

1ª edición, febrero 2000
2ª edición, octubre 2003
3ª edición, revisada y ampliada, junio 2009

HISTORIA DE LA IGLESIA
III. LA IGLESIA CONTEMPORÁNEA

EDICIONES PALABRA
Madrid

Colección: Pelicano
Director de la colección: Juan Manuel Burgos

© Vicente Cárcel Orti, 2000
© Ediciones Palabra, S.A., 2009
Paseo de la Castellana, 210 - 28046 MADRID (España)
Telf.: (34) 91 350 77 20 - (34) 91 350 77 39
www.edicionespalabra.es
epalsa@edicionespalabra.es

ISBN: 978-84-9840-290-2
Depósito Legal: 26.652-2009
Impresión: Gráficas Rogar, S. A.
Printed in Spain - Impreso en España

Todos los derechos reservados.
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 del editor.

VICENTE CÁRCEL ORTÍ

HISTORIA DE LA IGLESIA

III. LA IGLESIA CONTEMPORÁNEA

TERCERA EDICIÓN REVISADA Y AMPLIADA



Pelícano

PRESENTACIÓN

Cuando Ediciones *Palabra* me encargó este libro surgió en mí espontánea esta pregunta: ¿vale todavía la pena escribir una nueva Historia de la Iglesia contemporánea?

La pregunta me pareció legítima al menos por tres motivos.

Primero, porque la bibliografía sobre los dos últimos siglos es tan amplia y abarca estudios tan extensos y fundamentales, que cualquier trabajo nuevo parece destinado en principio a repetir cuanto ya han dicho otros.

En segundo lugar, porque la apertura de los Archivos Vaticanos hasta el año 1939 no ha ofrecido grandes sorpresas que hayan alterado las perspectivas o modificado sustancialmente los episodios centrales; no hay documento alguno que pueda calificarse de revolucionario; todo se sabía ya, más o menos, aunque algunos temas concretos pueden explicarse mejor. Y en tercer lugar, porque nunca he sido profesor universitario, pues —como la docencia no es mi vocación— siempre decliné con gratitud invitaciones recibidas de facultades estatales y pontificias, en España e Italia, para dedicarme a la investigación, centrando mi tarea historiográfica en el estudio de la documentación archivística vaticana.

Como sacerdote que vivo en Roma desde hace más de cuarenta años (treinta y seis los pasé en el Vaticano, al servicio de la Santa Sede), me pregunté si desde esta singular perspectiva podría exponer libremente los resultados de mis investigaciones y las conclusiones a las que he llegado por mis propias convicciones, o si el estudio de una época tan compleja de la historia de la Iglesia —como han sido estos dos últimos siglos— podría mermar libertad a la tarea del historiador.

No obstante el innegable fundamento de estas objeciones, pensé que una nueva historia de la Iglesia contemporánea era no solamente *posible*, sino *útil y necesaria*.

Posible, porque permite confrontar las conclusiones a que han llegado otros estudiosos de diversa extracción, basadas en documentación periférica (archivos civiles o eclesiásticos nacionales, diocesanos o parroquiales, en cualquier caso, no vaticanos) con las que permite el acceso directo a la documentación vaticana.

Útil, porque he intentado desmentir un modo prejudicialmente negativo de entender la historia como narración de un pasado que nada tiene que ver con el mundo contemporáneo; pero he tratado también de proceder en la investigación histórica evitando que fuera análisis minucioso y circunstanciado de los acontecimientos.

Y *necesaria*, porque se conoce poco la historia de la Iglesia. Es impresionante la ignorancia que tiene un gran número de personas, incluidos los católicos, sobre los más elementales hechos y nociones de la misma.

* * *

Este libro es un manual limitado a los dos últimos siglos o, si se prefiere, una historia sintética de la Iglesia desde la Revolución Francesa (1789) hasta el comienzo del tercer milenio. No es una historia interna de la Iglesia, de su organización, de su doctrina, ni de sus corrientes espirituales, sino únicamente una historia de la actitud que en el terreno religioso, cultural y político han tenido los papas, aunque estudia también el modo como los católicos han asumido la evolución del mundo contemporáneo. Esta opción, que puede ser considerada romanocéntrica, quizá puede privilegiar la acción pontificia en detrimento de otras iniciativas provenientes del pueblo cristiano, sin embargo, dentro de cada pontificado están incluidos y sintetizados grandes temas de la historia de la Iglesia. Al privilegiar la acción de la Santa Sede quedan en un segundo plano los obispos, así como los intelectuales católicos. Por ello, podrá parecer a algunos que, más que una historia de la Iglesia, es una historia del papado contemporáneo. Hay que tener en cuenta que la reciente historiografía del papado no olvida los problemas centrales: Revolución Francesa y restauración, los dos Concilios Vaticano I y II, relaciones con el fascismo, nazismo, comunismo, hebraísmo e Israel, movimiento católico y ecuménico, etc. Estos grandes temas, junto con otros menores, son estudiados a través de cada pontificado y también de la actuación de sus secretarios de Estado, porque son las personas más cercanas al papa y las que mayor influjo ejercen sobre ellos.

Un libro que concibe la historia de la Iglesia no como un acontecimiento aislado, sino entremezclado con esta época histórica, marcada por el complejo camino de la Iglesia desde la Revolución Francesa hasta la primera década del siglo XXI en la perspectiva de una Iglesia mundial.

Estudio los temas principales indicando el choque frontal que tuvieron con la Iglesia primero la Revolución Francesa y después el liberalismo decimonónico; así como la actitud de la Iglesia ante la cuestión social, los totalitarismos y los grandes conflictos bélicos; el final del régi-

men de cristiandad y el secularismo, el Vaticano II y los aspectos más salientes de la crisis postconciliar hasta el pontificado de Benedicto XVI.

Una obra de estas características encierra en sí la dificultad objetiva que el estudio de la Iglesia contemporánea presenta, tanto por lo que se refiere al material archivístico y bibliográfico –ya que se van abriendo cada día nuevos archivos– como por la multiplicación de los ámbitos que deben analizarse. No es posible presentar en tan pocas páginas la historia de la Iglesia en estos dos últimos siglos en sus varios aspectos institucionales y teológicos y en sus relaciones con un mundo en continua y rápida transformación. Ello obliga a hacer una síntesis. Por este motivo, muchos temas quedan sin tocar, muchas ideas sin desarrollar y muchos conceptos sin explicar.

Precisamente, porque es una «síntesis», no lo puede contener «todo». Por ello, me he visto obligado a poner limitaciones y hacer una cuidadosa selección temática. En esta delicada tarea, no he actuado de forma arbitraria, sino dando realce a las grandes líneas directrices de carácter histórico y teológico, tratando de elaborar las cuestiones más actuales de la historia de la Iglesia a la luz de las más recientes investigaciones históricas, citadas en la bibliografía que comento al final de cada capítulo.

Este es otro gran problema para el historiador, que se ve obligado a citar los títulos que considera más importantes; los que realmente aportan algo nuevo. Pero esto comporta el riesgo de la subjetividad, pues siempre queda fuera algún libro que debía haber sido incluido. En cualquier caso, he tratado de citar las obras más recientes y valiosas indicándolas con breves comentarios para ayudar al lector que desee profundizar sobre un tema.

He procurado hacer la selección de temas sin prejuicios ni prevenciones, afrontando con discreción y espíritu crítico los más espinosos, candentes e incómodos para la historia religiosa, y esto, precisamente, porque estoy convencido de que solamente la verdad histórica tiene el poder de conducir al hombre al pleno conocimiento y a la valoración exacta de los hechos humanos. La presentación de los grandes argumentos es consecuencia coherente de la opción de acercamiento a cada uno de ellos, procurando que sea una síntesis orgánica de los dos siglos de historia.

Tarea del historiador es formular tesis documentadas de forma científica, dejando aparte el sentimentalismo y la pasión. El historiador de la Iglesia tiene el peligro de caer en dos tentaciones: hacer una lectura política o apologética. Pero hacer historia no es polemizar o defender, sino principalmente entender, reconstruir el camino, a veces doloroso y herido, del Pueblo de Dios, destacando las grandezas y las miserias, los momentos dinámicos y los de estancamiento. Y ante cuestiones particularmente difíciles, conflictivas y polémicas, la misión de la histo-

ría no es tanto la de absolver o condenar –ni justificadora ni justiciera–, cuanto la de tratar de comprender una mentalidad determinada, analizando sus factores y componentes. No compete al historiador establecer o discutir lo que se debía haber hecho ni si se debía haber hecho mejor o se podía haber hecho peor, sino ilustrar y tratar de comprender lo que se ha hecho, cómo se ha hecho y por qué se ha hecho. Esta es la misión de la investigación histórica.

Ante hechos que hoy nos parecen incomprensibles, hay que decir que era prácticamente imposible a papas, obispos y católicos superar la mentalidad de la época en que les tocó vivir. Por ejemplo, en un período determinado se juzgó necesario el recurso a la fuerza física para defender la religión dominante, considerada fundamental para la unidad política y para la salvaguardia del bien común. Y esto lo hicieron los papas de Roma, los reyes de Inglaterra y los emperadores del Japón, por citar tres ejemplos pertenecientes a tres situaciones religiosas diversas. La historia no debe lamentar o tener nostalgia de lo que se podía haber hecho y no se hizo, cuanto reconstruir lo que se ha hecho, analizando las razones de las opciones realizadas.

En la valoración de los personajes históricos y, en nuestro caso, de los papas, es un error asumir como criterio de juicio y, cosa todavía más deplorable, de condena conocimientos adquiridos posteriormente –en el caso de Pío XII se está teniendo injustamente esta actitud en los últimos años–; además, al estudiar la historia de cada papa hay que distinguir su vida privada de su actuación pública, aunque para ello sea inevitable confrontar la vida de la Iglesia con la de su jefe supremo, teniendo en cuenta que la historia de la Iglesia no puede quedar reducida a la de los Romanos Pontífices, sino que ha de considerar otros muchos elementos de la base al vértice, de la periferia hacia el centro.

No hago la biografía de los papas y procuro no perderme en anécdotas más o menos edificantes sobre sus vidas privadas, ya que esto no responde a las exigencias de la historiografía moderna. De algún modo lo que digo de ellos se transforma en una historia de la Iglesia bajo el pontificado estudiado, porque es inevitable la referencia a cada papa por razones cronológicas.

* * *

Trato de forma sintética los grandes temas por un doble motivo.

En una época de cambios profundos es importante retornar a nuestras raíces para captar, además de los aspectos variables, las dinámicas de fondo que se entrelazan con ellos. Estas dinámicas resultan además aleccionadoras para hoy, pues conocerlas significa comprender mejor el

presente y, por consiguiente, arrojar luz sobre ulteriores desarrollos de la historia.

La otra vertiente de la motivación se refiere al creciente fenómeno de la ignorancia sobre la historia de la Iglesia, que afecta tanto a creyentes como a no creyentes; un desconocimiento que implica consecuencias relativas a la propia identidad cultural y social. En efecto, bajo el aspecto cultural, esta ignorancia hace incomprensible gran parte del patrimonio cultural que ha encontrado en el cristianismo su fuente privilegiada; y bajo el aspecto social, equivale a olvidar que el cristianismo es parte integrante de la historia, de la lenta formación y desarrollo de las sociedades que son parte individual de un mismo continente. La historia de la Iglesia pertenece a todos porque se inscribe en la historia de los hombres.

He querido, pues, que el libro fuera un manual compacto y armoniosamente construido; por ello:

- no presenta interrupciones bruscas ni divisiones radicales entre un capítulo y otro;

- el contenido está organizado de forma orgánica;

- ha sido escrito para ser leído;

- pensado y concebido para mantener un coloquio atento con el lector;

- su carácter divulgativo y, al mismo tiempo, didáctico ha sido intencionalmente querido y buscado;

- puede interesar no solamente a los estudiantes de historia, sino también a todos los que deseen conocer mejor el fascinante mundo de la historia de la Iglesia;

- tiene una finalidad declaradamente pedagógica, fácilmente asimilable;

- escrito con lenguaje sencillo, procura no decaer ni bajo el perfil del contenido ni del estilo;

- busca la verdad;

- no es una apología ni una condena.

Quizá por este motivo no satisfará a todos y suscitará críticas y discusiones.

Es el tributo que paga quien busca un diálogo entre dos mundos y dos culturas.

INTRODUCCIÓN GENERAL

1. *Iglesia y sociedad contemporánea*

Tras la catástrofe de la Revolución Francesa, que fue esencialmente anticatólica, aunque la descristianización era un fenómeno que existía ya desde hacía tiempo y avanzaba lenta, pero inexorablemente, el liberalismo del siglo XIX se caracterizó prevalentemente por su profundo espíritu anticatólico y no puede justificarse su actitud laicista reduciéndolo todo a un desagradable equívoco y a considerar que todas las culpas eran de la Iglesia, a excepción de alguna ligera tonalidad.

Desde la Revolución Francesa hasta la Primera Guerra Mundial se fueron reafirmando el individualismo y el subjetivismo religioso y en todos los países penetraron las ideas de democracia, constitucionalismo, parlamentarismo y nacionalismo. La Ilustración quedó gradualmente superada por el Romanticismo y, en algunos países, como Alemania, donde la secularización comenzó en 1803, la Iglesia entabló una lucha para emanciparse de la tutela estatal, que los estadistas de la Restauración consideraban algo impugnable.

A lo largo del siglo XIX fue disolviéndose el espíritu social cristiano por obra del liberalismo, del positivismo, del materialismo y, más tarde, del socialismo y del comunismo.

El paso del siglo XIX al XX fue uno de los períodos más controvertidos y, al mismo tiempo, fecundos de la historia de la Iglesia, ya que hubo un notable desarrollo de los institutos religiosos. Fue este uno de los fenómenos más positivos de esta época, pues frente a la creciente indiferencia hacia el cristianismo la Iglesia tuvo una admirable vitalidad y una gran difusión exterior gracias al empuje de las misiones, semejante a la del siglo XVI.

Cada papa, con su mentalidad y carácter, marca una época, como a ellos les marca, a su vez, el tiempo en que viven. Así, *Pío VI (1775-1799)* y *Pío VII (1800-1823)* estuvieron terriblemente condicionados por los estragos de la Revolución Francesa y la tiranía napoleónica, pues fueron, los dos, presos y rehenes del ambicioso corso.

El siglo XIX comenzó con Pío VII: un papa luchador, adversario de Napoleón, convertido después en campeón del ultramontanismo y de la intransigencia católica, Pero este mismo papa estimó al «hombre Napoleón», porque gracias a él la Iglesia había podido renacer de las cenizas del incendio jacobino. Pío VII fue también el papa que reconstituyó la Compañía de Jesús y el artífice de la política inspirada en dos ideas fundamentales: reconstruir el contacto con las masas, a pesar de la desconfianza de los principios, y consolidar la autoridad del Estado Pontificio frente a la acción disgregadora de las sectas y sociedades secretas.

Después de él vino *León XII (1823-1829)*, el papa de la victoria conservadora, acusado de personalismo, liberalismo y excesivo reformismo, y de haber mantenido en vigor las reformas napoleónicas y el personal administrativo que las había apoyado y de haber realizado excesivas concesiones en sus relaciones con los gobiernos.

Pío VIII (1829-1830) tuvo un breve pontificado en el que intentó acercarse prudentemente al liberalismo y a su tiempo, sin llegar a desviaciones dogmáticas.

Mucho más complejo resultó el pontificado de *Gregorio XVI (1831-1846)*, un monje camaldulense, elegido tras un cónclave de 50 días. Considerado como uno de los papas más reaccionarios del siglo XIX, para comprender su actitud frente a la modernidad hay que tener en cuenta, por una parte, que el papa se vio obligado a defender enérgicamente a la Iglesia de los ataques del liberalismo anticlerical y, por otra, considerando serenamente (pero valorando también severamente) la miopía y la obstinación de los integristas que le rodeaban. No hay que olvidar que, antes de ser papa, Gregorio XVI vivió, como ermitaño camaldulense, al margen de los problemas sociales y políticos del mundo moderno, precisamente cuando comenzaban el *Risorgimento* italiano y las grandes transformaciones constitucionales en los Estados europeos.

Su sucesor *Pío IX (1846-1878)* tuvo el pontificado más discutido del siglo, por sus reacciones frente al movimiento de unidad italiana y también por sus tomas de posición en el campo de las libertades políticas. Al principio de su pontificado, el joven papa encendió esperanzas e ilusiones en quienes esperaban una apertura en la política pontificia, pero a Pío IX le faltó coherencia para hacer frente a una situación muy compleja en la que tuvo que dar saltos adelante y atrás.

Tras la pérdida de los Estados Pontificios (1870), el papa quedó «prisionero en el Vaticano». Esta situación provocó un amplísimo movimiento de solidaridad hacia su persona. La situación personal del papa y de la Santa Sede quedaron resueltas en 1929 con los Pactos de Letrán. Pero, al perder su poder temporal, la reacción instintiva de la Iglesia fue cerrarse en sí misma lanzando anatemas contra todo lo que

supiera a moderno. El pontificado de Pío IX estuvo condicionado por el problema de los Estados Pontificios frente al anhelo general de unidad de Italia.

Sin embargo, si se valoran en su conjunto las relaciones entre la Iglesia y la modernidad, hay que tener en cuenta cuatro factores fundamentales:

— en primer lugar, la dura lucha del Estado liberal contra los religiosos y contra la Iglesia en general;

— en segundo lugar, que el anticlericalismo, en sus varias formas, radicales (como las de Gambetta en Francia, Carranza en México, Lerroux en España, etc.) y moderadas, constituye una componente importante de la mentalidad moderna; por ello, no debe sorprender que la Iglesia luchara denodadamente contra él;

— en tercer lugar, que la masonería —aunque no era una agregación de potenciales homicidas y de cultores de Satanás— tuvo mucho poder y ejerció un gran influjo político, cultural y económico y una decidida hostilidad contra la Iglesia;

— y, en cuarto lugar, la exclusión siempre mayor de los principios cristianos de la vida de los estados y de los pueblos.

Con *León XIII (1878-1903)*, la Iglesia comenzó a abrirse a la sociedad moderna. En el campo de la investigación teológica y bíblica se intensificaron los esfuerzos y se aportaron los datos de la exégesis y de la patrística. También los católicos comenzaron a estar presentes en la vida cultural pública.

Durante su pontificado se consolidó el colonialismo europeo sancionado en la conferencia de Berlín en 1884-1885 y se abrió una nueva etapa misionera en diversos países afro-asiáticos y latinoamericanos. Gran desarrollo adquirió la evangelización en América Latina tras el primer Concilio Plenario Latinoamericano de 1899. El despertar de grandes naciones nuevas en Asia (Japón, China, India) tuvo enormes consecuencias en otros campos y países, a los cuales contagiaban.

San Pío X (1903-1914), profundamente piadoso, fue en parte restaurador y en parte reformador, e incidió profundamente en las estructuras eclesiales tanto en el vértice de la Curia Romana como en la base: catecismo, liturgia, comunión, música sagrada, etc. Todo esto comenzó a intensificar la vida cristiana del pueblo. Tuvo que actuar con energía frente al modernismo porque estaban en juego los principios esenciales del cristianismo.

Aunque durante su pontificado no se puede hablar todavía de ecumenismo, sin embargo comenzó a despertarse en muchos el deseo de

la unidad de los cristianos y los primeros pasos de la parte católica se orientaron hacia los protestantes y ortodoxos.

En 1914 comenzó la Primera Guerra Mundial y un nuevo pontificado, que marcaron de hecho la entrada en un nuevo período histórico, ya que hasta Pío X se debe hablar de una continuación del XIX, con una serie de problemas y cuestiones iniciadas en las últimas décadas de dicho siglo. 1914 es como el punto de arranque del siglo XX y el comienzo de un nuevo período en la historia del mundo y de la Iglesia. Como a partir de ese año las relaciones diplomáticas, que el Vaticano no interrumpió ni solicitó, se multiplicaron y triunfaron fuera de Europa, se comprende que desde Benedicto XV hasta Pablo VI todos los pontífices provengan de experiencias diplomáticas: París, Madrid, Berlín, Munich, Ankara, Sofía, Varsovia, etc., pertenecen a la experiencia existencial de los papas del siglo XX desde 1914 hasta 1978.

Con *Benedicto XV (1914-1922)* comenzó una presencia de la Iglesia en la sociedad internacional caracterizada por su independencia ante la guerra europea, por los llamamientos en favor de la paz justa, la concordia y el derecho internacional entre las naciones. Surgió entonces un nuevo orden mundial, con la división política en bloques, paz armada, pactos secretos y división en áreas de influjo.

En Italia, las relaciones con la Iglesia se caracterizaron por la Cuestión Romana y solo lentamente fueron sentadas las bases para la participación de los católicos en la vida pública.

A nivel europeo la Iglesia tuvo que hacer frente a gobiernos de inspiración liberal que tendieron a quitarle el influjo en la escuela y en la cultura. Se crearon nuevos Estados en Europa con un nuevo mapa político tras la guerra y el tratado de Versalles, impuesto por los vencedores, y se agudizó el problema social.

En América del norte se buscó una identidad nacional en países formados en gran parte por emigrantes, a los cuales la Iglesia trató lentamente de dar una adecuada cura de almas.

Con la revolución rusa comenzó la era de los totalitarismos con dramáticas consecuencias para millones de personas, de pueblos y de la misma Iglesia, víctimas todos ellos de terribles persecuciones étnicas, ideológicas y religiosas.

Los grandes papas de este período tuvieron que hacer frente a la situación con mucho empeño gracias a sus largos pontificados. *Pío XI (1922-1939)* dio un gran impulso a la vida cristiana en el campo de la piedad, de la Acción Católica y de la apertura a la cultura, mientras que en

sus relaciones con los Estados trató de tutelar la presencia católica mediante numerosos concordatos.

Frente a las acusaciones injustificadas de algunos historiadores, según los cuales la Iglesia, por miedo al comunismo, habría favorecido la subida del nacionalsocialismo en Alemania, del fascismo en Italia y del franquismo en España, hay que decir que la Iglesia católica, por lo menos en Alemania, y las otras iglesias cristianas fueron la únicas fuerzas que en aquellos años oscuros continuaron la lucha contra el nazismo y precisamente por este motivo Hitler consideraba a los cristianos los enemigos más peligrosos del *Reich*. Y en España, la Iglesia fue la voz más crítica que tuvo la II República y después la única que censuró al nuevo régimen, si bien al principio de forma más bien tímida, pero a medida que fueron pasando los años, de un modo cada vez más abierto y valiente.

La Iglesia vivió en parte condicionada por los grandes acontecimientos socio-políticos que caracterizaron aquellas décadas: la depresión económica, el nazi-fascismo, la guerra mundial, la reconstrucción postbélica y la postmodernidad. Pío XI representó la actitud enérgica condenando el comunismo y el nazismo.

Pío XII (1939-1958) vivió la tragedia de la Segunda Guerra Mundial e intentó evitar mayores consecuencias gracias a su diplomacia y a su alto magisterio moral. Fue el gran diplomático superdotado que trató de mantener la neutralidad entre las dos partes contendientes exhortando a la paz.

Quizá las circunstancias tan difíciles que le tocaron vivir le indujeron a gobernar de forma autoritaria y solitaria durante veinte años, si bien contó con muchos y muy buenos colaboradores, que le fueron siempre fidelísimos.

En el interior de la Iglesia comenzaron a aparecer los primeros síntomas de renovación tanto en la acción pastoral, con mayor sensibilidad por los problemas del mundo obrero, cuanto en la búsqueda de nuevas formas religiosas que consintieran una mejor presencia de la Iglesia en el mundo.

La Iglesia fue abriendo nuevos caminos: catequesis, nuevas formas de vida religiosa, corrientes teológicas, etc., que prepararon el Vaticano II. Se consolidó el movimiento litúrgico con los intentos de acercar al pueblo en la celebración del culto. Los seglares fueron adquiriendo mayor conciencia de su presencia y de su responsabilidad en la Iglesia. Empezaron a darse los primeros pasos, todavía inciertos, de lo que sería el futuro ecumenismo y el diálogo interreligioso, con los hermanos separados y con los hebreos.

Comenzó una confrontación entre la cultura católica y otras disciplinas, como la filosofía, el derecho, la historiografía, la economía y los medios de comunicación y, si unas veces se constató una falta de reflexión en ellos, otras veces aparecieron rasgos sorprendentes.

Juan XXIII (1958-1963), elegido a los 77 años, con su bonhomía y carácter abierto se hizo simpático a todo el mundo, pues rompió muchos convencionalismos vaticanos. No quiso gobernar en solitario, como su predecesor, sino en colaboración con la Curia Romana y con los obispos y, aunque era muy tradicional en muchos sentidos, hizo que la Iglesia se abriera al mundo y cambiara su lenguaje: por ejemplo, al referirse a los cristianos separados, no habló como Pío XII de un «retorno a Roma», sino de un «acercamiento»; y a los hebreos les quitó el calificativo de «pérfidos», que figuraba en la liturgia del Viernes Santo.

Con todo, en el funcionamiento efectivo de las instituciones curiales no hubo apenas cambios de relieve y todo siguió como en el pontificado anterior, a excepción de la creación del Secretariado para la unidad de los cristianos.

Cuando fue elegido papa la Iglesia respondía con la seguridad a las vacilaciones de las alianzas políticas; con la esperanza al pesimismo existencialista y con la obediencia absoluta a una autoridad indiscutible a la anarquía. En Juan XXIII concurren unas cualidades tan ajustadas al momento histórico que se granjeó la estima de todo el mundo.

