, personalidad internacional: 174-177  
 Santidad en la Iglesia: 273-274  
 Santo Domingo, Conferencia de: 221, 289  
 Santo Oficio: 14, 43, 60, 254  
 Santos, cardenal: 62  
 Sapieha, cardenal: 158  
 Sarmoré, cardenal: 136  
 Scheler, M.: 159  
 Schillebeeckx, P.: 62, 108, 284  
 Schuman, R.: 177  
 Schmidberger, F.: 238  
 Schultz, R.: 261  
 Sectas: 240-245  
 Secularismo: 111-112, 196-198, 216

Secularizaciones: 123, 191-192  
 Seghor, L.: 141  
 Sin, cardenal: 154  
 Sínodo de los obispos: 70-71, 168-170  
 Sina, cardenal: 267  
 Sixto V, papa: 19, 67  
 Slipij, cardenal: 30  
 Sobrino, P.: 140  
 Sodano, cardenal: 173  
 «Solidarnosc»: 180  
*Sollicitudo rey socialis*, encíclica: 172, 211  
 «Sources Chrétiennes»: 111  
 Stalin: 23, 127, 265  
 Sturzo, Don: 38  
 Stecher, R., obispo: 232, 233  
 Suenens, cardenal: 45, 46, 59, 62, 102, 103, 284  
 Suiza, Iglesia en: 103, 113, 231-232  
*Superno Dei nutu, motu proprio*: 29  
 Szulc, Tad: 179, 251, 269, 286

**T**

Taizé, comunidad de: 261  
 Tardini, cardenal: 16, 27, 29, 33, 43, 44, 45, 173, 279, 280  
 Tchidimbo, mons.: 98  
 Teilhar de Chardin, P.: 14, 280  
 Teología de la liberación: 134-136, 138-217-221  
 Teología Moral: 224-226  
*Tertio millennio adveniente*, carta apostólica: 274  
 Thurian, M.: 261  
 Tiana: 66  
 Tisserant, cardenal: 30, 46  
 Tito, mariscal: 78, 128  
 Toaff, Elia, gran rabino: 269, 289  
 Tomasek, cardenal: 129  
 Torres Restrepo: 134  
 Trento, concilio de: 54, 76, 185, 186

**U**

UNESCO: 177  
 «Unión de Brest»: 265  
*Unitatis redintegratio*, decreto: 52, 53, 61  
*Universi Dominici Gregis*, constitución: 184  
 Ursi, mons.: 146  
*Ut omnes unum sint*, encíclica: 172, 263  
*Ut sit*, constitución: 188

**V**

Valence-sur-Rhône: 165  
 Vaticano I, concilio:  
 Venecia: 20, 21, 151  
*Veritatis splendor*, encíclica: 172, 224, 225, 226, 233  
*Veterum Sapientia*, motu proprio: 22  
 Viajes populares: 48-49, 78, 165-168  
 Vichy, Régimen de: 20, 111  
 Viena: 129, 155, 165, 266  
 Vietnam, Iglesia en: 241-248  
 Villot, cardenal: 39, 81, 82, 105, 110, 130, 131, 154, 155, 173, 283  
 Vittorio Veneto: 152

**W**

Wadovice: 157, 160, 269  
 Wenger, A.: 27, 155, 281, 283  
 Willebrands, cardenal: 30, 128, 261  
 Wojtyla, K.: 59, 131, 155, 156, 157-159  
 Wysznsky, cardenal: 130, 131

**Y**

Yeltsin, B.: 265

**Z**

Zedillo, E.: 176

# ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN ..... 7

PRIMERA PARTE

LA ÉPOCA DEL CONCILIO VATICANO II

I

LAS POSTRIMERÍAS DEL PONTIFICADO DE PÍO XII

1. Una Iglesia ordenada y compacta.....	13
2. Algunos motivos de inquietud .....	14
3. El estilo de gobierno de Pío XII .....	15

II

EL PONTIFICADO DE JUAN XXIII

1. Un cónclave con interrogante .....	19
2. Ángel Roncalli, Papa Juan XXIII .....	20
3. La personalidad del nuevo Pontífice .....	21
4. La convocatoria del Concilio Vaticano II .....	24
5. La Iglesia y los sacerdotes, tema de actualidad .....	26
6. Los rasgos peculiares del futuro concilio .....	27
7. La preparación y el comienzo del concilio .....	29
8. El difícil rodaje del Vaticano II .....	31
9. La muerte de Juan XXIII .....	33