Pero una atenta mirada podía advertir ciertas grietas en la Iglesia. Los seglares habían perdido su entusiasmo, mientras que los índices reales de frecuencia de sacramentos denunciaban un hecho que comenzaba a ser alarmante: la deserción de los grandes grupos cristianos y la vida raquítica y desfasada de quienes todavía frecuentaban el templo. El «cansancio de los buenos» no se superaba con ejercicios, cursillos, etc.

A partir de 1958 comenzó un período de cambio, crisis y renovación, que llega hasta nuestros días, caracterizado por la desaparición de algunos valores referenciales tradicionales, a la vez que han surgido un nuevo impulso y un descubrimiento no tanto de valores, cuanto de un modo nuevo de percibir la religión. El mundo cristiano de los últimos cincuenta años es mucho más complejo.

El *Vaticano II (1962-1965)* fue la decisión más revolucionaria que tomó Juan XXIII y la respuesta de la Iglesia a esta compleja situación y, aunque el papa se movía con una libertad que pareció a muchos ingenua, en realidad era fruto de algo tan sencillo y tan profundo como creer en Dios.

Afirman algunos historiadores que el papa Juan convocó el concilio para hacer frente a las desviaciones de la *Nouvelle Théologie*, pero el Vaticano II siguió rumbos imprevistos.

Pero no faltan autores de prestigio, tan apasionados por la personalidad de Juan XXIII y por el concilio que él convocó, que no solamente han reprochado a Pablo VI el no haber canonizado inmediatamente al papa Juan, sino que tienden a dividir un poco drásticamente la historia de la Iglesia en dos fases, la pre y la postconciliar. La historia y la historiografía nos enseñan a este propósito que los cambios, incluso los más profundos, no nacen casi nunca de un día a otro, sino que son casi siempre el fruto de una larga evolución precedente. Y así ocurrió con el Vaticano II.

Pablo VI (1963-1978), de temperamento tímido y a veces dubitativo, pero profundamente inteligente y abierto a la cultura moderna, recogió la herencia y cargó con la tremenda responsabilidad de la renovación conciliar de la Iglesia tras mil dificultades. Por ello tuvo un pontificado tan controvertido dentro y fuera de la Iglesia, pero, a medida que pasan los años, se agiganta su figura y se va descubriendo la talla espiritual, intelectual, sacerdotal y humana de este gran pontífice, que ha sido uno de los reformadores más incisivos que ha conocido la historia de la Iglesia. Por ello, vivió momentos de amargura, que le llevaron a reconocer, en la Iglesia, el «humo de Satanás».

Pablo VI no cambió sustancialmente la orientación del gobierno de sus predecesores por lo que se refiere a la centralidad de la Curia Romana como instrumento privilegiado de la acción del papa y de la vida unitaria del catolicismo. Sin embargo, quiso enriquecer este gobierno con nuevos elementos surgidos del Vaticano II, como la colegialidad episcopal, pero permaneció firme siempre en su voluntad de conducir directamente la administración central de la Iglesia y de no dejarse conducir ni condicionar por ella.

Su constante voluntad de aplicar el concilio le acarreó la animadversión de muchos creyentes y aun de jerarcas eclesiásticos. Incluso su testamento espiritual –modelo del mejor estilo humano y cristiano del papa Montini– fue criticado por algunos cristianos como expresión de un «personalismo exagerado». Pero se impuso por su sensibilidad abierta a la cultura y por su talante dialogante.

Juan Pablo I (1978) apenas tuvo tiempo de asomarse al «gran teatro del mundo», pero suficiente para ganarse universal simpatía; su fugaz pontificado permitió que después de 33 días fuera elegido el protagonista indiscutido de las tres últimas décadas: *Juan Pablo II (1978-2005)*, que contribuyó a cambiar la historia de la humanidad con el arma de la ora-

ción: la caída de los regímenes comunistas en la Europa del Este fue el fruto más evidente de su «política».

Benedicto XVI (2005-...) se ha presentado como garante de la paz en un mundo que vive en un cambio continuo y frenético.

2. Los papas promotores de la paz

Una característica fundamental de la acción de la Iglesia en la época contemporánea ha sido la promoción de la paz, impulsada personalmente por los papas, desde Pío IX hasta Benedicto XVI. Dejo a los papas de la primera mitad del siglo XIX porque en su tiempo no se puede hablar de iniciativas de paz en el sentido moderno del término, ya que la modesta y limitada participación de la Santa Sede en el Congreso de Viena (1814) tuvo más bien como objetivo primario y fundamental la restauración material de Europa, si bien el representante pontificio, el cardenal Consalvi, fue el único que, además de defender los intereses materiales de los exiguos Estados de la Iglesia, defendió también los valores de orden moral y religioso, aunque con muy escasos resultados.

Las iniciativas de paz de los papas no fueron solamente en el sentido estricto de promover la paz, sino también la actitud de los pontífices ante el desarme, sobre todo cuando, ya en pleno siglo XX, el progreso técnico ha llevado a una industria cada vez más sofisticada en la producción de las armas. Es necesario, además, hacer otra observación relativa a tales iniciativas porque han sido tanto de carácter teórico o magisterial como práctico o diplomático. En efecto, todos los papas, a partir de Pío IX, desarrollaron en diversos momentos y circunstancias una doctrina en favor de la paz y contra el rearme y, además, trataron en determinados casos de intervenir por iniciativa propia para poner fin a conflictos armados o para limitar sus funestas consecuencias, o bien aceptaron la invitación que les hicieron diversos Estados para desarrollar obra de mediación o pacificación. Sobre este doble binario, teórico y práctico, se desarrolló la actividad de la Santa Sede en favor de la paz.

Hay que hacer justicia a los pontífices de los dos últimos siglos, ya que, mientras hoy todos los políticos hablan de paz, de mediación y de conciliación internacional, entonces era solo el papa quien pedía estas cosas y se le ignoraba o despreciaba diciendo que deliraba, o algo parecido, ya que los criterios de las potencias políticas no eran los de la Iglesia: que no tenía poder civil ni económico ni militar; que no tenía territorio ni colonias, pero pretendía introducir en el derecho internacional unos criterios morales que molestaban a los Imperios y Estados, fundados en equilibrios, poderes y hegemonías.

Recuérdese, por ejemplo, el magisterio de Pío IX que en una alocución de 1849 expresó la idea fundamental sobre sus obligaciones como pastor supremo de la Iglesia para procurar la paz de los hombres. Desde entonces, las intervenciones del magisterio supremo de la Iglesia fueron cada vez más frecuentes en favor de la paz y maduraron lentamente desarrollando de forma orgánica el papel fundamental del papado en defensa de la misma.

Recuérdense también las duras condenas:

- de León XIII contra la Triple Alianza y
- las intervenciones de Benedicto XV para acabar con la Primera Guerra Mundial;
- las de Pío XI frente a los totalitarismos de todo signo;
- las de Pío XII para impedir la Segunda Guerra Mundial y luego contener sus funestas consecuencias;
- las de Juan XXIII para evitar una tercera guerra con motivo de la crisis de Cuba; —el magisterio de Pablo VI y, sobre todo, su célebre discurso a las Naciones Unidas— y, por último, las iniciativas de Juan Pablo II, apóstol de la paz, contrario a las guerras del Golfo (1991), de los Balcanes (1999) y de Irak (2003) y promotor de iniciativas humanitarias durante los numerosos conflictos de los últimos decenios.
- Benedicto XVI ha hecho de la paz uno de los puntos característicos de su pontificado.

3. *Iglesia y cultura laica*

La unidad de los viejos pueblos de Europa estuvo cimentada en los valores espirituales y se plasmó en todas las expresiones culturales y artísticas. Por eso, cuando comenzaron a debilitarse o a desaparecer dichos valores se perdieron la convivencia, la amistad, la generosidad, el respeto, la fidelidad y toda una serie de principios morales que daban sentido profundo a la existencia humana. Un pueblo que quedara sin religión moriría espiritualmente. Sin embargo, es muy difícil, por no decir imposible, que un pueblo pierda su fe religiosa, y los acontecimientos del Este europeo desde el otoño de 1989 lo han demostrado. Después de casi medio siglo de intentar aplastar la fuerza espiritual de la religión y de rechazarla desde el Estado por considerarla el opio del pueblo, ese mismo pueblo se lanzó contra el tirano usando como armas de su liberación los símbolos más tradicionales de la fe: cruces, altares, procesiones y celebraciones en catedrales e iglesias. Cuando las convicciones religiosas y la conciencia de los ciudadanos son atacadas por el poder político, este, antes o después, sucumbe víctima de su propio error.

La Iglesia tiene la exigencia imprescindible de desarrollar un magisterio moral, de impartir una enseñanza que no solo se refiera a la dimensión escatológica de la salvación, sino también a los comportamientos del hombre. La Iglesia no puede limitarse a predicar la promesa de la salvación; tiene la obligación de indicar también el camino que se debe seguir para alcanzar la salvación. Por eso la Iglesia no se limita al magisterio teológico, sino que se convierte además en instrumento de animación ético-moral. La Iglesia es de fundación divina pero al mismo tiempo dirige su acción al hombre y dirigirse al hombre no significa solo predicarle verdades eternas e inmutables, sino también acogerle y orientarle durante su existencia terrena. La Iglesia defiende que la salvación no puede venir del hombre ni de las organizaciones políticas creadas por el hombre, sino solo de Dios.

Esta actitud, que la Iglesia ha mantenido a lo largo de los siglos, ha sido duramente criticada y atacada por la cultura laicista en general –y, desde el último siglo, por una cultura profundamente marcada en sus sectores más radicales por el anticlericalismo y la irreligiosidad–, que concibe la fe, y todo lo que ella produce en su proyección socio-política, como algo privado que no tiene derecho a ciudadanía pública. Para la conciencia laicista no se trata tanto de negar que la Iglesia no pueda desarrollar un papel político y cultural directo, cuanto de la manifestación exterior de esta acción. La cultura laica pretende que las relaciones ético-políticas aparezcan totalmente secularizadas y tacha a la Iglesia de inmovilista porque defiende el valor supremo de la vida frente a la cultura de la muerte, cada vez más presente en nuestra sociedad.

La cultura laicista de nuestro tiempo todavía no ha conseguido descifrar a la Iglesia. Dicha cultura, sobre todo la inspirada en el marxismo, ha desafiado a la Iglesia afirmando la posibilidad objetiva de una salvación que podría alcanzarse solamente con modalidades e instrumentos humanos. Desacreditada por completo, dicha ideología ha provocado un tremendo vacío político y filosófico imposible de colmar y no ha entendido que la tradición bimilenaria de la Iglesia está mucho más preparada para hacer frente a las grandes crisis morales de la humanidad.

La Iglesia sabe como nadie que el hombre oprimido por la constricción y amenazado por la aniquilación de su personalidad ha reaccionado con mayor conciencia de su propia subjetividad, mostrando que no es un objeto y ni siquiera un epifenómeno de las relaciones socio-económicas, sino un sujeto capaz de iniciativa creadora, y sobre todo de libertad. En particular, bajo el aspecto de la libertad religiosa, el desafío de la negación marxista ha puesto en evidencia la incoercible fuerza moral de la conciencia de los creyentes, capaz de superar incluso las pruebas más duras y prolongadas de la destrucción física; la capacidad de conservar

los vínculos de pertenencia comunitaria en las relaciones de los fieles entre ellos, de los fieles con la jerarquía, de la jerarquía y de las comunidades con la autoridad suprema del papa y la solidaridad de los creyentes de los países libres hacia los hermanos en la fe, víctimas de la opresión.

Ya en su primera encíclica, *Redemptor hominis* (4 marzo 1979), Juan Pablo II decía que la negación de la libertad religiosa es «una injusticia radical con respecto a lo que es particularmente profundo en el hombre, a lo que es auténticamente humano». Esta injusticia no nacía solo por el arbitrio de un poder totalitario; era infligida para favorecer a una postura preconcebida y negativa, como el ateísmo, el cual en cambio «como fenómeno humano se comprende solamente en relación con el fenómeno de la religión y de la fe». ¡Un negativo que quiere oprimir a un positivo! «Es difícil también desde este punto de vista 'puramente humano' aceptar una postura, según la cual solo el ateísmo tiene derecho de ciudadanía en la vida pública y social, mientras los creyentes, casi por principio, son apenas tolerados o tratados como ciudadanos de categoría inferior e incluso –como de hecho había ocurrido– eran privados totalmente de los derechos de ciudadanía» (*Redemptor hominis*, n^o. 17).

Después de la caída de los regímenes comunistas y de los cambios radicales de la URSS y de los países de la Europa oriental, estas palabras parecen ya una memoria histórica, mientras son de hace apenas pocos años.

Gorbachov, cuando estuvo en Roma, hablando en el Capitolio el 30 de noviembre de 1989, después de haber recordado que «el rechazo de la religión» había sido «un modo simplista» unido a «un momento» revolucionario, afirmó: «Pero ahora partimos no solo del hecho de que la fe es cuestión de la conciencia de cada uno, en la cual nadie debe interferir, sino también del hecho de que los valores morales, que la religión ha elaborado y llevado en sí, pueden servir, y ya sirven, a la causa de la renovación también en nuestro país» (*Il Regno-Documenti*, 1990, n. 1, p. 34). Se cerraba así, por boca del líder máximo del régimen inspirado en el ateísmo, una fase terrible que había caracterizado la vida del mundo durante setenta años.

4. Cristianismo y secularismo

A finales del siglo XIX la libertad religiosa aparecía como un dato pacífico y adquirido por las constituciones liberales que se habían difundido en Europa y en el mundo. Era la libertad de conciencia, que el Estado reconocía como uno de los derechos del individuo, al igual que la libertad de pensamiento, de palabra, de prensa, de reunión, de aso-

ciación: libertades llamadas fundamentales. Al Estado, que generalmente se declaraba laico y aconfesional, le bastaba garantizar a cada individuo la esfera de libertad de sus convicciones religiosas, sobre cuyo contenido el Estado mismo se declaraba incompetente. Era lo máximo que el Estado podía ofrecer y parecía un punto conseguido y definitivo. Pero el siglo XX demostró, con los regímenes totalitarios como el nazi y el comunista, cuán frágil era esta libertad y cómo podía ser limitada o suprimida de golpe.

El siglo XX fue el tiempo de un desafío total al contenido de esta libertad. La ideología marxista, calificando toda fe religiosa como un factor alienante para el hombre, como algo con lo que el hombre se priva a sí mismo de la plenitud de su humanidad, impuso simultáneamente un ateísmo de Estado y un pesado control jurisdiccional sobre todas las iglesias e instituciones religiosas y sobre sus actividades, en el intento declarado de hacer desaparecer la religión de la vida del hombre.

Este desafío podía haber sido *destructivo*, pero de hecho se reveló para la Iglesia y para los creyentes un desafío *creativo*, porque la Iglesia aceptó el desafío; vio en él uno de los signos providenciales de los tiempos y por medio de este signo, con una nueva profundidad y fuerza de convicción, rindió un testimonio a la verdad sobre Dios, sobre Cristo y sobre el hombre, contra todos los 'reduccionismos' de carácter epistemológico o sistemático, contra toda dialéctica materialista.

El mundo moderno ha recibido el principio de la distinción «entre lo que es de César y lo que es de Dios» de su cultura cristiana, si bien esta frontera en determinadas circunstancias históricas ha sido atravesada alguna vez con invasiones indebidas de campo de una parte a otra y viceversa. Después de dos milenios, es importante darse cuenta de que el mundo occidental ofrece un ejemplo muy significativo de la fecundidad cultural del cristianismo que, por su naturaleza, no puede ser relegado a la esfera privada. El cristianismo, en efecto, tiene vocación de profesión pública y de presencia activa en todos los ámbitos de la vida. Cae así la abstracción de la fe cristiana como un hecho meramente privado de la conciencia individual, que no solo es un prejuicio teórico sin efectiva confrontación en la realidad cotidiana, sino que es desmentido por una realidad histórica y actual, multiforme y riquísima, en cada país.

Cuando reina la libertad civil y se halla garantizada plenamente la libertad religiosa, la fe no puede más que ganar fuerza recogiendo el desafío que deriva de la no creencia, y el ateísmo no puede más que medir sus límites frente al desafío que la fe le plantea.

Ante la incredulidad y la secularización, que ponen desafíos a todos los creyentes, es esencial que, además de la libertad religiosa, que debe

ser garantizada por el Estado, existan un mejor conocimiento y una mejor colaboración entre las religiones. Este mutuo conocimiento será posible si es acompañado «de una atenta educación al respeto de la conciencia del otro». La colaboración no deberá mirar a favorecer un sincretismo religioso, que no tiene sentido para quien cree profundamente en la propia fe, sino a «promover una activa cooperación en las tareas que la humanidad debe afrontar junta, sobre la base de tantos valores que las grandes religiones tienen en común», según dijo Juan Pablo II en el *Mensaje para la jornada de la paz*, 1990.

5. Magisterio pontificio y totalitarismos

La Iglesia ha sido el baluarte más firme contra los totalitarismos y su adhesión a la verdad objetiva revelada es la forma estable de su fidelidad al Señor de la Historia. Hay todavía quien piensa que esta actitud es antidemocrática, como si la verdadera democracia tuviera que revelarse absteniéndose de imponer una verdad objetiva. Se llega así al relativismo como filosofía de la democracia.

El magisterio de la Iglesia ha sido siempre conciencia crítica de las realidades terrenas, por eso no es tolerado por los adversarios de la Iglesia, a quienes ha molestado siempre que esta se pronuncie sobre dichas realidades, dada la presunta autonomía absoluta del orden temporal. La Iglesia, en los momentos de crisis profunda que ha atravesado la humanidad, ha sabido despertar desde la fe valores humanos largo tiempo dormidos en la conciencia de unos católicos desorientados y atemorizados ante los embates del secularismo y de laicismo y ha contribuido poderosamente al verdadero progreso científico y cultural de la sociedad. La Iglesia, desde siempre, en contraposición a las tentaciones totalitarias, no se cansa de exaltar el valor primordial de la persona humana. Limitándonos a la reciente historia europea, esta fue la actitud de la Iglesia frente al neopaganismo nazi en Alemania, al fascismo en Italia, a la intolerancia de los republicanos que desencadenaron la persecución religiosa en México y España, y frente al comunismo ateo en la Unión Soviética y en sus países satélites.

Existe una identidad formal entre las invectivas dirigidas contra la Iglesia entonces como ahora y se difunde también un supuesto, ciertamente injustificado, pero que se intenta difundir en la conciencia de nuestros contemporáneos como lo difundieron hace más de cien años el liberalismo y el anticlericalismo: el carácter retrógrado y teocrático del magisterio de la Iglesia, cuando este se pronuncia sobre las realidades temporales.

La Iglesia interviene públicamente en la sociedad. Es, pues, lógico que la Iglesia, que coloca al centro de la formación cristiana la educación a la dignidad personal, complete la verdad original del humanismo cristiano, que en realidad es humanismo-humano; que eduque a la moralidad y a la legalidad, entendidas como vida y acción en el ámbito de la comunidad nacional, ya que la persona y el bien común no pueden existir separados.

En este sentido, las intervenciones magisteriales de la Iglesia –del papa y de los obispos– son actos de evangelización que afirman con valentía la dignidad del ser humano en un contexto cultural y político como el nuestro en el que es necesario crear una nueva cultura de la vida para dar sólido fundamento a la democracia y a la paz. Son propuestas puntuales que exaltan el sentido de la justicia y contribuyen positivamente a la extensión y a la consolidación de la democracia, porque una verdadera democracia solo puede fundarse sobre el reconocimiento coherente de los derechos de cada uno, comenzando por la dignidad de cada ser humano que, desde el momento de su concepción, es un sujeto de derecho y como tal debe ser reconocido, apreciado y defendido. Es un sujeto indefenso, débil, inerme, que no tiene voz, y precisamente por esto, en una verdadera democracia, debería recibir más atención y respeto. No existe democracia sin el reconocimiento de los derechos de los «últimos» y no hay paz si no se practica la justicia.

6. *La Iglesia y la reciente historia europea*

Desde 1914 la historia ha llevado a Europa a vivir una experiencia de acontecimientos trágicos y dramáticos, cargados a veces de mortificación y a veces de esperanza, que han marcado profundamente su camino y la han situado frente a nuevos desafíos.

No se trata solo de una hipótesis de unificación política, la cual ciertamente es deseable, si bien es difícil saber cuándo, cómo y en qué modo podrá realizarse. Se trata de perspectivas nuevas en las que se deberá ver si los pueblos de Europa, conscientes de los valores que han dado origen y desarrollo a sus civilizaciones y culturas diversas, sabrán individuar aquellos valores que sean al mismo tiempo comunes y capaces de una fecundidad nueva.

Pablo VI, en su mensaje del 25 de julio de 1975 a la Conferencia europea de Helsinki, evocaba estos valores con su autorizada síntesis: «El mensaje cristiano, anunciado a todos los pueblos de Europa, que lo han acogido y hecho propio; los valores sagrados de la fe en Dios y del carácter inviolable de la conciencia; los valores de la igualdad y de la fraternidad humanas, de la dignidad del pensamiento consagrada a la búsqueda

de la verdad, los valores de la justicia individual y social, y del derecho como criterio de comportamiento en las relaciones entre los ciudadanos, las instituciones, los Estados». «La fe cristiana, inspiradora del respeto y de la dignidad de la persona humana –decía Pablo VI–, ha contribuido profundamente a acrecentar este patrimonio ideal, que representa una herencia para todos».

En los cambios profundos de este último medio siglo, la libertad religiosa, revelándose como uno de los factores más significativos del proceso de emancipación de los pueblos oprimidos, se ha conquistado merecidamente el triple reconocimiento de constituir:

a) el aliento indispensable para el espíritu del hombre y para sus opciones vitales;

b) el espacio natural en el que hombres de diversa fe pueden confrontarse y dialogar en la búsqueda común de la verdad y del bien;

c) la dimensión social, que nace de una elección libre de agregación en virtud de la cual los creyentes persiguen ideales comunes y asumen comunitariamente responsabilidades idóneas para promover bienes de especial valor humano, tanto individuales como colectivos.

Entre estos bienes colectivos, dijo Juan Pablo II, hay algunos que, por su naturaleza, «no se pueden ni se deben vender ni comprar», según la lógica del mercado libre.

«Entre los principales hay que recordar:

— el derecho a la vida, del que forma parte integrante el derecho del hijo a crecer bajo el corazón de la madre, después de haber sido concebido;

— el derecho a vivir en una familia unida y en un ambiente moral, favorable al desarrollo de la propia personalidad;

— el derecho a madurar la propia inteligencia y la propia libertad a través de la búsqueda y el conocimiento de la verdad;

— el derecho a participar en el trabajo para valorar los bienes de la tierra y recabar del mismo el sustento propio y de los seres queridos;

— el derecho a fundar libremente una familia, a acoger y educar a los hijos, haciendo uso responsable de la propia sexualidad.

Fuente de síntesis de estos derechos es, en cierto sentido, la libertad religiosa, entendida como derecho a vivir en la verdad de la propia fe y en conformidad con la dignidad trascendente de la propia persona» (Juan Pablo II, encíclica *Centesimus annus*, n. 47).

7. Relaciones de la Santa Sede con los Estados

En las relaciones Iglesia-Estado chocaron dos tendencias: la primera fue la que tendía a reconocer la religión como una componente de la

identidad nacional (luteranismo para Prusia, ortodoxia para Rusia, catolicismo para Polonia y España). La segunda fue en favor de la neutralidad o de la tolerancia de las opiniones religiosas, que se encontró en la fórmula (pero no en la práctica) de «libre Iglesia en libre Estado».

La complejidad de la Santa Sede para entender sus relaciones con los Estados modernos en la época contemporánea deriva del hecho de que no es un Estado (no puede identificarse con la Ciudad del Vaticano) y, sin embargo, goza de una subjetividad jurídica internacional que ejerce un derecho de legación y una actividad diplomática semejante a la de los Estados, aunque con una serie de modalidades que están indicadas en el Código de Derecho Canónico. Se trata de una actividad diplomática que se sirve de los mismos instrumentos que usan los Estados, pero con finalidades específicas no siempre y necesariamente identificables con las que persiguen estos últimos.

Los diplomáticos de la Santa Sede son representantes del papa que desarrollan su acción fundamental y simultáneamente en dos direcciones: ante todo delante de las Iglesias y de los obispos de cada país; en segundo lugar, ante los Gobiernos. Con estos últimos tratan de la vida de la Iglesia local y de los grandes valores morales, como la paz, la justicia, la libertad (en particular, la libertad de religión y de conciencia), los derechos humanos, la solidaridad.

Esta doble dirección de la acción diplomática de la Santa Sede está en perfecta sintonía con la obra que realiza el papa durante sus viajes apostólicos en los diversos países. Ante todo, él encuentra a la Iglesia local (obispos y fieles) y habla con ella, la sostiene, anima y estimula para que profundice su fe en Cristo y la traduzca en comportamientos coherentes. Con los Gobiernos, el papa dialoga y discute de la vida, de los intereses, de las aspiraciones, de los derechos y de la misión de la Iglesia local; de la búsqueda y de la defensa de la paz, de la tutela de los derechos de las personas y de los pueblos y de la promoción de la justicia.

Hasta el Concilio Vaticano II las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado estuvieron regulados por la disciplina y, al mismo tiempo, el esquema mental del derecho público eclesiástico. Después, muchas cosas han cambiado tanto en el planteamiento teológico de las relaciones Iglesia-mundo, como, lógicamente, en el planteamiento de las relaciones entre la Iglesia y la comunidad política. A los sujetos tradicionales hay que añadir hoy, al estudiar estas relaciones, el área del derecho internacional y del diálogo interreligioso, la relevancia central del principio de la libertad religiosa y la necesidad de coordinar la reflexión más exquisitamente política con la sociológica. Por ello, las tres grandes áreas de estudio actualmente son la relaciones de la Iglesia con la realidad política nacional, con la realidad internacional y con otras comunidades religiosas; y cada

una de ellas debe ser estudiada bajo el aspecto jurídico, socio-político y eclesial (no solo católico).

El instrumento para regular las relaciones entre la Iglesia y el Estado han sido y siguen siendo las diversas modalidades concordatarias (Concordatos, intercambio de Notas, Acuerdos, Convenciones, *modus vivendi* y Protocolos). Hasta hace pocos años muchos preconizaban el final de la época concordataria porque se consideraba que esta institución ya no respondía a los principios del Vaticano II y al espíritu de los nuevos tiempos. En efecto, habiendo desaparecido los llamados tradicionalmente «países católicos» y la tradicional categoría de «religión de Estado», tampoco los Concordatos habrían tenido razón de existir en un mundo, caracterizado por otra parte de la plena realización de la democracia, con la consiguiente libertad religiosa y la separación de los ámbitos religioso y civil.

Si nos atenemos a los datos de la historia estas afirmaciones han sido desmentidas, después del concilio, por los 35 concordatos de Pablo VI y los 82 de Juan Pablo II, muchos de los cuales han sido estipulados con Estados renacidos a la libertad tras la caída del régimen soviético. Esto demuestra que la forma concordataria conserva todavía un valor indiscutible para las relaciones Iglesia-Estado, siendo un instrumento de sana y activa colaboración recíproca, como habían pedido la declaración *Dignitatis humanae* y la constitución *Gaudium et Spes*, que son los documentos conciliares que marcan el punto de mayor reflexión eclesial sobre el tema. También el Código de Derecho Canónico de 1983 desarrolla esta reflexión, ampliando la tarea de la diplomacia pontificia hacia una verdadera dimensión evangelizadora y de promoción de la paz y de la justicia en el mundo, una tarea que ha estado siempre presente en la historia, pero que es todavía más evidente en los últimos papas. En efecto, la Sede Apostólica ha desarrollado un gran esfuerzo para establecer normas cada vez más actuales de cooperación entre la Iglesia y el Estado, en los grandes campos de la vida y de la actividad humana, como son la promoción de la persona humana y de la familia, la defensa de la libertad de la Iglesia, la educación de la juventud, la asistencia religiosa a varias categorías de personas como son los enfermos, encarcelados y soldados, y las obras de asistencia y de caridad.

Capítulo I

LA IGLESIA Y LA REVOLUCIÓN FRANCESA

1. Ideas fundamentales:

— *La Ilustración pretendió ser una ruptura con todo lo anterior: lo anterior eran tinieblas, la Ilustración era la luz.*

— *La Ilustración fue el intento de sustituir «el orden cristiano» por «el orden secular». A eso se llamó progreso.*

— *La Revolución Francesa fue hija legítima de la Ilustración y representó la subida del llamado «tercer estado» a la vida política y la construcción de una Francia burguesa.*

— *Pero esta burguesía no se contentó con ocupar el Estado, sino que quiso también cambiar las bases sociales del país.*

— *¿Por qué fueron ajusticiadas monjas de clausura? ¿Por qué fueron destruidos monumentos de la Francia cristiana? ¿Por qué fue sustituido el culto religioso católico por el culto de la diosa razón?*

— *Porque el verdadero enemigo no era la nobleza, sino la Iglesia.*

— *Por ello había que destruir las bases religiosas del antiguo orden, sustituyéndolo con las bases racionales sobre las cuales fundar un nuevo Estado.*

— *La Revolución Francesa fue un acontecimiento inesperado para todos y, sobre todo, para la Iglesia.*

— *El carácter antirreligioso de aquella Revolución está fuera de toda duda. Destronó a Cristo para proclamar los derechos del hombre y redujo toda la vida religiosa a estructura del Estado, identificado con la sociedad.*

— *Del culto a Dios se pasó al culto a la nación y al Estado, que todavía perdura en algunas ideologías actuales.*

— *El primer asalto revolucionario se ganó, sin derramar una sola gota de sangre, gracias, principalmente, al clero, que no aprobó las violencias sucesivas.*

— Se acumularon varias revoluciones, unas sobre otras, hasta terminar en la dictadura militar de Napoleón.

— Muchos sacerdotes, llamados «refractarios», se opusieron a la Revolución, pero muchos otros se rindieron a ella, fueron los «juramentados».

— La Revolución Francesa preparó el terreno al indiferentismo y al anticlericalismo, mediante su obra de descristianización de la sociedad.

— Los mártires escribieron las páginas más gloriosas de la persecución revolucionaria.

— Pío VII y Napoleón trataron de acabar con el cisma de la Iglesia de Francia mediante el concordato de 1801, que reguló las relaciones entre la Iglesia católica de Francia y los gobiernos sucesivos durante más de un siglo.

— Pío VII no solamente fue un santo pontífice, sino hombre de gran clarividencia y prudencia política que demostró al saber conducir a la Iglesia de una época histórica a otra, en momentos muy difíciles.

— La Revolución Francesa había sintetizado en tres conceptos sus grandes conquistas: libertad, igualdad y fraternidad.

— Pero sabemos que la libertad se consiguió con la secularización y el triunfo del individualismo porque el hombre, sometido hasta entonces al derecho divino, tanto eclesiástico como civil, reivindicó su propia libertad, rechazando cualquier autoridad que no estuviera fundada en su decisión libre.

— Al mismo tiempo afirmó la igualdad de todos e introdujo la exigencia de un régimen democrático en sus relaciones políticas y sociales.

— Y bajo el ideal de fraternidad había un fondo de espíritu cristiano, que hubiera podido dar sentido y equilibrio a la libertad y a la igualdad: todos libres, pero como hijos de Dios; todos iguales, pero como hermanos en la gran familia humana.

— Sin embargo, la fraternidad fue inmediatamente violada con las persecuciones y las guerras revolucionarias y, de esta forma, se llegó a la supresión de la libertad y al fracaso social de los principios de la Revolución Francesa.

— Los dos últimos siglos han visto el intento de realizar este proyecto y, al mismo tiempo, la organización de una resistencia frente a él.

— La Revolución Francesa fue el primer intento serio de destruir la Europa cristiana y de sustituirla con la Europa atea, expresión de la modernidad.

— Los gérmenes de otras muchas monstruosidades que ha sufrido el mundo en épocas posteriores aparecieron en aquella Revolución.

— En este sentido ha sido determinante para la vida de Europa hasta nuestros días, pues no ha habido ningún Estado totalitario que no fuera, de algún modo, una reproducción de la Revolución Francesa.

2. Introducción

El 14 de julio de 1789, día de la toma de la cárcel semivacia de la Bastilla, es la fecha simbólica de la Revolución Francesa, caracterizada fundamentalmente por la violencia y la muerte: las ejecuciones masivas de 1792; el Terror; la reacción termidoriana de 1795; el genocidio de los campesinos católicos de la Vendée, donde la represión republicana no respetó ni a mujeres ni a niños; la persecución religiosa, iniciada apenas un año después de la toma de la Bastilla, fueron los hechos más negativos de la misma y solo uno de los múltiples aspectos, y no precisamente el más glorioso, de aquella Revolución que conmocionó a Europa entera.

Quizá lo que hoy más importa, aparte de desvelar los puntos oscuros de tales acontecimientos, son las consecuencias actuales de semejante convulsión, es decir, en qué ha venido a parar lo que empezó siendo una simple reforma del sistema representativo de los estamentos del Antiguo Régimen, y terminó cambiando radicalmente el curso de la historia.

Durante casi dos siglos se ha hecho de la Revolución Francesa un mito. Se han exagerado los logros de la misma ocultando los hechos más vergonzosos y execrables, sobre todo las violaciones de los derechos más fundamentales de la persona, hechas precisamente en nombre de la «libertad, igualdad y fraternidad».

Sobre el tema se ha escrito mucho y, en general, con tonos de exaltación porque se trata —como se ha dicho hasta la saciedad— del acontecimiento que significó, con la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (26 agosto 1789), el final del absolutismo y del despotismo tiránico, del oscurantismo y de la superstición, y que abrió la era de la democracia, de la libertad y del progreso. Y, como a los «inmortales principios del 1789» siguió la época del «Terror», que acabó el 9 termidor (27 julio) de 1794 con la caída de Robespierre (1758-1794), guillotinado al día siguiente, no hubo más remedio que hablar del «Terror»; pero se hizo, generalmente, tratando de atenuar la sombra que este arrojaba sobre la «espléndida aurora» del 1789, afirmando que había sido una necesidad impuesta por el hecho de que los enemigos de la Revolución tramaban contra ella y era necesario ponerlos en condiciones de no hacerle daño.

En cambio, se habló muy poco del espíritu antirreligioso y anticristiano de la Revolución Francesa, que fue de dimensiones notables. Por este motivo, también el tema de la represión —o, mejor dicho, del exterminio— de la Vendée en 1794 fue solo insinuado y generalmente calificado como una respuesta de la República francesa a un movimiento contrarrevolucionario y regalista. Aquel trágico acontecimiento marcó el punto más alto y terrible del enfrentamiento entre el cristianismo y el carácter antirreligioso y anticristiano de la Revolución, y durante dos siglos ha te-

nido generalmente muy mala prensa. También en este caso ha ocurrido lo de siempre: que la historia la escriben los vencedores y, por ello, estos tienen siempre la razón y los vencidos están siempre equivocados.

Sobre la Revolución Francesa ha habido tradicionalmente tres tesis. La primera es la que la describe como pura locura y diabólica impiedad. La segunda es la tesis justificacionista, que ve en el «Terror» y en sus masacres una opción necesaria de la exigencia de defender las conquistas republicanas de la contrarrevolución en sus varias expresiones. La tercera es la sugestiva interpretación de quienes han indagado sobre la Iglesia constitucional y concluyen afirmando que sus orientaciones colegiales anticiparon de alguna forma las orientaciones del Vaticano II.

Otros autores, justamente, rechazan esta conclusión, no para negar a los sacerdotes juramentados el principio de colegialidad, sino para afirmar que habiendo nacido este en un contexto eclesiológico antirromano no solo no apresuró, sino que retrasó el progreso de la Iglesia. Este efecto retardante es una constante en la historia; el mismo fenómeno se verificó con Lutero (1483-1546), con el jansenismo y con el modernismo, que sugirieron reformas válidas, pero en un contexto antipapal, que provocó una crisis de rechazo.

La Revolución Francesa fue definida por Hegel (1770-1831) como «espléndida aurora» de un mundo nuevo y los católicos vieron en ella el comienzo de la contraposición entre el mundo moderno y el cristianismo. La interpretación prevalente es la de que la Revolución Francesa fue el «mito fundamental» tanto de la democracia liberal cuanto del socialismo y del leninismo. Fue vista como la epopeya del pueblo que se liberaba de la esclavitud.

Sin embargo François Furet (1927-1997) dio una interpretación innovadora de la Revolución Francesa fuera de los lugares comunes, según criterios que tienden a integrar; criticando y superando a los que, desde hace más de un siglo y, con mayor vigor, desde principios del siglo XX, han considerado la Revolución Francesa sobre todo como una marcha victoriosa hacia el poder de una burguesía que barrió con la violencia las incrustaciones, cada vez más débiles, pero todavía tenaces, de una aristocracia que tenía antiguas tradiciones. Para Furet, en cambio, la Revolución ahonda sus raíces en un terreno más religioso y cultural que económico, social y político y, precisamente, en un largo proceso que arranca de la crisis religiosa y cultural de la mitad del Trescientos y que afectó primero a Europa y después al mundo conquistado por ella. Esta crisis se unió a finales del Seiscientos y de la primera mitad del Setecientos con el pensamiento científico y su recaída tecnológica en la particular interpretación que tendió a erosionar la posición metafísica y la influencia del cristianismo para sustituirse a ellos.

Con motivo del segundo centenario de la Revolución Francesa se celebraron en todo el mundo cerca de 600 congresos y vieron la luz más de dos mil publicaciones. El Gobierno francés consideró el acontecimiento más por lo que une que por lo que divide. Por ello, en las celebraciones oficiales se destacó la proclamación de los derechos del hombre y se puso en segundo plano el Terror. Esto no impidió que continuara el proceso de revisión, en el sentido de exigencia perenne del historiador, que debe continuamente verificar y revisar los resultados de la historiografía.

Sintéticamente podemos decir que la Revolución Francesa comenzó con la reacción violenta contra los privilegios, continuó con las revueltas sangrientas contra la Iglesia y la Monarquía y terminó trágicamente con la revuelta contra la misma Revolución. Una de las tesis más debatidas antes de 1989 era la de considerar la Revolución como un solo acontecimiento, que debía ser estudiado *in toto*, en bloque. Algunos historiadores ya hicieron notar que el Terror no entraba en la lógica de la Revolución, sino que fue una degeneración de la misma, que llevó al triunfo de la tiranía y de la *Commune de Paris*.

Pocos acontecimientos históricos han sido objeto de una revisión tan radical como la Revolución Francesa. En tiempos recientes, la imagen endulzada y ampliamente divulgada como un acontecimiento de progreso entró en crisis, pues comenzaron las revisiones a fondo, empezando por la de la Vendée, definida como el «genocidio franco-francés»; una historia trágica, que había sido olvidada. Varios autores, entre ellos Furet, realizaron una inteligente tarea de demolición del acontecimiento-símbolo de los tiempos modernos.

La conclusión de la parábola revolucionaria fue el concordato napoleónico de 1801, que, a pesar de sus fuertes oposiciones, condujo a la Iglesia en Francia a posiciones ultramontanas, y comenzó un progresivo itinerario orientado a nutrir la teología con las doctrinas del primado y del cuerpo místico, a considerar nuevas formas de vida religiosa, a dar mayor espacio al compromiso apostólico de los seglares, a favorecer la institución de los institutos seculares y el gran impulso misionero del siglo XIX, del cual se nutre todavía la Iglesia moderna.

3. Una Revolución inspirada por la Ilustración

Para entender correctamente la Revolución Francesa y su impacto negativo en la vida de la Iglesia es necesario conocer previamente la *Ilustración*, ya que aquella fue hija legítima de esta.

En la historia de la cultura se conoce con el nombre de *Ilustración* o *enciclopedismo* al conjunto de movimientos y actitudes ideológicos y

vitales que se difundieron por Europa en el siglo XVIII, especialmente en su segunda mitad, y que, por eso, se llamó a sí mismo «el siglo de las luces». En Francia se llamó el siglo de las *lumières*; en Alemania, *Aufklärung*; en Inglaterra, *rationalismus* y en Italia, *illuminismo*.

La *Ilustración*, en su apogeo, duró aproximadamente un siglo y, en el fondo, no fue otra cosa que una continuación del humanismo, porque tuvo la misma raíz psicológica: imagen realista del universo, intuita por vez primera y expuesta con medios todavía muy inadecuados por los humanistas del siglo XV, y elaborada por los racionalistas del siglo XVIII en forma de verdadera concepción filosófica, gracias al gran progreso realizado entre tanto por las ciencias de la naturaleza. A los ojos de los humanistas la religión ya había aparecido como el reino de lo irreal y del mito. La *Ilustración* no se limitó a separar el conocimiento racional del religioso, sino que rechazó este último como incompatible con la razón.

En sus consecuencias la *Ilustración* perdura hasta nosotros y algunos autores la encuadran entre dos revoluciones: la inglesa (1689), en la que subió al trono Guillermo de Orange (1650-1702), y la francesa (1789), que ejecutó, primero de forma radical y luego de manera feroz, una interpretación completamente nueva del hombre, de la sociedad, del derecho, de la moral y de la religión, es decir, todo lo que se había gestado durante la *Ilustración*.

La Revolución Francesa, con todas sus enormes convulsiones, fue, pues, hija legítima de la gran Revolución ideológica que llamamos *Ilustración*. El siglo XIX y el XX vivirán bajo la influencia de la *Ilustración* sin que aún se haya hecho un debido discernimiento de lo que en ella hubo de correcto y humano y de lo que es inaceptable por equivocado, utópico e inhumano.

Si nos preguntamos cómo y por qué empezó todo, tendríamos que remontarnos a la filosofía de Descartes (1596-1650), su duda metódica y universal y su absolutización de la Razón. Tendríamos que hablar también del subjetivismo luterano y del postulado del libre examen, porque esas son las primeras fuentes. Pero para no retrotraernos demasiado basta hacer una breve referencia al pensamiento inglés del siglo XVII, por naturaleza antimetafísico, empirista y utilitarista. Sus exponentes más significativos fueron Francis Bacon (1561-1626), filósofo, fundador del empirismo; Thomas Hobbes (1588-1679), discípulo de Bacon, filósofo materialista que propugnó el despotismo como la mejor forma de gobierno y autor de *Leviathan*, tratado político en el cual propugna que «el hombre es el lobo del hombre»; John Locke (1632-1704), máximo representante del empirismo, defensor del empirismo y la tolerancia, e Isaac Newton (1642-1727), físico, matemático y astrónomo, una de las grandes figuras de la ciencia mundial.

Un célebre francés, François Marie Arouet, más conocido por el sobrenombre de Voltaire (1694-1778), durante una estancia en Inglaterra (1726) entró en relación con los librepensadores y escribió unas *Cartas sobre los ingleses* (1728), cuyo impacto en Francia fue enorme y puso de moda la filosofía inglesa.

Además, al declinar el prestigio del Rey Sol –Luis XIV (1638-1715)– y la preponderancia de Francia y de los franceses en Europa, subieron al cenit la filosofía y la literatura inglesa. De allí venía un modo nuevo y agradable de entender la religión, la moral, la política y la sociedad.

Los orígenes de la Ilustración fueron ingleses, aunque la conformación definitiva y la difusión fueron obra del espíritu francés. El barón de Montesquieu (1689-1755) y Bernard de Fontenelle (1657-1757) fueron los precursores, seguidos más tarde por Voltaire, los enciclopedistas –como Diderot (1713-1784) y D'Alembert (1717-1783)–, los sensistas, los materialistas, los estudiosos de la Naturaleza, los literatos y, sobre todo, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), fueron algunos de los principales escritores franceses que difundieron la ideología de la Ilustración en libros y ensayos superficiales y de fácil lectura, en cartas y periódicos que ya entonces pretendían educar la conciencia de la burguesía.

Esta ideología estuvo basada fundamentalmente en el espíritu crítico racional, que se convirtió en una moda. Era necesario hacer crítica de todo, revisarlo todo a la luz de la Razón, instancia suprema e inapelable. Una Razón no metafísica, sino empírica, sencilla. La crítica a todo lo anterior se hizo con ironía. Se fingieron viajeros que marchaban a países remotos y encontraban en ellos hombres naturales, lógicos y por eso felices. Se crearon personajes imaginarios que venían de lejanas tierras y que al llegar a Europa no podían comprender la religión, la moral, las leyes, las costumbres de los europeos. Les parecían ridículos. Ellos vivían de una manera más sencilla, más natural y más feliz.

La crítica no se detuvo ante nada: los libros sagrados de la Biblia, la moral cristiana, la política, la sociedad, esas cuatro dimensiones esenciales de la vida humana fueron atacadas audazmente.

Una cosa iba quedando clara: todo lo de antes había sido un enorme engaño, tinieblas, supersticiones y fanatismos que, al fin, eran desmascarados por las luces de la Razón. La Razón es infalible, la Razón ni se engaña ni nos engaña jamás.

También surgió una convicción universal: estamos hechos para la felicidad y para la felicidad en esta vida y en esta tierra. Se escribieron ensayos y libros sobre la felicidad, en todos los idiomas; recetas para alcanzar la felicidad; sobre el arte de ser felices; reflexiones sobre la felicidad pública. La felicidad era un derecho de todos, el supremo entre todos los derechos.

Por felicidad se entendía el disfrute inmediato y sensible de todos los placeres de este mundo. El otro mundo no interesaba.

Se exaltó la Naturaleza como la madre fecunda del bien, de la sabiduría, de la felicidad. Si era obra de Dios, ¿cómo podía haber en ella maldad o ni siquiera desorden? Todo lo natural es bueno –confundían natural con corporal–. Los instintos naturales nos guían hacia el bien y la felicidad. Seguir los impulsos de la Naturaleza y la emotividad del corazón es la ley natural.

En la época de la Ilustración predominó el deísmo y también la «religión racional», la «religión natural». Esta «religión» afirmaba la existencia de Dios como Supremo Arquitecto del mundo.

Al mismo tiempo, les parecía también evidente a los ilustrados que debía haber una justicia última que premiase a los buenos y castigase a los malos. Eso era todo lo que la Razón podía alcanzar y eso les bastaba. Por ello rechazaron toda religión positiva y concretamente el cristianismo. Jesús de Nazaret fue un hombre admirable, pero no fue más que eso. Por tanto, los dogmas cristianos, los misterios, los preceptos morales, los sacramentos, los ritos no eran sino superstición e impostura, engaño y error propios de tiempos tenebrosos y pasados. Las «luces» de la Razón disipaban ya las tinieblas. Los hombres, al fin, habían llegado a la mayoría de edad y se guiaban solo por su Razón.

De todas estas ideas se derivó una gravísima consecuencia: los hombres hemos vivido, durante siglos, en un tremendo engaño; hemos sacrificado la Razón a la Fe; hechos para la felicidad, hemos sido profundamente desgraciados, ya que hemos vivido entre guerras, dolores, injusticias, y desórdenes de todas clases; hemos violentado la Naturaleza para dominar unos instintos de los que se decía que eran malos; hemos nacido para la libertad y la sociedad nos ha encadenado.

4. La Iglesia, responsable, según los ilustrados, de los males de la humanidad

Se levantó incontenible una pregunta: ¿quién ha sido el culpable de que la humanidad haya sido tan desgraciada teniendo el derecho y la fácil posibilidad de ser feliz?

Se buscó el reo. Y se le encontró en la religión cristiana y en su Iglesia. El cristianismo era para los ilustrados una pedagogía que transformaba al hombre de natural en cristiano, es decir, en antinatural, engañado e hipócrita. El reo era ese cristianismo que decía que el hombre está inclinado al mal por un misterioso pecado de origen; que enseñaba al hombre a contrariar sus instintos naturales mediante la abnegación y

la penitencia; que nos hacía creer que esta tierra era un valle de lágrimas; que proponía a la Razón misterios incomprensibles hacia el más allá; y un crucificado como modelo, que inculcaba como virtudes la pobreza, la castidad, la obediencia, la humildad y, además, amenazaba con el infierno a los pobres hombres que en la tierra no son como manda la moral cristiana.

Todo esto había que combatirlo porque era demasiado para aquellos espíritus formados en la escuela de la fría Razón, desprovistos de todo sentido de lo trascendente, de lo religioso, de lo místico, e incapaces de estudiar a fondo los principios metafísicos, los hechos históricos y las verdades teológicas y antropológicas en las que se fundamenta el cristianismo.

Había que acabar con el cristianismo y sus ministros; había que instaurar una civilización nueva, racional y natural.

Se planteó así el dilema de si Europa seguiría siendo cristiana o no; quedó extendido por doquiera un resentimiento amenazador contra el Dios cristiano y sus ministros, que no habían sabido o no habían querido hacernos felices. Este planteamiento explica todas las persecuciones contra la Iglesia llevadas a cabo en Europa desde la Revolución Francesa hasta las persecuciones marxistas.

El siglo xvii había buscado la concordia entre Razón y Fe. El xviii no quiso ninguna concordia, quiso suprimir la fe. Los ilustrados cayeron en la vieja tentación del Génesis: «Seréis como dioses».

Con el resentimiento contra la Iglesia creció el resentimiento contra el Estado. El régimen político monárquico era efectivamente muy abusivo y muy opresivo. La sociedad estaba dividida en tres estamentos: el alto clero, la aristocracia y el pueblo llano. Por encima de todos, el rey absoluto dotado de todos los poderes. Alto clero y aristocracia eran ociosos, estaban exentos de cargas fiscales y disfrutaban de innumerables privilegios. El terrible peso laboral, fiscal y militar gravitaba todo sobre el Tercer Estado y sobre los campesinos, que frecuentemente vivían en la miseria.

Detrás de esas proposiciones estaba siempre uno de los mitos más queridos de la época: el mito del buen salvaje. En lejanos países, aún no deformados ni torturados por la civilización, en medio de la hermosa naturaleza, vivían hombres en estado natural: libres, iguales, hermanos, buenos, felices, sin más gobierno ni leyes que sus propios instintos naturales guiados por la razón espontánea. No sabían de la opresión del hombre por el hombre, ni de leyes, ni de religiones positivas, ni de conocimientos científicos.

La teoría no podía ser más revolucionaria y explica mucho de lo que sucedió en Francia a partir de 1789, y Rousseau desencadenó una de las

más crueles revoluciones de la Historia, la Revolución Francesa, que se dirigió principalmente contra el cristianismo y contra el régimen político absoluto, con la ilusión de dar paso a una sociedad natural en la que todos fueran libres, iguales y hermanos. Lo que de hecho sucedió fue bien distinto: opresión, terror, guillotina, persecución religiosa, sectarismo, dictadura, etc.

5. Aspectos positivos y negativos de la Ilustración

Lo expuesto no es más que un resumen muy incompleto de lo que fue el movimiento de «Las luces» o Ilustración. La famosa *Enciclopedia o diccionario razonado de las ciencias, artes y oficios*, dirigida por Diderot y D'Alambert y publicada entre 1751 y 1777, fue la *Summa* de todo el espíritu de la época y se divulgó entre el clero, la aristocracia y la burguesía de toda Europa, porque los tres Estados querían ilustrarse y aparecer ilustrados.