III

PABLO VI Y EL CONCILIO VATICANO II

1. Los antecedentes familiares .....	37
2. La personalidad de Juan Bautista Montini .....	38
3. Juan Bautista Montini y el movimiento universitario católico .....	41
4. Montini, sustituto .....	43

5. El cardenal arzobispo de Milán .....	44
6. La continuación del Concilio Vaticano II .....	45
7. La segunda sesión conciliar .....	46
8. Dos acontecimientos eclesiales .....	48
9. El tercer período del concilio: la constitución «Lumen Gentium» .....	49
10. Los decretos sobre las Iglesias orientales y el ecumenismo .....	52
11. Los cinco documentos aprobados el 28 de octubre de 1965 .....	53
12. La constitución dogmática «Dei Verbum» y el decreto sobre el apostolado de los laicos .....	55
13. La libertad religiosa y los decretos sobre los presbíteros y las misiones .....	56
14. La constitución pastoral «Gaudium et Spes» .....	58
15. La clausura del Concilio Vaticano II .....	60
16. Algunas consideraciones de carácter general .....	61

IV

TIEMPO DE REFORMAS

1. Un talante reformador .....	65
2. Una mayor sencillez en las formas .....	66
3. La reforma de la Curia .....	67
4. La elección papal .....	68
5. Las Conferencias episcopales .....	69
6. El Sínodo de los obispos .....	70
7. La reforma litúrgica .....	72
8. El magisterio de Pablo VI .....	74
9. El ecumenismo .....	77
10. Viajes de misión .....	78
11. Los colaboradores del Papa .....	81

V

LA IGLESIA DE PABLO VI: LUCES Y SOMBRAS

1. Un balance del Concilio.....	85
2. La crisis posconciliar.....	86
3. Los datos estadísticos .....	88
4. Las causas de la crisis .....	92
5. Desórdenes litúrgicos y disciplinares .....	94

6. El fenómeno de la «contestación» .....	100
7. La encíclica «Humanae Vitae» .....	100
8. Las reacciones ante la «Humanae Vitae» .....	100
9. La respuesta de los episcopados .....	100
10. La reacción en los Países Bajos .....	100
11. Pablo VI y la Compañía de Jesús.....	101

VI

PROBLEMAS EN ALGUNAS IGLESIAS PARTICULARES

1. La Iglesia en Holanda: el Catecismo y el Concilio pastoral .....	107
2. La situación de la Iglesia en Francia y el caso de Mons. Lefèbvre .....	110
3. Las difíciles relaciones de la Santa Sede con la España de Franco .....	114
4. Problemas del catolicismo en USA: la Guerra del Vietnam y la legalización del aborto .....	122
5. La «Ostpolitik» .....	126
6. Esperanzas y riesgos en la Iglesia de Iberoamérica ....	132
7. La Iglesia en África durante la época de la descolonización .....	140
8. La Iglesia en Asia: el Vietnam y la China popular .....	142
9. La vida católica en Italia durante el pontificado de Pablo VI .....	145
10. El final del Pontificado .....	147

SEGUNDA PARTE

LA IGLESIA EN TIEMPOS DE JUAN PABLO II

VII

JUAN PABLO I, EL PAPA DE LOS 33 DÍAS

1. El cónclave de un solo día .....	151
2. Unos primeros actos de gobierno pastoral .....	152
3. La inesperada muerte de Juan Pablo I .....	153

VIII

LA ELECCIÓN DE JUAN PABLO II

1. Un cónclave imprevisible .....	155
2. La gran sorpresa .....	156
3. Una singular biografía .....	157
4. La personalidad de Juan Pablo II .....	159
5. La prueba del sufrimiento .....	160
6. El primer Magisterio papal: el ciclo de las encíclicas trinitarias .....	162

IX

EL GOBIERNO DE LA IGLESIA

1. «Peregrino apostólico» .....	165
2. Algunos datos estadísticos .....	166
3. El gobierno colegial .....	168
4. El Magisterio pontificio .....	171
5. Los colaboradores de Juan Pablo II .....	173
6. La personalidad internacional de la Santa Sede .....	174
7. Las relaciones internacionales .....	176
8. Juan Pablo II y la historia contemporánea .....	177
9. La Europa de Juan Pablo II .....	179
10. La renovación del Derecho de la Iglesia .....	181
11. La reforma de la Curia y de la elección papal .....	183
12. El Catecismo de la Iglesia Católica .....	185
13. La Prelatura del Opus Dei .....	187
14. Estadísticas eclesiológicas .....	190