A dos siglos largos de distancia estamos más capacitados para valorar lo que significó la Ilustración para la cultura europea, sin que pretendamos agotar el tema. Que este movimiento tan complejo tuvo valores positivos es indiscutible. Ayudó a liberar la fe y la doctrina cristiana de innumerables adherencias barrocas y supersticiosas que las ensombrecían. El padre Feijoo (1676-1764) hizo en España una serena e ilustrada crítica de mitos y costumbres religiosas que deformaban el Evangelio. No todos los «críticos» supieron discernir entre lo esencial y lo accidental, y a veces se destruyó lo que hubiera debido conservarse.

Sirvió también de revulsivo para que la formación universitaria y clerical se adaptase a los signos de los tiempos, fuese más científica y espiritual y saliese del aristotelismo anquilosado y repetitivo y de una teología empobrecida y rutinaria. En la Revolución Francesa, muchos clérigos apostataron de la fe y de la Iglesia por la pobre formación científica y espiritual recibida en las universidades, seminarios y casas religiosas.

Las tremendas violencias ocurridas durante la Revolución Francesa son condenables, pero los abusos y la corrupción de la corte y de la nobleza eran también intolerables. Era hora de cambiar aquello y dar paso a una sociedad en que los hombres fuesen más libres, más iguales, y en la que se atendiese más a los miserables, que eran legiones.

Se despertó el interés por las ciencias, las artes y los oficios, lo que contribuiría, a la larga, a múltiples y asombrosos descubrimientos efectivamente útiles y provechosos para mitigar el dolor y la miseria humana. También el padre Feijoo exhortaba a los españoles, perezosos y orgullo-

sos, a que estudiaran más las ciencias positivas, que contribuirían al bien común, y ¡ojalá lo hubieran hecho!

En España destacaron algunos ilustrados que desearon y promovieron una profunda reforma de la Iglesia, inspirada en principios auténticamente cristianos; una renovación de la predicación y de los estudios eclesiásticos así como del ministerio pastoral de obispos y sacerdotes.

De la Ilustración nacería el liberalismo y, si es verdad que el liberalismo decimonónico era condenable en muchas de sus ideas (relativismo, laicismo, egoísmo, indiferentismo religioso, dicotomía entre vida privada y vida pública, etc.), también es verdad que introdujo un sentido de respeto a las opiniones ajenas, de tolerancia y convivencia que hoy admitimos todos.

Pero la Ilustración segregó y tiñó la cultura europea de tintas oscuras que aún hoy ensombrecen de manera muy preocupante el panorama social, político, religioso y, sobre todo, moral de nuestra Europa.

Los ilustrados adoraron la Razón, pero era una Razón pobre, instrumental, crítica y empírica orientada toda ella hacia lo útil más que hacia lo verdadero.

La Ilustración pretendió ser una ruptura con todo lo anterior. Lo anterior eran tinieblas, la Ilustración era la luz. Ninguno de los ilustrados había estudiado a los grandes pensadores medievales ni a los maestros españoles de la Escuela de Salamanca. Despreciaron lo que ignoraban. Dieron por hecho que todo eran elucubraciones vanas de épocas débiles. Ellos creyeron haber alcanzado así la mayoría de edad. La realidad fue que ellos tomaron actitudes infantiles y utópicas. Ignorar el pasado es perder la memoria y perder la memoria es retornar a la infancia.

Otra de las pretendidas «conquistas» de la Ilustración fue la «soberanía popular». Pero he aquí cómo se puede pasar de una pretendida teoría de la democracia popular a una teoría de la dictadura que «obligue a ser libres». Todas las grandes dictaduras, desde la de los jacobinos de la Revolución Francesa hasta la de la China actual, pasando por la de Lenin (1870-1924), Stalin (1879-1953), Hitler (1889-1945), Mao (1893-1977), Fidel Castro y otros tiranos de nuestros días, han dicho, en su propaganda, que ellos representaban al pueblo soberano.

Hoy son las democracias liberales las que se presentan como soberanías populares. Las constituciones modernas afirman que la soberanía nacional reside en el pueblo, del que emanan los poderes del Estado. Todos sabemos que la soberanía popular tiene mucho de trampa para ingenuos. Los pueblos, hoy como siempre, son súbditos del Poder. No es soberano ni siquiera cuando vota, porque tiene que votar las listas que le presentan y a personas que desconoce. Solo es independiente del Poder en cuanto puede y debe desobedecerle siempre que el Poder legisle algo

que vaya contra la Ley Natural, que le manda vivir como persona y le da derecho a ello. Pero para eso hay que reconocer la verdad de la Ley Natural y de Dios Supremo Legislador. Si se exceptúan los casos aislados de algunos ilustrados realmente cristianos –sobre todo, en España–, hay que decir que la Ilustración, en general, fue el intento de sustituir «el orden cristiano» por «el orden secular». A eso se llamó progreso.

Hoy sabemos mejor lo que es el progreso: el cristianismo plenamente entendido y vivido. Sin dicotomías, porque es la Razón guiada por la Fe la que nos enseña a ser cada vez más personas en lo religioso, en lo moral, en lo económico, en lo político, en lo social, en todo.

6. La Revolución Francesa fue antirreligiosa

El carácter antirreligioso, y no solamente anticlerical o antipapista, de aquella Revolución está hoy fuera de toda duda. Los principios de libertad y tolerancia religiosa establecidos en los artículos 10 y 11 de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* fueron atropellados. En nombre de la libertad se prohibieron, con decreto del 13 de febrero de 1790, los votos religiosos y las órdenes que los tenían establecidos en sus estatutos.

El 1 de junio de 1790 puede decirse que comenzó el primer período del proceso revolucionario contra la Iglesia, pues A.G. Camus declaró ante la Asamblea Constituyente: «Nosotros somos una Convención nacional: tenemos seguramente el poder de cambiar la religión». El 1 de julio sucesivo fue aprobada la *Constitución Civil del Clero*, expresión de la corriente estatalista de Robespierre, que instituyó una iglesia de Estado, de modo que los obispos y los sacerdotes quedaron reducidos, a partir de ese momento, a la condición de funcionarios, y las circunscripciones de las diócesis y de las parroquias fueron delimitadas por el poder estatal. El principio galicano, según el cual la Iglesia formaba parte del Estado, se llevó hasta sus últimas consecuencias, puesto que estableció la separación total de la Iglesia católica francesa de Roma. El cisma se había consumado.

Del culto a Dios y en cierto modo a un rey de derecho divino, se pasó al culto al Estado y a la nación, que todavía perdura en algunas ideologías y proyectos políticos de nuestros días. Este culto se manifestó por primera vez el 14 de febrero de 1790, con ocasión del acto de juramento de los diputados de la Asamblea Nacional en Notre Dame de París. Allí se vio aparecer una especie de «religión civil», retomando la expresión de Jean-Jacques Rousseau, amparada en un deísmo difuso y confuso que apelaba a un Ser Supremo, llamaba a la nación «ciudad santa» y consideraba los derechos del hombre como la más pura expresión del Evangelio.

En respuesta a las protestas del clero por las tendencias antirreligiosas de la Revolución, la Asamblea Nacional Constituyente impuso el 22 de diciembre de 1790 un juramento de fidelidad a la *Constitución Civil del Clero* y a sus leyes. De nada sirvieron las protestas del papa Pío VI, de los obispos y sacerdotes, que eran considerados funcionarios públicos. De 160 obispos solamente juraron 7, entre ellos Grégoire (1750-1831) y Talleyrand (1754-1838), mientras que el número de sacerdotes que juraron fue bastante elevado. Fue entonces cuando el clero se dividió entre los «juramentados» y los «refractarios»; con decreto del 9 de enero de 1791 fueron destituidos los párrocos «refractarios» y sustituidos con los que habían jurado. A estos se les llamó sacerdotes constitucionales, si bien el pueblo los llamó «intrusos». También a principios de 1791 fueron elegidos obispos de la Iglesia constitucional en sustitución de los refractarios.

Tras haber permanecido en silencio durante mucho tiempo, incluso después de la toma de posición de treinta obispos diputados de la asamblea, del 30 de octubre de 1790, Pío VI condenó explícitamente el 10 de marzo y el 13 de abril de 1791 la *Constitución Civil del Clero*, que el rey Luis XVI había sancionado tras muchas incertidumbres el 22 de julio de 1790, por su pretensión de someter el poder espiritual a la autoridad política, el papa emitió un juicio negativo de la declaración de los derechos del hombre, amenazó con la excomunión a los que jurasen la mencionada Constitución y declaró sacrílegas las ordenaciones de los obispos constitucionales. A propuesta del obispo Talleyrand, la Asamblea aprobó una cierta libertad religiosa, que permitió a los sacerdotes refractarios celebrar la misa sin administrar los sacramentos. Sobre el largo silencio del papa se ha discutido mucho y tanto Fiorani como Plongeron lo atribuyen a la esperanza que Pío VI tenía de que la revolución cambiara su curso.

El *segundo período* del proceso revolucionario contra la Iglesia fue el de la persecución violenta (noviembre 1791-julio de 1794). Los sacerdotes que rechazaron el cisma, llamados «refractarios», fueron sucesivamente destituidos, proscritos y, por último, guillotizados. La tolerancia se había hecho completamente intolerable. Voltaire ya había dicho que los «fanáticos» no merecían la tolerancia. Entendía por fanáticos a los creyentes fieles a su fe. Este mismo «filósofo» llamaba siempre a la Iglesia «la infame». Su grito de guerra era: «Aplastad a la infame».

Entre tanto, el 22 de septiembre de 1792 había sido proclamada la República, el 21 de enero de 1793 fue ajusticiado el rey Luis XVI. 4 obispos sobre 16 y 20 sacerdotes sobre 287, que estuvieron presentes, se pronunciaron en favor de la condena. El 11 de marzo sucesivo se produjo la revuelta de la Vendée, motivada, entre otras cosas, por la aversión a la

ejecución del rey y a la persecución contra los sacerdotes, que fueron nuevamente condenados a muerte si escapaban de la deportación.

A los sacerdotes se les permitió celebrar matrimonios sin autorización de los obispos. Estas y otras ingerencias del poder civil empujaron a la Iglesia constitucional a disociarse cada día más de la Revolución, que el 5 de septiembre comenzó el período llamado del «Terror», cuya víctima más ilustre fue María Antonieta (1755-1793), decapitada el 16 de octubre. Se intensificaron entonces las medidas represivas contra el clero refractario.

En noviembre de 1793 se pasó a la descristianización sistemática. Las iglesias, «antros de superstición», fueron cerradas, las campanas descolgadas, las imágenes sagradas destruidas, las ciudades con nombres de santos, «rebautizadas». Así, Saint-Étienne se convirtió en la Comuna de Armas, Saint-Tropez, en Heraclea, etc. Todo creyente era, por principio, sospechoso, y todo sospechoso podía terminar sin más en la guillotina en virtud de la terrible Ley de Sospechosos de 17 de noviembre 1793, según la cual, podían ser condenados aquellos que sin haber cometido actos reprobables contra la República, eran considerados capaces de cometerlos. Es decir, se condenaba con la guillotina las simples creencias o las meras suposiciones. El culto divino, incluso en la forma difusa de Ser Supremo establecido por Robespierre un mes antes de su caída, provocó la reacción de los más radicales o rabiosos, de los ateos más furibundos. En resumen, los gérmenes de otras muchas monstruosidades que ha sufrido el mundo en épocas posteriores aparecieron en aquella funesta Revolución.

El *tercer período*, que fue el más largo (julio de 1794-julio de 1801), contempló la consagración definitiva e institucionalización de la «religión civil». El Estado la definió y declaró obligatoria. A diferencia de la de 1790, ahora era puramente laica. Ni siquiera el Ser Supremo apareció ya por ninguna parte. Simplemente se sacralizaron los principios del propio Estado: ley y orden.

Los hechos más relevantes de este período fueron las numerosas ejecuciones de religiosos en julio de 1794 y las nuevas deportaciones del clero en octubre de 1795; la deportación de Pío VI en febrero de 1798, la muerte del papa en Valence el 29 de agosto de 1799 y el golpe de Estado de Napoleón Bonaparte (1769-1821), el 10 de noviembre del mismo año. Con el fin de obtener la adhesión de los ciudadanos a la nueva religión, el Gobierno prosiguió con más obstinación que nunca la obra descristianizadora. Además, se esforzó para movilizar a la población y celebrar las fiestas establecidas cada diez días y las catorce fiestas nacionales del nuevo calendario republicano.

La persecución revolucionaria anticristiana se reveló muy eficaz. Bastaría con señalar la disminución masiva del número de católicos que

abandonaron las prácticas religiosas. En 1801, solo un francés de cada dos cumplía con el precepto pascual. La mitad, pues, había desertado.

Probablemente, todo el terrible drama de muchos católicos franceses a lo largo del proceso revolucionario lo encarnó como pocos el obispo «constitucional» de París, Jean Baptiste Gobel (1727-1794). Prelado de la parte francesa de la diócesis de Basilea, el clero de Belfort (región de Borgoña) lo eligió diputado para los Estados Generales de 1789. Apoyó las reformas, luego prestó juramento a la *Constitución Civil del Clero* y defendió su aplicación, lo que significó la persecución y ejecución de numerosos clérigos. Elegido obispo «constitucional» de París en 1791, contrajo matrimonio, terminó por renunciar al orden sagrado por rendir culto a la diosa Razón, se unió a los herbertistas o extrema izquierda en 1793 y terminó, junto con Herbert, Chaumette –el «inventor» de la diosa Razón– y demás correligionarios, guillotinado en 1794.

Contra las infamias y leyendas negras sobre el clero «refractario», la verdad es que, en un principio, buena parte de este clero no solo apoyó las reformas iniciales del Antiguo Régimen, sino que, sin su decidida colaboración, acaso no hubiese arrancado el proceso que luego acabó devorando a todos, incluso a los más conspicuos revolucionarios, incluso el que en sus orígenes parecía enteramente razonable: transformar la monarquía absoluta en una monarquía constitucional, según el modelo inglés.

Al estudiar la relación Revolución-Iglesia hay que confutar la tesis de la actitud oscurantista del clero, ya que no fue la Iglesia quien se puso contra la revolución, sino que fue esta la que atacó alevosamente a un clero que en los primeros tiempos de la revolución se había puesto de parte del Tercer Estado e incluso se había prestado, ingenuamente, a sostener la aventura de la renovación del país (algo semejante ocurrió en la España republicana de 1931: ataque frontal contra la Iglesia, que reconoció desde el primer momento al nuevo régimen y se mostró dispuesta a colaborar con él). La Revolución fue degenerando en un tremendo baño de sangre, que incluyó también un devastante «vandalismo» (neologismo inventado por Grégoire). Tal intensidad tuvo la persecución religiosa que no solamente fueron asesinados los clérigos refractarios, sino también los llamados constitucionales o adictos al régimen, muchos de los cuales demostraron poseer gran calidad humana y cristiana, incluido el mismo Grégoire, con todas las reservas del caso.

Los Estados Generales, tan fatigosamente convocados, quedaron inaugurados, por fin, el 5 de mayo. Desde un principio el Tercer Estado, más numeroso –pero no homogéneo–, pretendía deliberar y votar todos los asuntos conjuntamente con los otros dos brazos –el aristocrático o

militar y el eclesiástico—, pero estos dos últimos se reunieron por separado, confirmando el procedimiento que regía desde la Edad Media. El primer intento del estamento popular de convertir los Estados Generales en un Parlamento había fracasado.

El Tercer Estado esperó pacientemente 35 días a que el rey y los otros dos estamentos aceptaran su tímida reforma. Tras vanos intentos de conciliación, el brazo «popular» tomó, por fin, la iniciativa. El 10 de junio, a propuesta del abate Sieyés (1748-1836), el Tercer Estado invitó a los dos estamentos privilegiados a unirse a él, se declaró representante de toda la nación y decidió nombrar a los diputados de los tres estamentos, y el 22 de junio la Revolución jurídica se puso en marcha.

Pero el verdadero paso decisivo no se dio hasta el día siguiente, en que tres curas, Le Cesve, Ballard y Jallet, osaron dar el paso de unirse al Tercer Estado, con lo cual reconocían, no solo de palabra, la superioridad de la autoridad de la nación sobre el rey. El día 14, seis curas más se unieron al Tercer Estado, y otros diez el 16. El día 17, el Tercer Estado, con dichas incorporaciones, votó y confirió a los tres estamentos reunidos en un solo cuerpo el nombre de Asamblea Nacional. El primer asalto se había ganado sin derramar una sola gota de sangre, gracias principalmente al clero. En reconocimiento de ese apoyo decisivo, la Asamblea eligió el 3 de julio al arzobispo Le Franc de Pompignan, como primer presidente de la misma, que solo cuatro días después se autodesignó como Asamblea Nacional Constituyente. La primera Revolución, básicamente liberal, estaba hecha, pero a los demócratas radicales que surgieron de pronto les supo a poco y desencadenaron un segundo proceso, o más bien una sucesión trágica de sucesos que, esos sí, comenzaron con el asalto a la Bastilla. Por todo ello, hay que decir que la Revolución propiamente dicha no comenzó el 14 de julio, como se conmemora por pura inercia, sino un mes antes.

La francesa no fue una revolución planificada y dirigida por un pequeño núcleo de revolucionarios profesionales, dedicados exclusivamente a la tarea de subvertir el orden hasta entonces vigente en un lugar determinado, como ha sido lo habitual en otras muchas revoluciones desde entonces, sobre todo en las de carácter marxista. Para ser más exactos, ni siquiera fue una sola Revolución, sino varias a la vez, improvisadas y acumuladas unas sobre otras, hasta culminar en un verdadero infierno de varias guerras civiles, ejecuciones masivas y guerras en todas las fronteras exteriores.

Faltaríamos a la verdad histórica si no reconociéramos el papel importantísimo que tuvieron en los sucesivos episodios del proceso revolucionario algunos clubes políticos de los muchísimos que surgieron

como hongos por todas partes a partir de 1782. Hasta entonces habían sido los salones de la aristocracia, de algunos hombres de negocios y de *madames* entre elegantes y complacientes, los que habían dado el tono a una sociedad en plena crisis y efervescencia, pero rápidamente fueron imitados por círculos de toda clase y condición. Como dijo un contemporáneo: «Aquí no hay más que museos y clubes por todas partes». En las ciudades francesas de la época se discutía mucho y se trabajaba poco. Sin embargo, en la gran mayoría de tales clubes no se hablaba de política. Más bien eran tertulias al modo de los casinos que se extendieron por España en la primera mitad del siglo XIX. Pero si en la mayor parte de aquellos lugares de reunión el debate político ocupaba un lugar secundario, en otros, sin embargo, la fiebre política adquirió tal nivel que terminaron transformándose en centros decisivos de algunos momentos revolucionarios, como fue el caso del salón de *madame* Roland (1754-1793) o el club de los Jacobinos o el de los *Cordeliers* (Franciscanos) o el de los *Feuillants* (Bernardos), etc. Algo por el estilo podría decirse de las logias masónicas, cuyo gran maestro del Gran Oriente de Francia era el propio primo del rey, Luis Felipe de Orleans (1747-1793), luego apodado Felipe Igualdad y regicida, pese a lo cual tampoco se libró de la guillotina.

He dicho que en lugar de una Revolución sería más exacto hablar de varias revoluciones. La primera, comenzada por los patricios, apareció como el episodio final de la lucha sostenida por la aristocracia con la monarquía capeta. Pero, apoyada por el pueblo llano de las ciudades, esta Revolución nobiliaria se vio arrastrada de inmediato por la insurrección campesina. La nobleza perdió de manera imprevista sus derechos feudales. Al mismo tiempo nació otra Revolución, la de la burguesía de los talentos, en plena ascensión económica e intelectual desde principios del siglo XVIII, la Revolución de los abogados y los notables elegidos en las filas del Tercer Estado para los Estados Generales. Estos hicieron triunfar en su provecho los principios abstractos de los derechos del hombre y la realidad concreta de la libertad económica, de la conservación de las propiedades y de un parlamentarismo censitario. Insatisfecho de un sistema en el que no ganaba nada, el pueblo de las ciudades —ese mundo de artesanos y tenderos, de comerciantes y sirvientes, de peluqueros y floristas— tomó el relevo: la Revolución pacífica moderada de la libertad se convirtió en la Revolución social de la igualdad.

De tal cúmulo de convulsiones surgió un espíritu que ha pesado grandemente en los cambios que en numerosos países occidentales y de otras partes del mundo inspiró la Revolución Francesa. Esta no terminó siendo una Revolución liberal, sino democratista y jurídicista, que es algo bien distinto. Los reformadores iniciales quisieron hacer un primer cambio en sentido liberal, pero fueron pronto desbordados por los acon-

tecimientos, y ya nunca se recuperó esa esencia, porque ni Luis Felipe de Orleans fue un rey liberal, como pretendió aparentar, ni lo fue tampoco su discípulo Adolphe Thiers (1797-1877). Ambos, en último término, no pasaron de ser dos pequeños dictadores sostenidos por la oligarquía burguesa emergente.

La Revolución Francesa, con su culto a la legalidad, terminó siendo la gran mentora del «imperio de la ley» y del llamado Estado de derecho, es decir, el Estado ordenancista, que es lo que tenemos –o padecemos– ahora. Pero como la ley es la expresión de la clase, grupo o partido dominante, la norma jurídica de los burócratas y leguleyos está condicionada por los propósitos e intereses de cada mayoría. Así pues, todo era –y continúa siendo– cuestión de mayoría y no de principios intangibles, anteriores a cualquier resultado electoral, aunque las constituciones pretendan, muchas veces en vano, precisamente lo contrario.

Las asambleas y convenciones creadas por la Revolución se convirtieron, desde el primer momento, en una fábrica febril de leyes, decretos y reglamentos. Apenas pasaba ninguna sesión que no saliera de ella una nueva disposición, que por lo general moría con la misma rapidez con que nacía. Napoleón, el principal beneficiario del convulso proceso revolucionario, llevó la obsesión ordenancista y centralizadora hasta el urbanismo, como puede apreciarse palmariamente en París.

La Revolución Francesa, que empezó con buen pie, se truncó rápidamente para caer en manos de demagogos, ordenancistas y liberticidas. Las secuelas de aquella desviación o perversión de la idea original aún perduran en nuestros días, porque un régimen democratista no equivale necesariamente a un régimen de libertades. La libertad de una persona para hacer aquello que legítimamente le es propio en virtud de su misma dignidad humana no puede ser anulada por ninguna mayoría electoral, aunque esta sea por la diferencia de 99 a 1. Ninguna mayoría podría legitimar jamás la prohibición de enseñar con absoluta libertad y en igualdad de condiciones que la escuela estatal, como ha sido muy frecuente en los Estados «democráticos» derivados de la Revolución Francesa, o el crimen legal enmascarado en la pena de muerte, o la «supresión» libre de seres inocentes e indefensos, como sucede con el aborto y la eutanasia, y, sin embargo, como las mayorías lo aprueban, los crímenes, los atropellos jurídicos –como el caso de la penalización fiscal de la familia– y la indignidad se legalizan. Pero ni una ley es la justicia ni la democracia es la libertad, sobre todo cuando la democracia se ve falseada por mecanismos sucios –y a veces delictivos– como la compra de voluntades y el monopolio informativo. Es decir, que para alcanzar un nivel aceptable de libertad, aún nos queda bastante camino que recorrer, a pesar de la Revolución Francesa y del Estado democrático.

7. La Revolución persiguió a la Iglesia

Sobre la Revolución Francesa hay que sacar una conclusión muy pesimista, pero muy realista. Y es que el giro persecutorio del acontecimiento revolucionario no debe ser adosado al clero, que fue el primero en disociarse del *ancien régime* y aceptó la nacionalización del patrimonio eclesiástico, decretada el 2 de noviembre de 1789 (la confiscación de los bienes no sirvió a los pobres, sino solo a los intereses de los especuladores). El mayor error de la Revolución fue la *Constitución Civil del Clero*, que representó una desvergonzada invasión en la esfera eclesiástica y una subordinación total del clero al Estado. Aunque entre el clero constitucional hubo también buenos pastores, estos no encontraron ni la aceptación ni la simpatía de la gente. No cabe duda de que el radicalismo revolucionario provocó numerosos desastres: destruyó muchas obras de arte por odio a la religión, contribuyó a la descristianización de las masas también a causa de la competencia entre las dos Iglesias (la de los curas juramentados y la de quienes no juraron) y favoreció el divorcio entre la Iglesia y el mundo moderno.

El hecho religioso no fue ni marginal ni secundario en la Revolución Francesa, contra lo que algunos historiadores facciosos han defendido durante años. Algunos dicen que el conflicto entre la Revolución Francesa y la Iglesia católica, con el empeño de descristianización por parte de los revolucionarios, fue limitado al período 1792-1795, y se trató, por consiguiente, de una llamarada anticristiana que, como surgió de forma imprevista y violenta, del mismo modo se extinguió rápidamente. En realidad, la lucha contra el cristianismo comenzó ya en el primer año de la Revolución y prosiguió hasta su conclusión, aunque con diversa intensidad. Hecha esta premisa, podemos preguntarnos: ¿La Revolución Francesa fue un intento querido y tenazmente perseguido de descristianizar a la Francia católica? Si existió este intento, ¿en qué formas se verificó y qué resultados consiguió? Se trata, pues, de tres problemas, que es necesario analizar detenidamente.

No cabe duda de que la Revolución Francesa fue una Revolución anticristiana y anticatólica, a diferencia de la Revolución americana, que fue un poco anterior, y no tuvo absolutamente carácter anticristiano. ¿La lucha contra el cristianismo fue un proyecto querido desde sus principios por la Revolución Francesa, y perseguido después con clara determinación, o fue un acontecimiento que maduró en el curso de los años por un conjunto de circunstancias fortuitas? La respuesta a esta pregunta no es fácil, ya que los primeros actos significativos de la Revolución Francesa no fueron de por sí contra la religión católica.

En primer lugar, hay que decir que del Tercer Estado, que fue el verdadero motor de la Revolución Francesa, formaban parte, desde el 13 de junio de 1789, 149 párrocos y cuatro obispos. Además, la Asamblea Constituyente no nutrió proyectos hostiles a la Iglesia católica: así la abolición, hecha la noche del 4 de agosto de 1789, de algunos privilegios eclesiásticos, como los diezmos, estuvo acompañada del compromiso de ayudar de otra forma a las necesidades del culto divino, al sustentamiento del clero y a las necesidades de los pobres. La misma puesta a disposición del Estado de los bienes del clero fue propuesta por el obispo de Autun, Talleyrand, el 10 de octubre de 1789. El decreto del 13 de febrero de 1790 —que prohibió emitir votos religiosos, suprimió las congregaciones de votos solemnes que no ejercieran actividad hospitalaria o de enseñanza y ordenaba que las casas en las que vivieran menos de 20 religiosos se fusionaran con otras— fue redactado por el Comité eclesiástico de la Asamblea nacional y debido a preocupaciones utilitaristas (se quería reducir y después suprimir para el futuro el peso de las pensiones de los religiosos) más que a motivos de carácter antirreligioso.

También el rechazo, el 13 de abril de 1790, por parte de la mayoría de la Asamblea Constituyente, de la moción, presentada por el cartujo Gerle, de declarar el catolicismo religión de la nación, estuvo acompañado de la declaración que la adhesión de la Asamblea nacional al culto católico, apostólico y romano, no podría ser puesta en duda, desde el momento en que solo este culto estaba para ser colocado al primer puesto en el gasto público. Por último, la *Constitución Civil del Clero*, votada por la Asamblea Constituyente el 12 de julio de 1790 y ratificada por el rey el 24 de agosto del mismo año, a juicio de uno de sus redactores, el galicano Martineau, reconocía la importancia de la religión, no tocaba el dogma y la moral católica, sino solo la disciplina externa y se inspiraba en la disciplina de la Iglesia primitiva, de los Apóstoles y de los concilios. Se tenía la intención de fundar instituciones nuevas sobre la base sagrada de la religión.

Se puede, pues, afirmar que la Revolución Francesa no nació con intenciones anticatólicas y que la ruptura entre la Iglesia y la Revolución tuvo lugar en noviembre-diciembre de 1790 con la imposición a los obispos, párrocos y otros sacerdotes funcionarios públicos de jurar «ser fieles a la nación, a las leyes y al Rey y de mantener con todas sus fuerzas la Constitución (es decir, la Constitución del Estado, pero también la *Constitución Civil del Clero*) decretada por la Asamblea nacional y aceptada por el Rey». Esto es verdad, pero solo en parte. En efecto, si la mayoría de la Asamblea Constituyente estaba formada por católicos monárquicos, aunque de tendencia galicana, una fuerte minoría estuvo constituida por hombres que habían absorbido el espíritu iluminista y volteriano de aver-

sión a la Iglesia y que, con las medidas recordadas, persiguieron un proyecto de demolición del catolicismo, de los principios cristianos sobre los cuales se regía la vida de los franceses, y de las instituciones eclesiásticas.

En efecto, con la supresión del diezmo sin indemnidad y la puesta a disposición de la nación de los bienes eclesiásticos se intentó dañar a la Iglesia, privándola de su libertad y autonomía y sometiéndola al poder civil, al que debería en adelante su subsistencia. Con la ley que prohibía los votos religiosos y suprimía las congregaciones religiosas de vida contemplativa, porque eran «inútiles» y se dedicaban al «ocio», se quiso negar todo valor social a la vida religiosa y, sobre todo, se quiso afirmar que los votos religiosos eran «contra natura». Con la *Constitución Civil del Clero* se quiso afirmar la preeminencia del Estado sobre la Iglesia: en efecto, fue la Asamblea Constituyente la que decidió las profundas transformaciones que la Constitución introdujo en la vida de la Iglesia francesa, sin que fuera interpelada ninguna autoridad eclesiástica cualificada, como hubiera sido el papa o el concilio nacional. En virtud de este principio, fue la Asamblea la que decidió la reducción de diócesis, adecuando su número al de los departamentos civiles; fue la Asamblea la que estableció las modalidades para los nombramientos de obispos y de párrocos, que se convirtieron de hecho en funcionarios civiles, elegidos como los magistrados civiles. De esta forma, la *Constitución Civil del Clero* sometió la Iglesia al Estado y la privó de toda su autonomía e independencia.

La mayoría de la Asamblea Constituyente se declaró favorable a exigir que los eclesiásticos que ejercían funciones públicas prestaran el juramento prescrito por la ley del 12 de julio. El rechazo fue considerado como una rebelión contra el Estado. La libertad de conciencia, promulgada en el artículo 11 de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, no valía para el clero, a quien se le impuso el juramento de fidelidad a una ley que muchos obispos y sacerdotes consideraban en conciencia que no podían aceptar sin ser infieles a la Iglesia, es decir, sin renegar de la constitución que Cristo había querido para su Iglesia. Fue esta la primera manifestación del régimen tiránico y totalitario que muy pronto se impuso y del cual fueron víctimas, en primer lugar, la Iglesia y, después, también los mismos promotores más encendidos de la Revolución Francesa.

8. La Revolución fue anticatólica

En realidad, la Revolución Francesa fue orientándose cada vez más en sentido anticatólico. El traslado de los restos de Voltaire y de Rousseau al Pantheon de París (la iglesia de Santa Genoveva) el 11 de julio de

1791 tuvo un carácter abiertamente anticlerical. Ese mismo año comenzó la guerra contra los obispos y sacerdotes que no quisieron prestar juramento según prescribía la *Constitución Civil de Clero*, es decir, públicamente, el domingo por la mañana, después de la misa, delante de los fieles y de los miembros de los *clubes* revolucionarios.

La mayoría de obispos y sacerdotes rechazó el juramento y para obligarles a hacerlo se recurrió a las amenazas de muerte. De 160 obispos, solamente 7 juraron. De los que se opusieron, unos 30 huyeron al extranjero. Los simples sacerdotes y párrocos se encontraron en una situación dramática, pues, por una parte, habían sido favorables a la Revolución, pero, por otra, les era muy difícil a ellos decidir, ya que no tenían ninguna indicación explícita sobre lo que deberían hacer ni de parte de los obispos, ni de parte del papa Pío VI, el cual condenó la *Constitución Civil del Clero* el 10 de marzo de 1791.

En estas condiciones prestaron juramento 107 miembros del clero regular sobre un total de 263 (pero unos veinte lo retiraron inmediatamente) y el 52% del clero parroquial; pero, entre los sacerdotes que juraron, algunos añadieron cláusulas restrictivas y otros se retractaron en todo o en parte. Los sacerdotes que rechazaron el juramento, llamados «refractarios», justificaron su rechazo tanto con el deber de salvar la propia alma y de obedecer al dictamen de la conciencia, como con el hecho de que existía una oposición radical entre el juramento y el cristianismo.

La cuestión del juramento tuvo graves consecuencias, porque dividió a la Iglesia francesa entre «juramentados» y «refractarios». Estos fueron obligados a dejar sus parroquias —más de 4.000 fueron suprimidas— y a vivir en la miseria; los «juramentados» ocuparon sus puestos, pero fueron considerados «intrusos» por el pueblo fiel, que los despreció, llamándolos «hombres sin misión» y «miserables». Pero, sobre todo, provocó en la Iglesia francesa un grave cisma, porque con la elección de 68 nuevos obispos por parte de las asambleas de los departamentos y la consagración de todos ellos por parte de Talleyrand, fue creada una *Iglesia constitucional*, que Pío VI se apresuró a condenar el 13 de abril de 1791.

En 1792 la situación religiosa se agravó ulteriormente, ya que en la Asamblea legislativa, que sucedió a la Constituyente, los diputados eran ateos en su mayoría, y la izquierda jacobina, aunque era minoritaria, adquirió siempre mayor vigor, empujando hacia decisiones radicales contra los «refractarios», acusados de estar contra el Estado y de fomentar los movimientos insurreccionales que se manifestaban en diversas partes del país. Así, el 27 de mayo de 1792, fue emanado un decreto en virtud del cual los «refractarios» eran considerados sospechosos de traición y condenados a la expulsión: los que no pidieron el pasaporte fueron condenados a la deportación en la Guayana y los que se quedaron ilegalmente en

Francia fueron conminados a diez años de cárcel. Después fueron suprimidas todas las congregaciones religiosas y a los «refractarios» se les prohibió llevar hábito eclesiástico a partir del 18 de agosto de 1792.

De estas decisiones legales contra los «refractarios» se pasó a las matanzas. Las derrotas de los ejércitos republicanos que combatían contra Austria y Prusia fueron atribuidas al derrotismo de los «refractarios», mientras se esparció la voz de que en las prisiones en las que estaban detenidos los aristócratas y los delincuentes comunes se preparaba una nueva «noche de San Bartolomé». De este modo, grupos de facinerosos, instigados por Marat (1743-1793) y guiados por comisarios gubernativos con la complicidad de Danton (1759-1794), ministro de Justicia, entre el 2 y el 5 de septiembre, masacraron de la forma más cruel a 223 sacerdotes, junto con delincuentes comunes y prostitutas.

Después de estos estragos, la Asamblea legislativa acentuó las medidas represivas contra el clero «refractario» obligándole a abandonar Francia. De este modo, unos cuarenta mil sacerdotes fueron obligados a salir hacia el exilio. Pero, antes de disolverse, la Asamblea legislativa aprobó el traslado del estado civil del clero a los ayuntamientos. Desde entonces, los registros de nacimientos, matrimonios y defunciones serían llevados no ya por las parroquias, sino por los ayuntamientos, mientras que al clero se le prohibió tener registros de bautismos, matrimonios y funerales católicos. La intención clara era la de laicizar la sociedad, eliminando completamente la presencia de la Iglesia en los momentos más importantes de la vida humana.

A todo esto se añadió una nueva ley sobre el matrimonio, que fue considerado como un contrato puramente civil. Esto comportó la desaparición de los impedimentos matrimoniales de carácter religioso (votos, órdenes mayores, diversidad de religión de los esposos), la sustitución del sacerdote por el funcionario judicial o municipal y, sobre todo, la posibilidad de romper, con el divorcio, el contrato matrimonial. Desde entonces fue posible no solamente casarse y divorciarse, sino también que un religioso o un sacerdote contrajera matrimonio, considerado legítimo por el Estado. Todos estos datos son suficientes para demostrar que lo que pretendía la Revolución Francesa en su segundo año era la abolición de cualquier rastro de cristianismo.

El 24 de noviembre de 1793 fue introducido el nuevo calendario republicano, que sustituyó el nacimiento de Cristo con la fundación de la República, el 22 de septiembre de 1792, por lo que dicho año se convirtió en el año primero de la nueva era. Después fueron cambiados los nombres de los meses, quedó suprimida la semana y sustituida con la década: de este modo desapareció el domingo, mientras que el décimo día se convirtió en el día de reposo y ocasión de celebraciones civiles. Los santos del

día fueron sustituidos con nombres de héroes revolucionarios o del pasado. Se intentó también, pero con poco éxito, dar a los niños recién nacidos nombres sacados del nuevo calendario.

Estas decisiones legislativas estuvieron acompañadas –estamos ya en pleno período del terror– del decreto del 18 de marzo de 1793, que sancionó la condena a muerte de los sacerdotes que escaparon de la deportación; de la ley del 17 de septiembre del mismo año, que condenó a la guillotina a los «sospechosos» (los refractarios estaban evidentemente incluidos entre los sospechosos), y del decreto del 21 de octubre de 1793, que condenó a muerte a los refractarios que se escondían para seguir ejerciendo el ministerio entre el pueblo, que rechazaba los sacramentos de los juramentados. Se desencadenó después una oleada de descristianización que asumió formas variables según las localidades: en algunas zonas se impuso a los sacerdotes la renuncia al sacerdocio, quemando sus cartas de ordenación y obligándoles a casarse públicamente; en otras, se cerraron las iglesias, se prohibió el culto cristiano, se destruyeron las imágenes sagradas y las estatuas; en otras todavía, se organizaron escenas anticlericales. Además, por todas partes, se trató de sustituir el culto católico con los cultos revolucionarios. En la catedral de Notre Dame de París, bautizada con el nombre de Templo de la Razón y de la Liberad, se celebró el 10 de noviembre el culto de la diosa Razón, representada por una actriz. Es decir, se celebró el triunfo que la Razón había conseguido sobre dieciocho siglos de supersticiones. Marat incitó a la violencia diciendo: «Golpead a la superstición desde su raíz. Decid abiertamente que los sacerdotes son nuestros enemigos».

Toda esta orgía de descristianización no duró mucho, pues la frenó el mismo Robespierre que, por una parte, quiso deshacerse de sus más exaltados promotores –Herbert y Danton, que de hecho fueron guillotinado– y, por otra, estaba convencido de que una campaña anticristiana tan violenta acabaría por favorecer el «fanatismo», es decir, un catolicismo todavía más vivo en las masas populares. Y para darle un golpe mortal a este fanatismo, instituyó el 21 de mayo (2 pratil) de 1794 una fiesta en honor del Ser supremo y otras fiestas dedicadas a la naturaleza, al género humano, al pueblo francés, a la libertad y a la igualdad, al odio de los tiranos y de los traidores, a la verdad, a la justicia, a la frugalidad, al pudor, a la valentía, al heroísmo, al estoicismo, al desinterés y al amor. Se trató de crear una religión revolucionaria que debería tomar el puesto de la religión católica.

Con la caída de Robespierre, que fue guillotinado el 28 de julio (10 termidor) de 1794, la situación de la religión católica no mejoró, ya que muchos «sospechosos» fueron liberados, pero no los sacerdotes, una veintena de los cuales fueron guillotinado. En septiembre de aquel año

fue suprimido el presupuesto del clero y negada toda ayuda al culto, a despecho del compromiso adquirido por el Estado cuando había nacionalizado los bienes eclesiásticos. La Convención no financió ninguna religión por el simple hecho de que todo culto había sido abolido.

En 1795 la situación mejoró un poco, porque estableció un régimen de separación de hecho entre la Iglesia y el Estado y se reconoció la libertad de culto en base al art. 7 de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. Pero el Directorio, formado por revolucionarios moderados y todavía hostiles al cristianismo, el 25 de septiembre de 1795 impuso al clero un nuevo juramento de fidelidad a la República, en ausencia del cual no se podía ejercer el ministerio, y el 25 de octubre sucesivo reimplantó de nuevo la ley sobre la deportación del clero refractario. También el nuevo Directorio, salido de las elecciones del 18 de abril de 1797, aunque era de tendencia moderada, apenas elegido, adoptó medidas persecutorias contra el clero, al que le fue impuesto un nuevo juramento de «odio a la monarquía y de adhesión a la República y a la Constitución del año III». Los sacerdotes que hubiesen provocado desórdenes o amenazada la tranquilidad pública podrían ser deportados. Y de hecho fueron condenados a la deportación 1.701 sacerdotes, mientras que 41 fueron fusilados.

Además, el Directorio ejecutó un plan de destrucción sistemática del cristianismo, instituyendo dos nuevos cultos, el de los «teofilantrópicos» y el «decadario», para acabar por completo con las tradiciones religiosas todavía existentes. Eran cultos a la naturaleza, exaltaciones del progreso, de la agricultura y de la industria, etc.

Al mismo tiempo, fueron puestos a la venta los edificios sagrados y derribadas muchas iglesias y monasterios, con el fin de eliminar toda tradición cristiana. Fue entonces cuando el obispo Grégoire usó el término «vandalismo» para calificar las acciones de los nuevos bárbaros. La víctima más ilustre de esta campaña destructora fue la célebre abadía medieval de Cluny, centro de la gran reforma interior de la Iglesia, reducida solo a un tercio de su nave y ni siquiera a la mitad del crucero, no a causa de un incendio, terremoto o bombardeo, sino por un motivo más radical e impresionante: el ímpetu destructor de la Revolución, que la declaró cantera pública de piedras para levantar otras construcciones.

De este modo, la Revolución Francesa, mientras llegaba a su final, para ceder el puesto a un régimen totalitario, personificado por Napoleón, y que nada tenía de revolucionario, reafirmó el carácter anticristiano que la había acompañado desde el comienzo de su historia. Es más, según el historiador marxista A. Mathiez (1874-1932) «no hubo nunca en Francia un gobierno más hostil al catolicismo que el Directo-

rio» y así lo dejó escrito en su obra *La Révolution et l'Église*, publicada en París en 1910.

9. Heroísmo de los mártires

Es lógico preguntarse qué resultado tuvo esta intensa obra de descristianización, ejecutada con tanta crueldad por los revolucionarios franceses. En primer lugar hay que decir que produjo un gran número de mártires. De las víctimas del 2-5 de septiembre de 1792, 121 fueron beatificadas en 1926 por Pío XI. Otros 19 fueron beatificados por Pío XII en 1955. Juan Pablo II beatificó en 1984 al sacerdote Guillermo Repin (1709-1794) y 98 compañeros suyos, asesinados entre 1793 y 1794, y en 1995 al sacerdote Jean-Baptiste Souzy (1732-1794), de la diócesis de La Rochelle, muerto y enterrado en la arena de la isla Madeleine el 27 de agosto de 1794, y con él otros 63 compañeros de martirio. Todos estos fueron escogidos de un grupo formado por 829 sacerdotes y religiosos —algunos de ellos tenían más de ochenta años y estaban enfermos—, obligados a embarcarse en dos viejas naves negreras que permanecieron en la hoz de la Charente, frente a la isla de Aix. Amontonados de mala manera vivieron un verdadero infierno entre el calor y el hedor más terribles y sometidos a los más crueles tormentos. Después de diez meses y a causa de esta situación, murieron 547.

Entre los mártires hay que destacar la humilde condición de algunas mujeres, como la modista Genoveva Goyon, de 76 años, guillotizada el 12 de mayo de 1792 por haber escondido en su casa a dos religiosas dominicas, ornamentos sagrados, copones y hostias consagradas; una hilandera, Catalina Cottanceau, de 60 años, fue guillotizada como «fanática», por haber asistido a las celebraciones de un sacerdote refractario. Muchas otras religiosas fueron guillotizadas por «fanáticas».

Los mártires de la Revolución Francesa renovaron las páginas épicas del cristianismo primitivo. Hay que recordar a las 16 carmelitas de Compiègne, a las 15 religiosas de Valenciennes, a las 32 de Bollène, a los 191 mártires de septiembre, a los 19 mártires de Laval, a los 99 de Angers y a otros muchos, hasta más de dos mil. Esta es la cifra total a que asciende el martirologio de la Iglesia en Francia. La mitad de ellos fueron sacerdotes, mientras que las tres cuartas partes de los seglares fueron mujeres.

Fue admirable la valentía de muchos sacerdotes refractarios. Por ejemplo, en Laval, a 22 sacerdotes fue prometida la impunidad si renunciaban a la religión católica. Todos se opusieron y, cuando fueron condenados, respondieron *Deo gratias*. Todos ellos fueron conducidos a la guillotina y ajusticiados uno tras otro. El último de ellos, Turpin du Cormier

(1732-1794), subió al patíbulo recitando el *Te Deum* y, antes de presentar su cuello a la guillotina, besó el pavimento mojado con la sangre de sus hermanos.

Estos martirios regeneraron a la Iglesia francesa que, de hecho, salió purificada y renovada de la persecución, ya que el viejo galicanismo, que había tratado de sobrevivir en la Iglesia constitucional, recibió un golpe mortal.

La Iglesia se vio obligada a organizarse en la clandestinidad demostrando un celo insospechado, con lo cual se demostró que la formación que el clero había recibido no era simplemente aristocrática. De la prueba persecutoria brotó una espiritualidad más auténtica y nacieron nuevas formas de devoción y de compromiso apostólico. De una Francia que ya no era católica se pasó a sentar las bases para la formación de una élite cristiana.

En 1801, el mismo año de la firma del concordato, fue publicada en Francia una gran obra del vizconde de Chateaubriand (1768-1848), titulada *El genio del cristianismo*, que reflejaba de forma emblemática las aspiraciones de la época y la renovada simpatía de la opinión pública hacia el cristianismo. La finalidad de este libro, como su mismo autor explicó, fue demostrar que, entre todas las religiones existentes, la cristiana era la más poética, la más humana, la más favorable a la libertad, a las artes y a las letras; que el mundo moderno le debía todo, desde la agricultura hasta las ciencias abstractas, desde los hospicios para los enfermos hasta los grandes templos construidos por Miguel Ángel y pintados por Rafael; que no había nada más divino que su moral, su doctrina y su culto; que favorecía el genio, purificaba el gusto, desarrollaba las pasiones virtuosas, daba vigor al pensamiento y ofrecía formas nobles a los escritores y estilos perfectos a los artistas. Sin embargo, esta apología de Chateaubriand, a pesar de su belleza literaria, que le hizo convertirse en una obra genial de la literatura romántica, quedó en un plano muy superficial, si bien ejerció un gran influjo sobre escritores posteriores, incluso los más críticos de la religión cristiana, como Sainte-Beuve (1804-1869), Taine (1828-1893) y Renan (1823-1892).

10. La revuelta de la Vendée

He aludido en varias ocasiones a esta revuelta diciendo que marcó el punto más alto y terrible de la persecución antirreligiosa y anticristiana de la Revolución Francesa. ¿Cuáles fueron sus motivaciones? Se ha dicho que sus promotores fueron la nobleza y el clero; pero ni la nobleza ni el clero hubieran podido suscitar una revuelta de tales dimensiones y de

tan graves consecuencias. Aunque hubo una serie de causas de carácter social, la principal de todas ellas fue religiosa, ya que se trató de una reacción popular contra la institución republicana que demostró la imposibilidad de cohabitación entre la Iglesia y la Revolución.

La Vendée es una región de marismas en la que la religión es muy viva y se manifiesta en peregrinaciones a los numerosos santuarios, en el culto a la Virgen y a los santos, en misas celebradas al aire libre, en los bosques, de noche. Por ello, cuando los funcionarios locales, que se encargaron de la aplicación de las leyes antirreligiosas, destituyeron a los curas «refractarios», que acabaron por ser encarcelados, exiliados u obligados a esconderse, y trataron de dar posesión a los «constitucionales», encontraron una fuerte resistencia popular. Los párrocos impuestos por el gobierno fueron acogidos por niños y jóvenes con pedradas, con imprecaciones de las mujeres y con amenazas de muerte de los hombres. Las parroquias quedaron desoladamente vacías los domingos y a misa solamente asistían algunos masones, acérrimos revolucionarios.

Esta situación se fue agravando a medida que la legislación gubernativa fue cada vez más hostil a la Iglesia y a los sacerdotes fieles a su ministerio. A las deportaciones siguieron las matanzas: el 2-3 de septiembre de 1791 fueron asesinados en París 223 detenidos y pocos días más tarde la Asamblea nacional, que sucedió a la Convención, decretó la pena de muerte contra quienes dieran asilo o protección a los curas refractarios. El terror y el descontento habían llegado al colmo. El 21 de enero de 1793 fue guillotinado el rey y esto provocó una profunda reacción en muchos, que se levantaron contra los revolucionarios, perseguidores de la religión y asesinos del monarca. Y con motivo del reclutamiento de soldados, que los vandeos rechazaron, comenzó en marzo de 1793 la guerra de la Vendée, que vio enfrentados a los ejércitos revolucionarios (los azules), con la bandera de la República, y a la población vandeana (los blancos), bajo el estandarte de Dios y del rey. La guerra empezó de verdad cuando las bandas de ciudadanos, legitimadas por sus primeros éxitos, se organizaron en verdaderas columnas armadas, guiadas por algunos jefes que tenían experiencias militares, llegando a contar con cerca de 40.000 hombres. La insurrección fue sofocada en 1794, habiendo quedado en el campo diez mil muertos.

Pero, cuando la guerra terminó, ocurrieron los hechos más graves, ya que el gobierno decretó la destrucción de toda la región, reduciéndola a un desierto a partir de febrero de 1794. Doce columnas armadas, llamadas «infernales», se dividieron el territorio de la Vendée y cometieron los crímenes más horribles que puedan imaginarse, quemando y destruyendo todo lo que encontraban a su paso: casas, granjas, campos cultivados, bosques, árboles, etc., y asesinando incluso a mujeres, jóve-

nes y niños pequeños, además de los hombres considerados revoltosos. De este modo fue destruida por completo una entera región, aunque algunos pequeños grupos de personas consiguieron mantener una cierta resistencia. El balance final fue de más de cien mil muertos, muchos de ellos ahogados en masa en el río Loira. De este modo, el general Westermann (1751-1794) –como documentó Ch. L. Chassin– pudo comunicar a la Convención: «La Vendée ha dejado de existir. Ha muerto bajo nuestros sables, con sus mujeres y sus niños. He aplastado a las mujeres con las pezuñas de mis caballos, he masacrado a las mujeres que no podrán engendrar más bandidos. No tengo que reprocharme nada por no haber hecho prisioneros. Los he exterminado a todos. Los caminos están diseminados de cadáveres. Hay tantos que en muchos lugares forman una pirámide».