X

LA IGLESIA Y LA CRISIS DE LA NUEVA MODERNIDAD

1. Razones para la esperanza .....	195
2. El impacto del secularismo .....	196
3. La lucha contra la vida .....	198
4. La desintegración de la familia .....	199
5. Feminismo y homosexualidad .....	201
6. La defensa de la vida .....	202
7. La defensa de la familia .....	205
8. Feminismo frente a feminidad .....	207
9. Los problemas de ética sexual .....	209

10. La cuestión social .....	211
------------------------------	-----

XI

EL ESTADO DE LA IGLESIA EN LAS POSTRIMERÍAS DEL SIGLO XX

1. Planteamiento general .....	215
2. Auge y declive de la Teología de la liberación .....	217
3. Las ideas y los hechos .....	219
4. El compromiso de la Iglesia .....	221
5. El relativismo teológico .....	222
6. La crisis de la Teología Moral: la encíclica «Veritatis splendor» .....	224
7. Contestación y disenso .....	226
8. El disenso en Holanda y Alemania .....	229
9. El disenso en Suiza y Austria .....	231
10. Los grandes temas del disenso .....	233
11. Del «caso Lefèbvre» al «cisma de Lefèbvre» .....	236
12. Consecuencias y enseñanzas del cisma .....	238
13. Un peligro exterior: la proliferación de las sectas .....	240
14. La invasión de las sectas en Latinoamérica .....	242
15. Las sectas en la sociedad occidental del bienestar .....	243
16. La Iglesia en África y Asia .....	245
17. Las Conferencias de El Cairo y de Pekín .....	248
18. Fe católica y ciencia .....	251
19. Los nuevos movimientos eclesiales .....	255
20. «Comunión y Liberación» y «El Camino Neocatecumenal» .....	257
21. La cuestión ecuménica .....	259
22. La Iglesia católica y las Iglesias reformadas .....	260
23. Roma y la Cristiandad greco-bizantina .....	263
24. Una época de difíciles relaciones con la Ortodoxia .....	264
25. Las antiguas Iglesias de Oriente .....	267
26. El diálogo interreligioso .....	268

XII

LA IGLESIA EN LOS UMBRALES DEL TERCER MILENIO

1. El legado del siglo XX .....	271
2. La santidad en la Iglesia contemporánea .....	273

3. El Jubileo del año 2000 ..... 274

BIBLIOGRAFÍA

Obras generales ..... 277  
Pontificado de Pío XII ..... 279  
Pontificado de Juan XXIII ..... 280  
Concilio Vaticano II ..... 281  
Pontificado de Pablo VI ..... 282  
Pontificado de Juan Pablo II ..... 286

ÍNDICE ALFABÉTICO ..... 291

ÍNDICE GENERAL ..... 299

**L**a historia de la Iglesia Católica en la segunda mitad del siglo XX es un tema apasionante, que interesa no solo a los especialistas o estudiosos, sino a cualquier hombre culto que desea lograr un conocimiento adecuado del mundo al que pertenece y de la época en que vive. En el transcurso de este período, cinco Papas se han sucedido en la Cátedra de San Pedro, se reunió el Concilio Vaticano II, y en pos de su celebración se renovó el Derecho de la Iglesia, se reformó la Liturgia, ha aparecido un gran Catecismo y la Iglesia es ahora de hecho más "católica", más universal que nunca.

Pero sucede además que, en este último medio siglo, el contexto exterior de la Iglesia -las sociedades contemporáneas de todo el orbe- han experimentado la más formidable transformación conocida en muchos siglos. Toda una serie de fenómenos nuevos -espirituales y sociales, políticos y económicos- han venido a traspasar la faz de la tierra y las condiciones de la vida humana. La Iglesia se ha visto ante situaciones sin precedentes que trajeron confusión y perplejidad al ánimo de muchos cristianos, y ha debido responder a ellas, cumpliendo su función de Madre y Maestra de los católicos y aun de todos los hombres. Es lícito afirmar que esta segunda mitad del siglo XX constituye un capítulo verdaderamente trascendental de la historia de la Iglesia Católica. Su culminación será el gran Jubileo del año 2000, que ha de conmemorar el cambio de siglo y de milenio.

Exponer la historia de la Iglesia en estas décadas finales del siglo que todavía estamos viviendo, sin la perspectiva que es fruto del paso del tiempo, constituye un gran desafío. El Prof. Orlandis, un historiador de consumada experiencia, parece la persona adecuada para afrontarlo.

ISBN 84-8239-286-7



9 788482 392868