No es fácil explicar la brutalidad con que la Revolución suprimió una entera región francesa. Indudablemente sobre tal brutalidad influyó la lectura ideológica que de la sublevación vandeana hizo la Convención de París, viendo en ella una grave amenaza para la Revolución, pues en dicha región se vio el signo de la Contrarrevolución. Pero quizá todavía más influyó el carácter religioso y cristiano de la revuelta. Tratando tan duramente a la Vendée, la Convención parisina, dominada por hombres furiosamente antirreligiosos y anticristianos, trató de infligir a la religión católica –o, mejor, al «fanatismo» y a la «superstición»– una durísima condena. Es significativo que en los procesos, celebrados después del fin de la guerra contra mujeres vandeanas, los motivos de la condena al fusilamiento fueron de carácter religioso: tener un hermano sacerdote «refractario»; no ir a la misa celebrada por los sacerdotes constitucionales; participar en la misa de los «refractarios»; ayudar a los «sacerdotes buenos», etc.

La destrucción de la Vendée entre 1793-1795 tuvo, pues, motivaciones ideológicas y políticas, pero tuvo, sobre todo, una motivación de carácter religioso, cuyo punto de referencia fue el carácter iluminista, antirreligioso y anticlerical de la Revolución Francesa. Según Furet, el gran problema, el centro del conflicto, a partir de la *Constitución Civil del Clero*, fue la cuestión religiosa de la Revolución Francesa. Por ello, el motivo principal de la revuelta vandeana fue religioso y no social. La hecatombe de los vandeanos, unida a la devastación de toda su región, fue la mayor masacre colectiva del Terror revolucionario y no puede ser inscrito en la famosa columna absolutoria de las «circunstancias».

Pero el caso de la Vendée no quedó cerrado con la derrota militar de la armada vandeana, católica y regia, de 1793, y con la destrucción sucesiva de la región, ya que este atravesó toda la historia de Francia en los siglos XIX y XX como símbolo de la oposición entre el mundo cristiano, fiel

a la tradición religiosa católica con un fuerte contenido regalista, y el mundo nacido de la Revolución, republicano y democrático en política y anticristiano y anticlerical en religión. Por ello, la historiografía francesa de tendencia republicana y anticlerical se esforzó por presentar a los vendeanos como seres medio salvajes, manipulados por los curas «refractarios» y «fanatizados» por ellos; mientras que por parte católica se habló de un pueblo profundamente religioso y celoso de su dignidad: es decir, un pueblo católico. Y se ha visto en la revuelta vendeana, por una parte, el rechazo de las ideas revolucionarias y republicanas y, por otra, un gesto de lucha por la fe cristiana, hasta el sacrificio de la vida, por fidelidad a Cristo y a la Iglesia.

Todavía hoy, dos siglos después de aquellos gravísimos hechos, la Vendée es un símbolo y un recuerdo que no deja de suscitar reacciones opuestas entre quienes se consideran los herederos espirituales de la Revolución Francesa y algunos ambientes católicos. Es necesario, sin embargo, mirar aquellos trágicos acontecimientos con espíritu crítico, sin hacer una «bandera» y, mucho menos, el «símbolo» del cristianismo auténtico, como si este fuera por naturaleza «antimoderno», es decir, antirrepublicano y antidemocrático, o tal que no pueda hacer propias –después de haberlas «purificado»– algunas conquistas de la «modernidad» –entre otras, las libertades «civiles»– sin perder su identidad. En efecto, si se deben reconocer, por una parte, los gravísimos atropellos cometidos por los revolucionarios en la represión –que, en realidad, fue una «destrucción» querida– de la Vendée, no se deben olvidar, por otra, ciertos comportamientos, no precisamente cristianos, de la Armada católica y real vendeana. Si se debe deplorar el espíritu antirreligioso y anticristiano de la Revolución Francesa, por parte católica hoy no se pueden hacer propias ni la condena global de la Revolución Francesa ni la unión «trono-altar» –y, por consiguiente, el rechazo del régimen republicano y democrático– que caracterizaron la revuelta vendeana.

Indudablemente, la Revolución Francesa se puso contra Dios y contra el Rey, considerando que el destino de ambos estuviera unido y que, eliminando al Rey, se eliminaba a Dios y viceversa, porque Dios estaba en el origen de la autoridad del Rey. En cambio, para la Revolución Francesa la autoridad venía del pueblo soberano y no de Dios. Fue una trampa en la que cayeron muchos cristianos del tiempo, creyendo que atribuir la autoridad al pueblo significaba abstraerla a Dios. No recordaban que, ya dos siglos antes, grandes teólogos como Suárez (1548-1617) y Belarmino (1542-1621) habían enseñado que la autoridad viene *inmediatamente* del pueblo, a quien la confiere Dios, en cuanto creador de los hombres y de la sociedad humana.

11. Pío VI y Napoleón

Pío VI (*Giovanni Angelo Braschi di Cesena*) sufrió en su propio cuerpo los horrores de la Revolución. Elegido en 1775, fue el primer pontífice que vio realizarse las teorías de Febronio –pseudónimo del obispo canónico Johann Nikolaus Hontheim (1701-1790)–, que propugnaban la superioridad del Estado sobre la Iglesia en el orden temporal; teorías que serían realizadas por los gobiernos civiles independientemente de la Santa Sede. Para entender la crisis que se había producido en Europa entre el papado y la sociedad hay que remontarse al año 1763, cuando dicho obispo publicó una obra explosiva sobre el poder pontificio titulada *De statu Ecclesiae et de legitima potestate Romani Pontificis*, que fue incluida en el *Índice de libros prohibidos* un año más tarde. Febronio rebajó los derechos de la potestad pontificia y exaltó cismáticamente la autoridad de los obispos.

El comienzo del proceso de contraposición entre la Iglesia y los Estados modernos comenzó en el reino de Nápoles. El rey Fernando IV (1751-1825), trámite su ministro Bernardo Tanucci (1698-1783), en 1776, no quiso presentar al pontífice, para la fiesta de San Pedro, el habitual homenaje feudal llamado «chinea». Este se remontaba al siglo XIII y consistía en una mula o caballo blancos y una suma de dinero que los reyes de Nápoles entregaban al pontífice. Es más, el monarca subrayó que este gesto tenía solo valor de acto de devoción y, en 1788, se opuso a ofrecerlo incluso como acto de obsequio devocional.

Tras la muerte en 1780 de la emperatriz María Teresa de Austria (1717-1780), su sucesor, el emperador José II (1741-1790), se sintió liberado de cualquier reserva frente al papa y no solo pretendió administrar los bienes temporales de la Iglesia, sino también regular las funciones sagradas y las ceremonias eclesiásticas. Suprimió las casas religiosas que se opusieron a estas iniciativas, entre las cuales, el famoso convento de los agustinos de Viena, profesores universitarios dedicados particularmente a la investigación de las ciencias naturales, que fueron trasladados a Brno en Moravia.

Pío VI, para normalizar las relaciones entre el imperio y la Iglesia, decidió ir personalmente a Viena: «Voy a Viena –dijo– como iría al martirio. Para defender la religión nuestro deber es arriesgarnos». Marchó como «peregrino apostólico», como lo denominó el poeta Vincenzo Monti (1754-1828), el 27 de febrero de 1782 entre el entusiasmo del pueblo. Regresó a Roma después de la Pascua, llegando el 13 de junio a la ciudad.

Este viaje fue interpretado como una Canosa al contrario. En la Edad Media, la condesa Matilde (¿1045/6?-1115) había ido a Canosa para pedir perdón al papa Gregorio VII (1073-1085); ahora era el papa quien iba al

emperador. Pero estamos solamente en los inicios de vuelco total en las relaciones entre la Iglesia y los Estados modernos en Europa. El 4 de agosto de 1789 la Asamblea Nacional Constituyente abolirá en Francia los privilegios de los nobles y del clero y, el 12 de julio del año siguiente, será votada la *Constitución Civil del Clero*, que prescribía a los obispos y a los párrocos ser elegidos por el pueblo. Al papa solo le fue concedida la comunicación del nombramiento. Un breve de Pío VI, del 13 de abril de 1791, que condenaba dicha Constitución, el 3 de mayo de 1791 fue quemado por los revolucionarios en el palacio real de París.

Siguieron después los acontecimientos que acabaron con todos los equilibrios existentes en los Estados europeos. El 21 de enero de 1793 el rey Luis XVI fue ajusticiado: las leyes las daba el gobierno revolucionario, mientras comenzaba a asomarse sobre la escena mundial el general Napoleón Bonaparte, quien impuso al papa la dura paz de Tolentino el 19 de febrero de 1797. El 15 de febrero del año siguiente Roma quedó ocupada por los franceses, que crearon la República Romana o Tiberina. El mismo Pío VI, acompañado de su sacristán, el agustino Bartolomé Menocchio (1741-1823), tuvo que abandonar Roma. La primera etapa de aquel humillante viaje fue Siena, donde el papa fue acogido en el convento de San Agustín y más tarde pasó a la cartuja de Florencia. El viaje prosiguió por Parma, Turín y Susa, última etapa de su viaje italiano sin retorno. Conducido a Briançon, Grenoble y Valence, aquí murió el 29 de agosto de 1799, a los 81 años. Su sucesor Pío VII trasladó a Roma los restos mortales de este papa muerto en el exilio, víctima de la violencia revolucionaria, y los sepultó en las Grutas Vaticanas, levantándole un monumento realizado por Antonio Canova (1857-1822) en 1802.

El carácter antirreligioso de la revolución jacobina se manifestó claramente en Roma, donde fue inevitable el enfrentamiento entre la mentalidad religiosa del pueblo y la política que pretendía una «regeneración de Roma, un cambio de costumbres y de ideas». El resultado final apareció enseguida muy claro. Ya entonces un jacobino observaba que en Roma eran «más democráticos los caballos que los hombres». Los antiguos ideales religiosos estaban tan profundamente enraizados que cualquier ideología forastera estaba destinada al fracaso. Aunque estas son observaciones muy genéricas, sin embargo quedan confirmadas por un análisis detallado que demuestra la estrecha conexión existente entre la religiosidad tradicional y el contexto histórico en el que esta se había mantenido a lo largo de los siglos. Los sacerdotes más o menos jacobinos eran numéricamente un grupo insignificante, carentes en general de sólida cultura.

También los religiosos y las religiosas sufrieron las consecuencias revolucionarias, si bien hubo algunos, como los redentoristas, que dieron pruebas de dinamismo y vitalidad abriéndose a nuevos campos, o los escolapios, que mostraron vivas simpatías y colaboración efectiva hacia la república. Numerosos conventos fueron suprimidos y otros quedaron mucho tiempo en situación muy precaria. La República jacobina de Roma suprimió muchos conventos como remedio necesario y saludable para acabar con los males que todos conocían y que se intentaba ocultar. Pero la solución de estos problemas no era la supresión de conventos, sino la larga y paciente obra de reforma, que emprenderían medio siglo más tarde el cardenal Sala (1762-1839) y, sobre todo, Pío IX, desde las primeras semanas de su pontificado.

La primera reacción de los católicos italianos, y de los eclesiásticos en particular, ante la Revolución Francesa fue de rechazo absoluto, confirmado por los excesos del Terror. Pero a medida que, a partir del verano de 1796, los invasores franceses impusieron en la península regímenes constitucionales, algunos comenzaron a interrogarse sobre la posibilidad de una alianza entre la «democracia» y la religión. No faltaron quienes intentaron poner en sordina las diatribas contrarrevolucionarias para buscar un *modus vivendi* ante lo inevitable y no faltaron tampoco quienes trataron de demostrar que se podía invocar fundamentos bíblicos y teológicos en favor de las nuevas formas de gobierno. Fue entonces cuando apareció la fórmula «católicos democráticos» para designar dos corrientes ideológicas muy diferentes que se habían desarrollado en la península italiana a lo largo del siglo XVIII: la primera de inspiración jansenista o filojansenista y la otra no jansenista o antijansenista. Unos y otros, aunque partían de principios teológicos diferentes, estaban de acuerdo en cuestionar el modelo «constantiniano» de las relaciones Iglesia-Estado y, para demostrar el carácter evangélico de los llamamientos en favor de la igualdad y de la fraternidad, presentaron a Jesucristo como «el perfecto democrático». Sin embargo, si la discusión sobre la igualdad y la fraternidad fue muy abierta y encendida entre los católicos democráticos, no se puede decir lo mismo sobre la libertad, ya que hubo rémoras para acoger el nuevo concepto de libertad individual, afirmado en la *Declaración de los derechos del hombre*, y se tendía a desplazar la atención hacia la libertad de las instituciones que, por lo menos, podía evitar el problema aguda de la libertad de conciencia y podía encontrar en la tradición medieval una anticipación confortante. La cuestión de la libertad planteó un problema particularmente delicado a los jansenistas. Otro punto en el que los católicos democráticos no estuvieron de acuerdo entre ellos a causa de sus referencias teológicas fue la cuestión de la fuente de la autoridad política: ¿procedía ella inmediatamente de Dios o sola-

mente de forma mediata? Muy atormentado fue el itinerario de los jansenistas sobre estos problemas y sobre la secularización de la sociedad civil, ya que el nudo de la cuestión era la aceptación de la separación del orden religioso del político, mientras que otros, de acuerdo sobre los principios, se inquietaron ante el riesgo de corrían de confundir Iglesia con Nación y mezclar la política con la Revelación.

A finales del siglo XVIII, la Iglesia, la vida eclesiástica y la religión en general necesitaban una profunda renovación en casi todos los campos así como los Estados Pontificios exigían fuertes reformas. La invasión y la ocupación francesa podían haber sido ocasión propicia para iniciar una sacudida renovadora, pero la realidad fue completamente diversa, ya que varios factores arruinaron la llegada de los franceses; en primer lugar, la victoria, si bien provisional, de los austro-rusos y la primera restauración. Pero las causas más profundas fueron otras, sobre todo, que la ocupación francesa de Roma y de gran parte de los Estado de la Iglesia estuvieron acompañadas de la prepotencia y opresión típicas de toda invasión extranjera. No se debe olvidar que la República jacobina fue esencialmente radical, pues no solo intentó cambiar el esquema político de la ciudad, sino sus ideas, su mentalidad y su imagen religiosa. Y frente a estas pretensiones, el pueblo reaccionó en bloque por razones religiosas, aunque no faltaron, como es evidente, algunos motivos particulares. Pero sobre los intereses políticos prevalecieron los de carácter típicamente religioso: convicciones profundas, mentalidad, aspiraciones, concepción de la vida, etc.

12. Pío VII y el concordato de 1801

Al comenzar el siglo XIX dos hombres marcaron profundamente el destino de la Iglesia en Francia: el papa Pío VII y Napoleón Bonaparte. Cuando este llegó al poder comenzó a disminuir gradualmente la hostilidad revolucionaria contra el cristianismo, si bien el poder temporal del papa fue declarado decaído y, ante la apatía del pueblo, un grupo de jacobinos, apoyados por los franceses, proclamó la república romana.

Tras la muerte de Pío VI en el exilio de Valence, dado que Roma estaba ocupada por los franceses, la elección del nuevo papa tuvo lugar en el monasterio de San Jorge de Venecia, bajo la protección de Austria. Después de un cónclave que duró tres meses y medio, fue elegido papa, con el nombre de Pío VII (1800-1823), el cardenal Barnaba Chiaramonti, benedictino, obispo de Ímola, quien nombró secretario de Estado al cardenal Consalvi (1757-1824). Dotado de grandes cualidades, fue la figura basililar para la redefinición de las estructuras centrales de la Iglesia a

principios del siglo XIX. Fue un colaborador tan estrecho y fiel del nuevo papa que los historiadores discuten sobre la real paternidad de las principales iniciativas llevadas adelante por la Santa Sede en momentos tan importantes como el concordato napoleónico de 1801 y el congreso de Viena de 1815, que abrieron nuevos horizontes al papado.

Entre tanto, el proceso revolucionario se había suavizado, aunque el resurgimiento jacobino carecía de motivaciones ideales y se sostenía sobre la retórica y la intolerancia. La Iglesia constitucional iba perdiendo credibilidad y seguridad y en Roma tampoco existía unidad con respecto al problema de los sacerdotes que se reconciliaban. Al partido de la firmeza se contraponía el más elástico de quienes consideraban más importante asegurar la atención pastoral de los fieles. A estas alturas nadie podía negar un hecho: que la gente, conquistada por el deseo de la paz, vivía en la indiferencia.

Dado por descontado que la Revolución ya no podía durar, era necesario superar la ruptura creada por la Revolución y tratar de reorganizar a la Iglesia; por ello surgió la idea de firmar un concordato con la Santa Sede, que fue retomada en 1801 por Napoleón, entonces primer cónsul. El papa, por su parte, se decidió a estipularlo el 15 de julio de aquel año haciendo grandes concesiones y obligado por la necesidad de reorganizar la Iglesia en Francia, ya que gracias a él se le pudo dar un nuevo fundamento legal que duró un siglo, si bien muy diverso de la precedente posición de privilegio.

El concordato napoleónico tuvo gran relevancia para la historia no solo eclesiástica, sino también civil, ya que a través de él se trató de disciplinar de una forma nueva la relación entre el Estado moderno y la Iglesia católica, entre la sociedad civil y la religión profesada. Por vez primera en un concordato estipulado por la Santa Sede con un Estado «católico» no fue acogido el catolicismo como religión de Estado y se orientó según una perspectiva de libertad para todos los cultos reconocidos. Sin embargo, el concordato sirvió a los intereses de la Iglesia. Muchos historiadores consideran que a la larga fue más útil para el Papado que para el Estado moderno. En efecto, reconoció la autoridad jurisdiccional del Pontífice sobre la Iglesia galicana, que había sido ignorada en el pasado. Este hecho reagrupó al mundo católico francés —es decir, a la más grande y poblada nación católica— y más en general ofreció una aportación para reafirmar la potestad de gobierno del Romano Pontífice sobre la Iglesia universal. Esto contribuyó a crear las condiciones históricas que permitirán formular más adelante los pronunciamientos magisteriales sobre la infalibilidad pontificia y sobre el primado del papa sobre la Iglesia.

También consiguió el concordato que se mantuviera la unidad de la Iglesia, y no solamente en Francia, salvándola de cismas y particularis-

mos. Hay que reconocer que el mérito de estos resultados positivos fue de Pío VII y de su secretario de Estado, el cardenal Consalvi.

Tras el concordato fue reconocido el culto católico, pero, si esta y otras ventajas que la Iglesia obtuvo habían sido ya bien pagadas, nuevas dificultades surgieron de Napoleón, que aplicó el concordato con criterios despóticos, pues nombró diez obispos constitucionales y el mismo Bonaparte mandó redactar secretamente 77 artículos orgánicos, publicados el día de Pascua, 18 de abril de 1802, junto con el concordato, como si fueran parte íntegramente del mismo y haciendo creer que habían sido acordados con Roma, lo cual era completamente falso, pues se trataba de unos artículos dominados por el espíritu galicano, que en algunos puntos contrastaban con las disposiciones concordatarias y con el derecho canónico. Por ello, Pío VII protestó por esta intromisión y declaró inaceptables 21 de dichos artículos, pero Napoleón no hizo caso alguno.

Nuevos conflictos surgieron en los años sucesivos, sobre todo en 1804, cuando Napoleón, habiéndose proclamado emperador de los franceses, invitó al papa para que le ungiera y le coronara en la catedral de Notre-Dame de París. Pío VII tuvo que ceder a las presiones y ungió al emperador el 2 de diciembre de 1804, pero la corona se la puso el mismo Napoleón en su propia cabeza. Confiaba el papa conseguir algunas ventajas para la Iglesia, pero las concesiones del nuevo emperador fueron muy escasas, seguidas más tarde de otros actos de prepotencia reforzados por sus victorias militares, hasta que, vencido por las potencias aliadas, huyó a la isla de Elba en 1814. Pío VII había regresado a Roma un año antes, tras haber sido víctima del despotismo de Bonaparte, que se proclamó emperador y obligó a Pío VII a trasladarse a Francia, si bien el pontífice rechazó cualquier compromiso y vivió cinco años como prisionero.

El concordato napoleónico y los artículos orgánicos –el primero, fruto de una negociación y los segundos, impuestos unilateralmente– constituyeron el fundamento de la reconstrucción del catolicismo francés post-revolucionario. Este conjunto acabó con el cisma de la Iglesia constitucional provocado diez años antes por la *Constitución Civil del Clero*, sin alterar la tradición del antiguo régimen, pero introdujo nuevas fuentes potenciales de conflicto. Sin embargo, precisamente por este relativo equilibrio, el concordato duró un siglo largo, hasta 1905; consiguió sobrevivir tras la restauración de los Borbones y a pesar de que estos eran contrarios a todo lo que venía de la Revolución. Este concordato sirvió de modelo a otros muchos concordatos que la Santa Sede estipuló a lo largo del siglo XIX.

Los conflictos potenciales nacieron del hecho de que las autoridades civiles se situaron como intermediarias en la comunicación entre la

Santa Sede y la Iglesia en Francia y porque los obispos fueron nombrados por el jefe del gobierno francés, instituidos canónicamente por el papa y pagados por el Estado. Aunque los obispos recibieron poder casi total sobre sus diócesis y su clero, sin embargo estaban sometidos al Estado, no tenían derecho a reunirse todos juntos y la comunicación entre ellos estaba circunscrita por la autoridad gubernativa. Había una imposición estricta, por ejemplo, la del artículo 4 de los artículos orgánicos en la que se prohibía expresamente la celebración de concilios nacionales y de cualquier asamblea deliberativa sin haber obtenido previamente el permiso del gobierno. De este modo, el Estado francés vigiló de cerca a los obispos y al clero con el fin de preservar una estructura eclesial, que debía ser independiente de todo soberano extranjero y no debía convertirse en un peligro político. En realidad, lo que el gobierno pretendía era proteger ferozmente sus privilegios galicanos y, al mismo tiempo, demostrar que él era el mejor juez para decidir cómo debía funcionar la Iglesia en Francia.

A pesar de estas intolerables restricciones no puede decirse, como se ha escrito en muchos libros de historia, que el episcopado francés las aceptó pasivamente y que los obispos fueron servidores civiles obedientes quedando como individuos aislados y sin poseer jamás una fuerza unificada. Recientes estudios han demostrado que los obispos, a pesar de las restricciones napoleónicas, se sirvieron de la prensa católica, y sobre todo de *L'Ami de la religion*, periódico moderado y galicano, para intercambiar sus ideas. Esta publicación apareció el 20 de abril de 1814, nueve días después de la abdicación de Napoleón, y siguió publicándose hasta 1862.

Recordemos, por último, que el concordato de 1801 sigue todavía vigente en las diócesis francesas de Estrasburgo y Metz, situadas en territorios precedentemente alemanes, que fueron anexionadas a Francia solamente después del final de la Primera Guerra Mundial.

13. Algunas consecuencias de la Revolución

La importancia de la Revolución Francesa para la historia de la Iglesia fue más allá de sus hechos concretos, pues creó un nuevo clima en el que la Iglesia tuvo que trabajar. Las características de este clima quedaron muy bien sintetizadas en el famoso trinomio revolucionario: libertad, igualdad, fraternidad. Pero, en realidad, la *libertad* se consiguió mediante la secularización y el triunfo del individualismo. En efecto, el hombre, sometido hasta entonces a la autoridad «de derecho divino», tanto eclesial como civil —ya que ambos estaban a menudo colocados

sobre el mismo plano—, afirmó la propia libertad rechazando toda autoridad que no naciera de su libre decisión; y habiendo estado vinculado hasta entonces casi durante toda su vida al grupo social y profesional, afirmó su propia independencia, rompiendo de forma decidida los vínculos sociales jerarquizados del antiguo régimen para poner de relieve no los estratos sociales, sino al individuo.

Al mismo tiempo afirmó la *igualdad* de todos, aceptando tan solo las diferencias provenientes del servicio social. De ahí deriva para el hombre moderno la exigencia de un régimen democrático.

Bajo el ideal de la *fraternidad* había un fondo de cristianismo latente, que debía haber dado sentido y equilibrio a la libertad y a la igualdad: todos libres, pero como hijos de Dios; todos iguales, pero como hermanos de la gran familia humana, aunque con vocaciones y tareas diversas y complementarias. Pero hay que reconocer que la fraternidad fue totalmente destruida por las persecuciones y las guerras de religión y por este camino se llegó incluso a la supresión de la libertad con la dictadura impuesta por el heredero de la Revolución, Napoleón, convertido en emperador.

La nueva mentalidad nacida de la Revolución Francesa ejerció también su influjo en la misma Iglesia. Hasta entonces se creía y se afirmaba que todo poder venía de lo alto y se ramificaba en dos organizaciones queridas por Dios, la Iglesia y el Estado, sociedades perfectas, cada una en su propia esfera y estrechamente vinculadas con servicios y dependencias recíprocas. Pero, para los filósofos del siglo XVIII, esta teoría era completamente diversa: para ellos el poder venía del pueblo y se concentraba en una sola sociedad perfecta, que era el Estado y de él nacería la *Constitución Civil del Clero*, de la cual se podría prescindir cuando triunfara el ateísmo.

Después de las exageraciones de la Revolución prevaleció una concepción más equilibrada de lo que distingue a la Iglesia y al Estado, dos instituciones que no se pueden colocar en el mismo plano, ya que la Iglesia es de origen divino, al haber sido fundada por Jesucristo con una organización jerárquica y sacramental, mientras que el Estado toma las formas contractuales de las comunidades humanas de las cuales surge.

Pero, más allá del drama de los acontecimientos, el cristianismo sacó algunas lecciones importantes de la Revolución.

Ante todo, la gente más culta, prácticamente todos aquellos que habían sido educados por la Iglesia a través de las órdenes religiosas dedicadas a la educación y enseñanza de los jóvenes, tomó una nueva conciencia del bien común y entendió muy bien que todos deben interesarse por este bien o no solamente unos cuantos privilegiados. Esto llevó a la afirmación del sentido democrático que condujo a la lenta formación de los primeros estados modernos constitucionales con el poder ema-

nado y controlado por el pueblo mediante el Parlamento. Aunque las declaraciones de la Cámara baja inglesa de 1689 ya contenían los elementos esenciales de esta constitución, sin embargo, la *Declaración de los derechos del hombre* de 1789 constituyó el comienzo efectivo del nuevo estilo de gobierno, con consecuencias inmensas para la historia de la humanidad.

La separación entre la Iglesia y el Estado, considerada tradicionalmente como un mal, con el tiempo manifestó sus ventajas ya que las dos instituciones debían cooperar armónicamente para el bien común, cada una según sus propias competencias. Pasado el tiempo de las oposiciones, tan nocivas a la Iglesia como al Estado, se verificó que la predicación cristiana y los derechos de la Iglesia podían ser respetados mucho mejor en un Estado que observa la neutralidad religiosa (el caso típico de los Estados Unidos) que en un régimen que ofrecía privilegios a la Iglesia. En realidad, en este último caso el poder civil tendía a aplicar el concordato en sentido único —como hizo Napoleón con el de 1801— y las autoridades eclesiásticas locales tendían a apoyarse en el brazo secular y en los medios temporales, como hizo, por ejemplo, el papado en los Estados Pontificios.

La separación entre la Iglesia y el Estado tuvo una doble ventaja: los cristianos aprendieron a distinguir la esfera religiosa de la profana, es decir, el campo eclesiástico del civil, y a entender mejor que la subordinación de lo terreno a lo celestial empieza en la propia conciencia y, más allá, se extiende al propia campo de vida, de trabajo y de influencia, según un sentido siempre más comprometido de la responsabilidad directa de todos en la difusión del reino de Dios. Por consiguiente, los cristianos aprendieron a no usar fácilmente los medios seculares para la afirmación de la Iglesia.

Hay que reconocer que, al principio, esta clarificación fue a menudo impuesta por las fuerzas adversas; por ejemplo, la eliminación de las torturas y de la Inquisición fue fruto del iluminismo; en Francia, la distinción entre Iglesia y Estado, proclamada como principio, pero no respetado en la práctica, fue obtenida después de una brutal separación entre las dos instituciones con la Revolución de 1789 y después con la tercera república de 1905; la unidad nacional de Italia fue hecha contra la política del papado de entonces; en España, la modernización del Estado fue hecha violando los derechos de la Iglesia, etc.

Pasado el tiempo de las oposiciones, con la separación entre la Iglesia y la sociedad civil, la Iglesia tuvo la libertad de actuar sin compromisos, según sus propios métodos, para conseguir sus propios fines. La renovación católica en diversos países europeos a los largo del siglo XIX fue muy significativa bajo este aspecto.

Por último, la desaparición de la secular y potente organización de episcopados potentes como el francés y alemán, privilegiados y revestidos del poder de los príncipes reinantes y habituados a una gran autonomía frente al papado, permitió una nueva afirmación del primado de Roma y de la unidad de la Iglesia en torno al papa.

Habiendo perdido la ayuda del brazo secular y habiendo sido reconducido y concentrado en su propio campo, el magisterio de la Iglesia se reveló de forma nueva como una guía para la humanidad entera, con las solas armas del Evangelio. Así se manifestó a lo largo del siglo XIX y se ha intensificado con los papas y obispos del siglo XX y así se presenta hasta nuestros días con el nuevo espíritu eclesial salido del Vaticano II.

14. Balance negativo de la Revolución para la Iglesia

Ciertamente la Iglesia no volvió a la situación anterior ni recobró los privilegios perdidos –el concordato napoleónico de 1801 no reconoció al catolicismo como religión de Estado, sino solo como religión de la gran mayoría de los ciudadanos franceses– pero se liberó del vínculo extremadamente oneroso que constituía para ella en el antiguo régimen la unión Trono-Altar, pasando a ser más pobre y más libre.

Sin embargo, la tempestad revolucionaria dejó en ella heridas profundas, pues continuó la división entre la Iglesia constitucional –cuyo jefe fue el obispo Grégoire, muerto en 1831 como católico, pero no reconciliado con la Santa Sede– y la Iglesia «refractaria», en el seno de la cual se desarrollaron tendencias conservadoras, integristas y filomonárquicas, y también una orientación cismática de derechas que fue en el futuro una tendencia permanente de la Iglesia francesa, como ha demostrado recientemente el cisma de monseñor Lefebvre.

Se acentuó la clericalización de la Iglesia. En algunas regiones de Francia, donde la obra de descristianización fue más intensa, la práctica religiosa, ya debilitada por una lenta erosión, permaneció débil aun después de que pasó el temporal, mientras que nació y se desarrolló, además de la indiferencia religiosa, una fuerte aversión al cristianismo. El laicismo anticlerical y anticristiano –que tanto éxito tuvo en Francia sobre todo durante la II República– encontró sus raíces en la política anticatólica de la Revolución Francesa.

Pero la consecuencia más grave de tal política fue la ruptura que se estableció entre el mundo moderno nacido de dicha Revolución y el catolicismo. El carácter anticristiano asumido por la Revolución incitó a los católicos no solo a asumir una actitud contrarrevolucionaria, y por tanto antirrepublicana y filomonárquica, antiliberal y conservadora, antimo-

derna y con nostalgias de retorno al Medioevo, sino a dar de ella un juicio fuertemente negativo.

Desde Pío VI hasta León XIII, e incluso después, la Iglesia condenó en su totalidad el acontecimiento revolucionario, rechazando no solamente las culpas de que se había manchado –el regicidio, las matanzas de muchas personas inocentes, el terror, la persecución religiosa y el intento de descristianizar al pueblo–, sino también, y sobre todo, los principios inspiradores que habían guiado su desarrollo. Estos fueron la soberanía popular, en virtud de la cual la autoridad ya no provenía de Dios, sino del pueblo; la rebelión contra la autoridad constituida –el rey– que recibía la autoridad de gobernar al pueblo de Dios mismo por medio de la consagración (*sacre*) que le confería el arzobispo de Reims (y de ahí la extrema gravedad del regicidio); la separación entre el Estado y la Iglesia y el desconocimiento del catolicismo como religión del Estado francés; la libertad de pensamiento y, en particular, la libertad de conciencia en materia religiosa, en virtud de la cual el cristianismo fue puesto al mismo nivel que las otras religiones y se era indiferente con respecto a él, con la libertad de aceptarlo o de rechazarlo; la libertad de los cultos y el intento de sustituir el cristiano con nuevos cultos inspirados en el racionalismo y el deísmo.

Fueron estos los principios que a lo largo de todo el siglo XIX indujeron a los escritores católicos –y, en particular, al magisterio eclesiástico desde León XII hasta León XIII, pasando por Gregorio XVI y Pío IX– a ver en la Revolución Francesa el momento histórico en el que habían confluído el espíritu de rebelión de la Reforma protestante y el espíritu anticristiano y anticatólico de Voltaire y de Rousseau, de los filósofos iluministas y de los enciclopedistas, y del que habían nacido los errores modernos del liberalismo, del republicanismo, del comunismo, del socialismo y del nihilismo. Esto lo afirmó León XIII en su encíclica *Diuturnum* de 1881.

Algún católico que lee hoy esta condenación tan global de la Revolución Francesa podría maravillarse y quizá irritarse e incluso escandalizarse por la presunta «ceguera» de los cristianos del pasado y sobre todo del magisterio pontificio: «ceguera» consistente en el hecho de que aquellos cristianos no fueron capaces de percibir lo que de valioso e incluso de propiamente cristiano había en los principios y en las ideas de la Revolución Francesa. Y se complace, por ello, de que, aunque con retraso, la Iglesia haya reconocido la validez de tales principios y sus ideas, en particular en el Vaticano II, y que de este modo se haya reconciliado con el mundo moderno, que tomó forma en la Revolución Francesa.

¿Qué debemos decir de este «escándalo» y de esta «complacencia» del cristiano de hoy por lo que se refiere a la diversa actitud de la Iglesia con respecto a la Revolución Francesa? ¿Están justificados uno y otra?

Este punto debe ser aclarado con las distinciones necesarias. Sobre la «ceguera» de los católicos del pasado, se puede ciertamente decir que ellos no fueron capaces de leer correctamente el gran «signo de los tiempos» que fue la Revolución Francesa: esta, por una parte, expresó y ejecutó los grandes valores humanos de libertad, de igualdad, de democracia, promoviendo a los hombres de «súbditos» a «ciudadanos» y afirmando los derechos del hombre ante el poder absoluto y despótico; por otra, representaba para la Iglesia la liberación de su servilismo ante el poder civil que la obligaba por la estrecha alianza Trono-Altar y los compromisos a que llevaban la mezcla religión-política y la confusión entre sociedad civil y sociedad religiosa.

Nos podemos preguntar, sin embargo, si una visión tan largamente positiva de la Revolución Francesa hubiese sido históricamente posible, al menos para la gran masa de católicos del tiempo de la misma Revolución y de los decenios sucesivos. Esto por dos motivos.

Ante todo, porque los católicos estaban vinculados ideológicamente al esquema de «cristiandad»: por ello, les era impensable que la religión católica no fuese la religión del Estado, que hubiera libertad de culto, que se pudiera separar la Iglesia del Estado y la sociedad religiosa de la civil; realidades y conceptos como «soberanía popular», «república», «democracia» estaban para ellos en contraste radical con el principio de que la autoridad viene de Dios y por Él es comunicada al «príncipe», al cual todos deben obediencia; el mismo concepto «Revolución» era sinónimo de «sedición» y de «rebelión» contra la autoridad legítima y, por consiguiente, contra Dios.

En segundo lugar, el carácter anticristiano asumido por la Revolución y por los movimientos revolucionarios que siguieron a ella en diversos países —en concreto, en Italia y España— por lo que «Revolución» significaba lucha contra la religión, considerada adversaria de la libertad y del progreso, no podía ciertamente ayudar a los católicos a mirar con simpatía a la Revolución Francesa y a los principios que la inspiraron. Por tanto, nadie debe maravillarse y, mucho menos, escandalizarse de que la Iglesia durante todo el siglo XIX condenase en bloque la Revolución Francesa y los principios que la inspiraron. Puede disgustar a muchos católicos que esta condenación pudo haber contribuido indirectamente a ahondar el foso que separa a la Iglesia del mundo moderno, pero históricamente esto es comprensible.

Sin embargo, ¿es verdad que la Iglesia, hoy, tras el Vaticano II y con el magisterio de Juan XXIII y de sus sucesores, ha acogido y hecho propios los «principios» de la Revolución Francesa, reconociendo que en sustancia eran «cristianos»?

Esta pregunta requiere una clarificación. Ciertamente Pío XII habló

en 1944 en sentido positivo de la democracia. Juan XXIII exaltó en 1963 los derechos humanos y el Vaticano II habló de libertad religiosa y de libertad de conciencia, de la laicidad de la política y de la independencia y autonomía recíproca entre la Iglesia y el Estado, y los últimos papas no cesan de proclamar los derechos humanos y la libertad religiosa como compendio de todas las otras libertades humanas. Así, la Iglesia es en el mundo de hoy la que está más comprometida con la libertad, la igualdad y la fraternidad. ¿Recoge, pues, con dos siglos de retraso el programa de la Revolución Francesa?

Esta es la apariencia, pero la realidad es muy distinta, porque los derechos humanos, la libertad, la igualdad, la fraternidad, la libertad de conciencia de que habla hoy la Iglesia tienen un fundamento y un contenido que no son los que en realidad tuvo la Revolución Francesa. La Iglesia no acoge ni hace propios los principios de la Revolución Francesa, tentando una retrasada recuperación de la misma. Reconoce que la Revolución Francesa proclamó y realizó en un momento histórico principios que eran cristianos y que el precedente régimen de «cristiandad» no había sabido realizar; pero, al mismo tiempo, deplora que la Revolución Francesa no solo tuviera un carácter fuertemente anticristiano, sino que laicizara radicalmente los principios cristianos de libertad, de igualdad y de fraternidad, no solamente desarraigándolos de su raíz evangélica y de su fundamento trascendente, que es Dios, sino también sirviéndose de ellos para combatir a Dios y a la Iglesia.

Había ideas vivas y coincidencias entre los grandes principios de la Revolución, que no hizo nada más que apropiarse de algunos conceptos cristianos con el deseo de elevar a las clases humildes. Todo esto era cristiano, pero la Revolución lo hizo anticristiano e irreligioso.

Una primera consecuencia de la Revolución Francesa fue el cambio de estatuto de la religión en la sociedad en dos etapas. La primera etapa comenzó con el concordato napoleónico de 1801, en virtud del cual las actividades religiosas quedaron netamente distinguidas de las actividades profanas, pero la religión, fundamento de la moral, quedó reconocida como útil a la sociedad y el servicio del culto –o, mejor, de los cultos, ya que el Estado reconoció oficialmente muchos– fue considerado como un servicio público. La segunda etapa, la separación de la Iglesia del Estado en 1905: la religión ya no es considerada oficialmente como una de las instituciones que estructuran la sociedad global y queda privatizada.

La Iglesia tuvo que afrontar una prueba violenta y radical y los católicos de Francia sufrieron profundamente la Revolución, pero esta prueba no fue solamente destructiva, sino que sirvió para una purificación interior. Con todo, hay que reafirmar el aspecto negativo de la Revolución,

que fue el fruto de un siglo de ideología anticristiana y más específicamente anticatólica, en definitiva, irreligiosa y atea.

Pero, si se quiere ofrecer una visión más matizada y no tan rotundamente negativa de la Revolución Francesa, que englobe y haga justicia también a los aspectos positivos de la misma, que he destacado muy brevemente, no cabe olvidar que la Revolución puso las premisas del moderno estado constitucional, el cual, como enseña la experiencia y a pesar de sus defectos, tutela mejor que el régimen absolutista los derechos de la Iglesia y la libertad de la misma.

15. Bibliografía esencial comentada

Además de las obras clásicas de F. FURET, A. LATREILLE, J. LEFLON, A. MATHIEZ, P. PIERRARD, R. RÉMOND y de otros muchos autores que han tratado aspectos diversos de la Revolución, nos interesa resaltar las que se refieren directamente a la Iglesia, como las de B. PLONGERON, *Conscience religieuse et révolution. Regards sur l'historiographie religieuse de la Révolution française* (París 1969) y *Les résistances religieuses à Napoleón (1799-1813)* (París, Letouzey & Ané, 2006), que trata de las relaciones entre el Episcopado y el Estado desde el Directorio hasta el Imperio; T. TACKETT, *La Révolution, l'Église, la France. Le serment de 1791* (París, Cerf, 1986); J. DE VIGUERIE, *Christianisme et Révolution, Cinq leçons d'histoire de la Révolution française* (París, Nouv. Éd. Latines, 1986); P. CHRISTOPHE, *1789. Les prêtres dans la Révolution* (París, Éd. Ouvrières, 1986); *Les résistances à la Révolution. Actes du Colloque de Rennes (17-21 septembre 1985)*, Ed. par F. Lebrun et R. Dupuy (París, Imago, 1987); P. PIERRARD, *L'Église et la Révolution, 1789-1889* (París, Éd. Nouvelle Cité, 1988), *L'Église à l'épreuve de la Révolution* (París, Tequi, 1989) recoge cuatro conferencias de autores diversos sobre el tema; L. MEZZADRI, *La Rivoluzione francese e la Chiesa. Fatti, documenti, interpretazioni* (Roma, Città Nuova, 2004), buena síntesis de los datos fundamentales, con bibliografía selecta, que destaca los temas sometidos a revisión profunda tras las celebraciones del bicentenario; *La Chiesa italiana e la Rivoluzione francese*, a cura di D. Menozzi (Bologna, EDB, 1990), colección de estudios de varios autores, que analizan aspectos diversos y demuestran que la Revolución hizo pensar a muchos en Italia en una nueva regulación de las relaciones Iglesia-Estado sobre nuevas bases jurídicas; también ponen de relieve que las tomas de posición fueron muy variadas, mucho menos monolíticas de lo que la tradición intransigente católica había hecho creer; V. GIUNTELLA, *La religione amica della Democrazia. I cattolici democratici del Triennio rivoluzionario (1796-1799)* (Roma, Studium, 1990); L.

FIORANI-D. ROCCIOLO, *Chiesa romana e rivoluzione francese, 1789-1799* (Roma, École française de Roma, 2004) intenta un balance historiográfico-político, cultural y religioso de los acontecimientos franceses y romanos vistos desde el papado y de la Iglesia de Roma. A la obra clásica del cardenal MATHIEU, *Le Concordat de 1801. Ses origines, son histoire d'après des documents inédits* (París, Perrin, 1901), hay que añadir las monografías documentadas de B. ARDURA, *Le Concordat entre Pie VII et Bonaparte. 15 juillet 1801* (París, Cerf, 2001) y R. J. DEAN, *L'Église constitutionnelle. Napoléon et le Concordat de 1801* (París, Les éditions A. & J. Picard, 2004).

Sobre la cuestión de la Vendée: CH. L. CHASSIN, *Études documentaires de la Révolution Française*, vol. V, *La Vendée patriote* (París 1984); J.-C. MARTIN, *La Vendée de la mémoire (1800-1980)* (París, Seuil, 1989). Cfr. también «Vandea», en F. FURET-M. OZOUF, *Dizionario critico della Rivoluzione francese* (Milán, Bompiani, 1988).

Sobre otros aspectos: M. M. O'DWYER, *The Papacy in the Age of Napoleon and the Restauration. Pius VII. 1800-1823* (Lanham, MD. Univ. of P. Amer., 1985); J. BEAUBEROT, *La laïcité, quel heritage? De 1789 à nos jours* (Ginebra, Labor et Fides, 1990); J.-O. BOUDON, *L'épiscopat français à l'époque concordataire, 1802-1905* (París, Éd. du Cerf, 1996), esta obra documenta que el episcopado francés del siglo XIX fue un episcopado moderado, conciliador, bien preparado para ejercer puntualmente su ministerio, pero sin fuertes personalidades ni cabezas teológicas; C. A. NASELLI, *La soppressione napoleonica delle corporazioni religiose. Contributo alla storia religiosa del primo Ottocento italiano, 1808-1814* (Roma, Univ. Gregoriana, 1986) evoca la supresión de las órdenes religiosas en Francia y las medidas parciales tomadas desde 1800 en los Estados italianos pasados bajo el dominio francés, y analiza la hostilidad de Napoleón contra las órdenes religiosas, afectadas en 1810 por la supresión general, tras la ruptura del emperador con Pío VII. Sobre este pontífice véase la biografía de R. AMDERSON, *Papa Pio VII* (Barnaba Chiaramonti) (Roma, Benedictina, 2000).

Capítulo II

LA IGLESIA Y LA RESTAURACIÓN

1. Ideas fundamentales:

— El principio fundamental que inspiró a las estructuras políticas de la sociedad liberal con respecto a la religión fue diametralmente opuesto al que se había mantenido inalterado durante el Antiguo Régimen.

— Mientras hasta entonces había habido una unión estrecha Altar-Trono, desde la Revolución Francesa prevaleció la distinción entre el orden político y el espiritual, entre el civil y el religioso, entre el temporal y el sobrenatural.

— Esto llevó en términos generales a una separación neta Iglesia-Estado, de tal modo que ambos procedieron por caminos paralelos que no se encontraron jamás.

— A finales del siglo XVIII la Santa Sede comenzó a dejar de ser considerada como protagonista de la vida internacional.

— En el Congreso de Viena (1815) pareció llegado el momento de la revancha.

— Pero, durante la Restauración, la Iglesia quedó marginada del mundo moderno y al papa no se le quiso reconocer el papel de árbitro internacional.

— El papa quedó excluido de todas las combinaciones diplomáticas de la Restauración porque las grandes potencias no querían que les propusiera criterios extraños a sus intereses basados sobre la fuerza.

— El papa no tenía potencia militar ni territorial ni colonial y por ello su presencia molestaba, ya que introducía criterios morales a nivel de derecho internacional no admitidos, pues los criterios eran los de los equilibrios, de la justificación de la potencia, de la hegemonía y del legitimismo.

— Pío VII trató de actuar una verdadera restauración especialmente religiosa.

— Gregorio XVI condenó el liberalismo en 1832.

— A lo largo del siglo XIX prevaleció un modelo de Iglesia como «sociedad perfecta», con una dignidad semejante a la del Estado.

— En cambio, la visión de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo y, por consiguiente, como sociedad diversa del Estado tanto por su naturaleza como por su finalidad y por sus medios comenzó a aparecer en algunos autores, ya en el primer tercio del siglo.

— Un aspecto significativo de la vitalidad de la Iglesia en el siglo XIX fue la gran actividad apostólica de muchas comunidades religiosas ya existentes y el casi increíble florecimiento de nuevas congregaciones, grandes y pequeñas, sobre todo en el campo de la educación de los jóvenes, de la asistencia a los enfermos y del empeño misionero.

— En pleno siglo XIX comenzó la «fiebre» de las misiones. Fue el siglo de los grandes misioneros y de los fundadores de las congregaciones dedicadas exclusivamente a las misiones, así como la preparación para las futuras iglesias locales.

2. La Restauración

Tras la Revolución Francesa vino la Restauración. Con este término se quiso indicar el retorno de los Borbones al trono de Francia y más tarde se aplicó también al restablecimiento de los regímenes pasados y de las antiguas condiciones políticas. El ministro austriaco, príncipe de Metternich (1773-1859), que muy pronto se convirtió en el árbitro de Europa, fue el artífice de este movimiento político, que encontró después otros elementos favorables. Metternich firmó la paz de París (1814), presidió el Congreso de Viena (1815), organizó la Santa Alianza y firmó el segundo tratado de París (1815). El Iluminismo del Setecientos protegió la nueva corriente y por eso las ideas religiosas católicas y el papado no resultaron los más favorecidos. Las supresiones eclesiásticas en Alemania fueron el fruto de los principios que influyeron sobre la restauración política tras la caída de Napoleón.

La situación que ofrecían la Iglesia y la sociedad al comenzar el siglo XIX era completamente opuesta a la de los siglos anteriores porque el principio fundamental que inspiró a las estructuras políticas de la sociedad liberal con respecto a la religión fue diametralmente opuesto al que se había mantenido inalterado durante el antiguo régimen. Mientras hasta entonces había habido una unión estrecha Altar-Trono, desde la Revolución Francesa prevaleció la distinción entre el orden político y el espiritual, entre el civil y el religioso, entre el temporal y el sobrenatural, que llevó en términos generales a una separación neta Iglesia-Estado, de tal modo que ambos procedieron por caminos paralelos que no se encontraron jamás.

En la Francia postnapoleónica y en la Iglesia en general las tendencias conservadoras en la sociedad y los católicos intransigentes hicieron todo lo posible para restablecer el estado anterior. En la Iglesia, en particular, aunque salida del período revolucionario rodeada de respeto por los estigmas del martirio, la experiencia napoleónica había dejado una lacerante sensación: la modernidad era un fruto adulterino de la razón y de la libertad, de modo que, como antídoto, había que reforzar la fe y la autoridad. Concretamente, alianza del Trono con el Altar.

En este sentido influyeron el filósofo francés *Joseph de Maistre* (1753-1821), defensor acérrimo del principio de autoridad así en lo religioso como en lo político y uno de los fundadores del tradicionalismo, autor de una obra titulada *Du Pape* (1819), que tuvo gran difusión; el *vizconde de Bonald* (1754-1840), también filósofo y estadista francés, que fue ministro de Estado en 1822 y defendió los principios monárquicos y religiosos; el marqués *Cesare d'Azeglio* (1798-1866) y el conde de Canosa. Todos ellos eran fautores de una religión de poder y ligada al poder.

Retorno a la escolástica medieval y conservadurismo social califica al cristianismo de la Restauración. También la espiritualidad se resintió de este clima, acentuando el pesimismo y el ascetismo exasperado, mientras que en la eclesiología volvía en auge un clericalismo autoritario, muy poco dispuesto a valorizar a los laicos y se oponía al racionalismo liberal un no menos peligroso fideísmo. Las apologías religiosas de Chateaubriand provocaron un vasto retorno al cristianismo dentro de un cuadro sentimental.

En el Congreso de Viena (1815) la habilidad diplomática del cardenal Consalvi (1757-1824), secretario de Estado, consiguió la restitución del Estado Pontificio en casi toda su precedente extensión, y el papa trató de reordenarlo para acabar con el caos provocado por las guerras continuas, los saqueos y violencias. Aunque fueron restauradas viejas instituciones, se mantuvieron y desarrollaron otras reformas de la época revolucionaria para dar una mayor unidad y uniformidad a la organización económica y administrativa de la justicia.

Pío VII trató de actuar una verdadera restauración especialmente religiosa y, sin destruir las buenas reformas que los franceses habían introducido en sus estados, intentó armonizar los viejos sistemas con las nuevas necesidades, aboliendo el código napoleónico, pero conservando la organización financiera francesa, necesaria para colmar las grandes deficiencias del erario pontificio.

Pasada la tempestad napoleónica, Pío VII restituyó a la Iglesia la Compañía de Jesús, que la persecución antirreligiosa había hecho sacrificar durante la prepotente política borbónica. Pío VI había permitido repetidas veces, aunque siempre de viva voz, que en Rusia los jesuitas vivie-

ran según la voluntad de Catalina II. Pío VII aprobó la existencia de los hijos de san Ignacio en aquella nación con un breve del 7 de marzo de 1801 y después de tres años extendió esta aprobación a todo el reino de las Dos Sicilias, hasta que en 1814 llegó el momento del restablecimiento completo de la Compañía. También fueron restauradas las otras órdenes religiosas, si bien el papa impuso una oportuna reforma, sobre todo de aquellas órdenes que durante la persecución no habían dado buena prueba de fidelidad a sus deberes.

No todos los principios de la restauración política fueron conformes al espíritu eclesiástico, ya que las nuevas aspiraciones de los pueblos estaban inspiradas en doctrinas que insidiaban la misión y libertad de la Iglesia. Por ello, Pío VII trató de reorganizar los asuntos eclesiásticos en los diversos países de Europa con los medios oportunos, es decir, los concordatos, uniformándose al esquema del concordato napoleónico. Pero también esta iniciativa encontró grandes dificultades pues en Francia, por ejemplo, algunos obispos del Antiguo Régimen, no queriendo someterse a los deseos pontificios, hubieran deseado que los obispos concordatarios fuesen depuestos y que el concordato napoleónico fuese denunciado. En Austria, a pesar de la religiosidad del emperador, no fue posible concluir un acuerdo con el papa y el Estado legisló sobre matrimonios mixtos en contra de las normas eclesiásticas y en las escuelas reinaba un espíritu de independencia de la Iglesia. El acuerdo pudo haberse en Baviera y también en las Dos Sicilias. Muy difíciles fueron las negociaciones en los Estados protestantes.

En la España de Fernando VII fueron imposibles las negociaciones y la Iglesia tuvo que sufrir persecuciones. Tras la constitución española de Cádiz de 1812, aprobada por el rey en marzo de 1820, el llamado trienio liberal introdujo una serie de medidas antieclesiásticas que afectaron gravemente a las diócesis, a los obispos y al clero en general. Se intentó la creación de un episcopado capaz de asumir las ideas liberales o, al menos, de colaborar con sus promotores. Esta fue una iniciativa tomada por aquellos gobiernos constitucionales para conseguir o completar sus objetivos políticos. La Iglesia española necesitaba una profunda renovación, pero tanto la Santa Sede como la jerarquía del Trienio no solo rehuyeron tomar iniciativas, sino que no supieron o no quisieron proseguir, al menos, la labor reformista de los obispos ilustrados ni prestaron una adecuada atención a los proyectos nacidos en el seno de las Cortes de Cádiz. La línea de actuación de los obispos ilustrados del siglo XVIII se truncó al perderse la oportunidad de cubrir sedes episcopales con unos obispos liberales que podrían haber sido sus continuadores natos.

El sucesor de Pío VII fue *León XII* (1823-1829) (Annibale della Genga), elegido en 1823; había sido nuncio en Alemania y tuvo un ponti-

ficado muy agitado debido a la situación interna de los Estados Pontificios, en los que conspiraciones y revueltas estuvieron a la orden del día, ya que predominaba la corriente reaccionaria de los «celantes». Proliferaron las sectas, consideradas derivaciones de la masonería, pues en muchas de ellas se infiltraron masones; y también proliferó el bandidismo. El papa trató de impedir las graves consecuencias que las sociedades secretas provocaban al orden jurídico de los Estados europeos, pero tensiones y conflictos políticos alteraron la vida de la Iglesia, mientras el papa -impopular por sus medidas políticas- desarrolló una intensa actividad espiritual para reorganizar la Iglesia en diversos países y en 1825 celebró el jubileo.

Su sucesor *Pío VIII* (1829-1830), perteneciente a la noble familia Castiglioni, tuvo un pontificado brevísimo, de poco más de un año y medio y pudo conocer diversos acontecimientos. En Francia subió al trono el revolucionario Luis Felipe de Orleans, poco amigo de las organizaciones eclesiásticas. En Bélgica, los católicos se sublevaron junto con los liberales para separarse definitivamente de Holanda en 1830 y de este modo se consiguió la independencia, con ventajas para la Iglesia. No resultó tan afortunada la sublevación de los polacos contra los rusos. Y en Italia los conspiradores tomaban ejemplo de todos estos acontecimientos y confiaban en la ayuda de los franceses. Como compensación, en los Estados Unidos de América la Iglesia gozaba de plena libertad y en 1829 pudo reunirse el primer concilio provincial de Baltimore, que preparó normas muy útiles para el desarrollo religioso.

3. Gregorio XVI y el primer liberalismo

En febrero de 1831 fue elegido papa con el nombre de *Gregorio XVI* el cardenal Mauro Cappellari, general de los camaldulenses, austero y buen conocedor de los asuntos eclesiásticos, porque había intervenido en muchos de ellos durante los pontificados anteriores. Aunque introdujo algunos cambios en la administración de sus Estados, sus tímidas reformas no impidieron movimientos sediciosos, que el papa reprimió con todo rigor y severidad, provocando la intervención de Austria y Francia en los asuntos de Italia. Todo esto no hizo más que complicar ulteriormente la situación y aunque el papa trató de reformar la administración de sus Estados, concediendo mayor autoridad a los ciudadanos a través de los municipios, los liberales no se sintieron satisfechos y desencadenaron una serie de movimientos insurreccionales en Roma y luego en otros sitios de Italia, siendo cada vez mayor la presión independentista en los Estados Pontificios.

En Francia surgió el movimiento dirigido por *Félicité de Lamennais* (1782-1854), que se rebeló abiertamente contra el papa atacando las instituciones monárquicas y religiosas. Filósofo y teólogo, Lamennais publicó en 1817 su *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión*, en el que impugnó el racionalismo filosófico. Después, junto con Montalembert, fundó la revista *L'Avenir*, alrededor de la cual reunió a lo más selecto de la juventud católica francesa, defendió el liberalismo y la separación de la Iglesia y el Estado, por lo que Gregorio XVI le condenó en 1832 con la encíclica *Mirari vos*; este documento pontificio presentó una visión de la Iglesia inmovilista, estática, intemporal, jerárquica, favorable a la represión y desconfiada de los laicos. Lamennais sufrió una fortísima evolución, de la intransigencia al catolicismo liberal, pero en la última etapa de la vida abandonó la Iglesia, se hizo librepensador y se convirtió en fautor de una filosofía panteísta y del socialismo que comenzaba a organizarse como partido político escribió contra la Santa Sede, en 1848 fue elegido diputado en la asamblea nacional y murió fuera de la Iglesia en 1854.

Recientes estudios sobre las verdaderas razones de la condena de Lamennais demuestran que estas fueron de carácter teológico y no político, pero se explican por el hecho de que los jueces romanos de Lamennais vivían en un mundo mental superado e insisten en afirmar que en lugar de hablar de dos Lamennais, según la distinción que se ha hecho comúnmente, habría que decir que Lamennais vivió una especie de dualidad interior, ya que fue simultáneamente uno de los espíritus más avanzados y, al mismo tiempo, uno de los antiguos.

Como contrapartida, el papa contó en Francia con el apoyo de un grupo de católicos convencidos que trabajaron especialmente en favor de la libertad en el campo de la escuela, dado que el monopolio estatal de la enseñanza favorecía notablemente el ateísmo.

Destacaron, entre ellos, el dominico *Lacordaire* (1802-1861), uno de los más brillantes predicadores y conferenciantes del siglo XIX, que inicialmente comulgó con las ideas de Lamennais, pero, al ser estas condenadas por el papa, acató la autoridad pontificia; y el *conde de Montalembert* (1810-1870), que defendió la enseñanza religiosa y consiguió buenos resultados en este sector y la autonomía de las órdenes y congregaciones. Este colaboró con Lamennais y Lacordaire, pero finalmente se reconcilió con la Iglesia. Lacordaire, Montalembert y más tarde *Dupanloup* (1802-1878), obispo de Orleans y académico de Francia, jefe del partido católico liberal durante el segundo imperio, fueron tres católicos románticos comprometidos en lo «temporal», que desearon ardientemente servir a la Iglesia en medio de los radicales cambios que se produjeron en Francia desde 1830 hasta 1870 y que culminaron durante los meses cruciales de la crisis

de 1848-1849. Y aunque fueron promotores de un cierto «orden social» no por ello dejaron de ser muy sensibles a las exigencias evangélicas.

También confortaron al papa el periodista y polemista *Louis Veuillot* (1813-1883), que desde el diario *L'Univers* combatió el galicanismo y el falso liberalismo, y fue un ardiente propagandista católico con un estilo vibrante y lleno de imágenes, que tuvo numerosos imitadores, mientras que *Frédéric Ozanam* (1813-1853), profesor de la Sorbona de París, ampliaba la presencia de la Iglesia entre las gentes más humildes a través de las conferencias de San Vicente de Paúl, fundadas por él. Esta iniciativa ocupa un lugar muy importante en el gran movimiento de renovación católica de la primera mitad del siglo XIX. Ozanam, beatificado en 1996, puede ser considerado como un precursor de la Acción Católica en el campo intelectual y social.

Gregorio XVI también condenó en 1835 el «hermenianismo», las doctrinas difundidas por *Georg Hermes* (1775-1831), profesor de teología en Münster y Bonn, quien, influido por el kantismo, intentó demostrar racionalmente no solo los motivos de credibilidad, que para él eran los motivos de la fe, sino también los motivos de la fe misma, con un sistema racionalista sobrenatural.

Gregorio XVI había dicho desde el comienzo de su pontificado que no quería conflictos políticos, y sin embargo no tuvo más remedio que ocuparse de cuestiones españolas y portuguesas, ya que los gobiernos liberales de los respectivos países tomaron una serie de medidas contra la Iglesia que obligaron al papa a intervenir directamente.

La política anticlesiástica de *Portugal* fue desastrosa para la Iglesia y el espíritu liberal llegó a penetrar entre el clero hasta tal punto que el patriarca de Lisboa consagró un obispo impuesto por el rey don Pedro (1794-1834) en contra de la voluntad del papa. Cuando llegó al trono la reina María da Gloria (1819-1853) se intensificó la legislación anticlesiástica y, aunque, en 1842, el papa trató de reconciliarse con la reina, el espíritu masonico del gobierno retrasó las buenas intenciones del pontífice.

Durante el pontificado de Gregorio XVI la Iglesia conoció en *España* el período más funesto de todo el siglo XIX. Las relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y el gobierno español quedaron interrumpidas por decisión unilateral del papa para mostrar su desaprobación por la política anticlerical de los gobiernos liberales. Desde 1834 hasta 1847 no se hicieron nombramientos de obispos y más de 40 diócesis quedaron vacantes por fallecimiento o destierro de sus respectivos preladados. Muchos obispos que permanecieron en sus diócesis no pudieron ejercer el ministerio episcopal a causa de las limitaciones impuestas por el gobierno. La legislación civil contra los religiosos provocó la excomunión de los re-

gulares. La desorganización eclesiástica fue total. También a las religiosas se les impidió el desarrollo normal de sus actividades. La primera guerra carlista, desde 1833 hasta 1839, ensangrentó el país, dejó huellas profundas de odio y rencor que permanecieron en el corazón de los españoles durante muchos decenios. El gobierno creyó resolver el gravísimo problema económico del Estado con desamortizaciones eclesiásticas y civiles y la consiguiente venta de los bienes de la Iglesia a quienes mayores posibilidades financieras tenían de adquirirlos, con lo cual los ricos fueron más poderosos y los pobres más miserables.

Muchos fueron los errores políticos cometidos por Gregorio XVI, a quien la historia no considera un gran pontífice, pero fue excesivamente maltratado por historiadores liberales y escritores de su tiempo, condicionados sin duda por la intransigencia que caracterizó su gobierno y por la cerrazón de sus más estrechos colaboradores, hostiles a cualquier innovación en el campo socio-político. Este papa favoreció la acción misionera de la Iglesia sobre todo en América y desde su pontificado comenzó a acentuarse cada vez más el influjo de la Sede Apostólica a nivel universal.

Los últimos años de Gregorio XVI, fallecido en 1846, y los primeros de Pío IX, elegido el 1 de junio del mismo año, pertenecen al período histórico de la Iglesia caracterizado por el comienzo de la revisión de las estructuras eclesiales y de la acción de los católicos en un mundo que comenzaba a vivir las primeras experiencias de la moderna revolución industrial y pudo dar frutos sazonados solamente en los últimos años del siglo.

4. Progresiva marginación de la Santa Sede

Desde finales del siglo XVIII la Santa Sede fue sometida a un lento pero progresivo proceso de marginación en el campo internacional, por parte de las potencias políticas que no quisieron reconocer al papa el papel de árbitro.

Esta fue una de las primeras consecuencias del Estado absoluto, que no podía admitir algo que le invadía, como la Iglesia, una institución que establecía comunicaciones con realidades que el Estado no podía controlar, como obispos, religiosos y católicos entre ellos y con Roma. Los jurisdiccionalismos y regalismos han de ser estudiados desde esta óptica.

Las monarquías absolutas no querían reconocer ningún otro poder por encima de ellas y mucho menos el poder de Roma. Una de las razones fundamentales para suprimir órdenes o expulsar religiosos era que tenían superiores o centrales fuera del Estado. Esta situación provocó que, por ejemplo, en Austria y España se exigiera a los religiosos que tuvieran sus superiores generales equivalentes en Viena o en Madrid, pero

no en Roma. El Estado quería controlarlo todo y no podía permitir la existencia de instituciones o realidades incontroladas por él.

Al llegar la Revolución Francesa el poder temporal de la Iglesia y su capacidad de autonomía había quedado reducida a la mínima expresión. Y tanto el Estado liberal, a lo largo del siglo XIX, como los regímenes totalitarios del XX trataron de anular la presencia de la Iglesia en el Estado para neutralizar su influjo en la sociedad.

Tras la Restauración el papa regresó triunfalmente a Roma, pero no consiguió recuperar plenamente su poder político, ya que el restablecimiento del Estado Pontificio no significó nada, porque no tenía ninguna importancia. La prueba más evidente de esto la tuvo Consalvi en el Congreso de Viena (1815) cuando vio que se le trataba como ministro de un pequeño Estado sin poder ni influjo. Este cardenal actuó en calidad de primer ministro de un príncipe que tenía también importantes intereses territoriales, pero para él estaban fuertemente condicionados por el hecho de que era ante todo jefe de la Iglesia católica. Consalvi fue durante todo el pontificado de Pío VII la mayor autoridad de la Curia no solo por la ancianidad y progresiva debilidad del papa, sino también por la necesidad de superar a cuantos pretendían un retorno al antiguo régimen y se oponían a la conservación del código napoleónico. Pero esto provocó el ostracismo del poderoso cardenal durante y después del cónclave de 1823, con el triunfo de los ancianos y la elección de León XII.

Tras el congreso vienés, el papa quedó excluido de todas las combinaciones diplomáticas de la Restauración porque las grandes potencias no querían que les propusiera criterios extraños a sus intereses basados sobre la fuerza. El papa no tenía potencia militar ni territorial ni colonial y por ello su presencia molestaba, pues introducía criterios morales a nivel de derecho internacional no admitidos, ya que los criterios eran los de los equilibrios, de la justificación de la potencia, de la hegemonía y del legitimismo.

El espíritu religioso del romanticismo católico, del que *Chateaubriand* fue exponente típico, hubiera querido una plena Restauración de la Santa Sede, pero las potencias, que hubieran querido prescindir por completo del papa, se limitaron a demostrarle un obsequio verbal y a desinteresarse de su situación real cuando comenzó el *Risorgimento*. De este modo el papa quedó cada vez más aislado políticamente.

5. La Iglesia ante la sociedad liberal

A lo largo del siglo XIX prevaleció un modelo de Iglesia como «sociedad perfecta», con una dignidad semejante a la del Estado. En cambio, la

visión de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo y, por consiguiente, como sociedad diversa del Estado tanto por su naturaleza como por su finalidad y por sus medios comenzó a aparecer en algunos autores, ya en el primer tercio del siglo, como *Antonio Rosmini* (1797-1855), un gran pensador de nuestro tiempo, fundador de la Congregación de Sacerdotes de la Caridad, que escribió sus *Cinco llagas de la Iglesia* en 1832, aunque las publicó en 1848. Sus doctrinas, condenadas en parte por la Iglesia, influyeron considerablemente en los pensadores y escritores italianos de la segunda mitad del siglo XIX, ya que sobre él se dividieron las opiniones. Los filósofos idealistas italianos consideraron a Rosmini como «el Kant italiano» y se apropiaron de su patrimonio ideológico, mientras que el mundo intelectual católico italiano lo aisló después de su condenación póstuma en 1888. Pero otra tradición minoritaria, formada por religiosos rosmínianos y un pequeño grupo de laicos cultos, trató por todos los medios de conservar la herencia cultural y de demostrar la ortodoxia fundamental de Rosmini ante un neotomismo hostil, pero hegemónico, conducido por los jesuitas de *La Civiltà Cattolica*. Rosmini, eminentemente especulativo, elaboró una doctrina fundada sobre la intuición de la caridad, como principio universal de verdad, tendente a la realización en la dimensión del ser ideal dentro del orden de la razón. Su espiritualidad no ha sido estudiada hasta ahora más que de una forma expositiva sin penetrar en el fondo de la misma, que tuvo su realización concreta en el Instituto de la Caridad, que se entregó sobre todo a la caridad espiritual, la que comprendía la «cura animarum».

El pensamiento de Rosmini tardó en abrirse camino durante el siglo XIX porque sobre él pesó durante mucho tiempo la condenación de sus cuarenta proposiciones por parte de León XIII. Pero comenzó a ser visto de forma distinta a partir del siglo XX y, ahora, tras su completa rehabilitación, ha sido abierto su proceso de beatificación. La fría lógica del tiempo ha justificado ampliamente la acción política de Rosmini, basada sobre la independencia, sobre la unidad italiana y sobre el primado del poder espiritual. Pero sobre todo ha alejado de la figura de Rosmini muchos elementos mediocres que ensombrecían su figura, y ha puesto de relieve su originalidad y la amplitud de su genio espiritual y político.

El Vaticano I insistió en esta línea en el primer esquema de constitución sobre la Iglesia, si bien esta idea estaba todavía muy confusa en la mente de muchos obispos y teólogos. Las consecuencias de esta nueva concepción de la sociedad liberal fueron la convicción de que el origen de la sociedad y de la autoridad es puramente humano y convencional y, por consiguiente, sin ninguna referencia a la autoridad divina, y de que la unidad política se funda sobre la identidad de los intereses políticos. Desapareció el concepto de «religión de Estado» y se rea-

firmó la plena libertad de conciencia. La legislación civil no tuvo en cuenta el ordenamiento canónico. El Estado reivindicó varias actividades ejercidas prevalentemente por la Iglesia hasta entonces, por ejemplo, se establecieron los registros civiles, la administración de los cementerios, la dirección de instituciones benéfico-caritativas y docentes, colegios, hospitales, etc. Desaparecieron las inmunidades y privilegios típicos del antiguo régimen.

Por lo que se refiere a la separación Iglesia-Estado esta se realizó de modo diverso según los países y las circunstancias socio-políticas de cada uno de ellos. En unos hubo una *separación neta*, como fue en los Estados Unidos de América, y quedó establecida en la Constitución de 1787. En otros, la *separación* fue *parcial*, como ocurrió en Bélgica. Y fue *hostil* en casi todas las naciones latinas: España, Francia, Italia y Portugal y en diversos países de Latinoamérica. Para resolver los conflictos existentes en muchos de estos países se buscó la vía concordataria, mediante la cual Iglesia y Estado se hicieron concesiones recíprocas.

La nueva situación obligó a la Iglesia a buscar una nueva identidad, que le permitiera desarrollar su misión entre la tradición y la modernidad. Y no todo fue negativo para la Iglesia, ya que, al perder los antiguos privilegios, perdió también los antiguos lazos que la vincularon excesivamente al poder civil. La Iglesia adquirió mayor independencia y libertad, pero esta independencia obligó a los católicos a unirse más estrechamente con el papa y produjo como primera consecuencia el llamado «ultramontanismo», que tuvo su momento más álgido en la unión a la persona de Pío IX tras la pérdida de los Estados Pontificios. Este fenómeno llevó consigo una mayor centralización del poder espiritual en la persona del papa y de la Curia Romana.

El clero secular disminuyó sensiblemente con respecto al del Antiguo Régimen y tuvo características diversas en América, donde hubo siempre poco clero, y en Europa, donde, a pesar de la disminución de vocaciones, se mantuvo un nivel bastante elevado de sacerdotes. Y lo mismo hay que decir de los institutos religiosos, que en Europa y América ofrecieron situaciones contradictorias, pues mientras en el viejo continente eran suprimidos y sufrían fuertes crisis en el nuevo mundo tenían un desarrollo prometedor.

6. Nuevas congregaciones religiosas

Un fenómeno típico del siglo XIX fue el nacimiento de un gran número de congregaciones religiosas femeninas de vida activa, solamente en Italia fueron más de cien y en Francia, entre 1815 y 1846, surgieron casi 400 nue-

vas fundaciones. Algo semejante ocurrió en España y en otros países. La mayoría de estas fundaciones fueron obra de religiosos o sacerdotes y también de seculares comprometidos en tareas sociales y benéfico-docentes.

También a lo largo de siglo XIX se observó una sensible evolución en la cura pastoral, que cuidó aspectos hasta entonces un tanto olvidados, como una mejor administración de los sacramentos y de la predicación, una mayor atención a las necesidades de los fieles en general y un aumento de las devociones populares: algunas fueron típicas del XIX, como a san José, al Corazón de Jesús o a la Virgen. Y, junto a todo esto, surgieron también el movimiento católico y el apostolado de los laicos y se intensificó la acción misionera en territorios de África, Asia (China, Japón, Indochina) y Oceanía con el nacimiento de institutos misioneros de carácter nacional y de congregaciones fundadas precisamente para fomentar las misiones en dichos continentes.

Un aspecto significativo de la vitalidad de la Iglesia en el siglo XIX fue la gran actividad apostólica de muchas comunidades religiosas ya existentes y el casi increíble florecimiento de nuevas congregaciones, grandes y pequeñas, sobre todo en el campo de la educación de los jóvenes, de la asistencia a los enfermos y del empeño misionero. La mayor parte de estas fundaciones fueron europeas y, en concreto, españolas, italianas y francesas. Fueron instituciones religiosas que surgieron con un espíritu nuevo y se presentaron a la sociedad como encarnación de una expresión de Cristo o de la Virgen, de una actitud concreta, de un hecho de sus vidas.

Así aparecieron Hermanos y Hermanas de la Caridad, del Amor Divino, de la Misericordia o de la Providencia, etc. Los nombres o títulos de muchas congregaciones surgidas entonces indicaban diversos aspectos del misterio de Cristo: Eucaristía, Salvador, Redentor, Buen Pastor, Sagrado Corazón, o etapas de su vida terrena: infancia, presentación, pasión, muerte y resurrección. Todas estas congregaciones fueron fundadas por obispos, sacerdotes, religiosos o laicos, movidos por circunstancias históricas particulares para hacer frente a necesidades muy concretas. No faltaron casos, como el de las Hermanas Hospitalarias del Sagrado Corazón, en que la fundación se debió al entendimiento entre un sacerdote italiano, san Benito Menni (1841-1914), y dos mujeres seculares, una viuda, María Josefa Recio Martín (1846-1883), y otra soltera, María Angustias Giménez Vera (1849-1897). Caso poco frecuente en la historia de la Iglesia.

7. Los misioneros del siglo XIX en África

La gran epopeya del anuncio misionero en el África de nuestros tiempos, iniciada con resultados prometedores, experimentó muy pronto prue-

bas difíciles, como el asesinato de los mensajeros del Evangelio y su expulsión, la supresión de las mismas órdenes y congregaciones religiosas, además de las pruebas constituidas por enfermedades y molestias de viajes y de clima. Pero todo esto no paró el avance del Evangelio. Y el siglo XIX conoció una competencia generosa por parte de muchos y nuevos institutos religiosos nacidos con la finalidad específica de llevar el Evangelio al continente africano. Mucha importancia tuvo también la *Obra de la Propagación de la Fe*, nacida en Lyon, gracias a la iniciativa de Paulina Jaricot (1779-1862); esta organización financió la evangelización de territorios de ultramar y conoció un desarrollo y una internacionalización muy rápidos.

En la historia de las misiones africanas se dice que una nueva etapa en las relaciones de los europeos con África comenzó en el siglo XIX porque en él florecieron las misiones en la Iglesia y comenzó entonces un gran movimiento misionero en favor de África con los grandes fundadores de institutos misioneros que dejaron huellas profundas en la historia de la Iglesia misionera. Entre ellos destacan personalidades como el padre Libermann (1802-1852), san Justino de Jacobis (1800-1866), los cardenales Massaia (1809-1889), vicario apostólico entre los Galla, y Lavigerie (1825-1892), que llevó los Padres Blancos a Argelia; Melchor Marion-Brésillac (1813-1859) y tantos otros discípulos suyos. Y luego los Padres de Verona, conocidos como combonianos, por el apellido de su fundador, san Daniele Comboni (1831-1881); los Padres de la Consolata, junto con los Oblatos de María Inmaculada y los monfortanos; los Misioneros del Verbo Divino, los Padres de Scheut, los Misioneros de Mariannahill y la Sociedad de San Patricio. Estos fueron, con sus respectivas fundaciones, los padres de la moderna Iglesia africana.

Y junto a ellos, hay que recordar también el gran empeño que dedicaron a las misiones africanas las órdenes y congregaciones antiguas, como los franciscanos, dominicos, benedictinos, jesuitas y, posteriormente, los lazaristas, redentoristas, salesianos, pallotinos y Hermanos de las Escuelas Cristianas. Todos ellos contribuyeron a la educación de enteras generaciones de africanos.

Pero la principal novedad de la empresa evangelizadora en el continente africano fue seguramente la aportación dada por las congregaciones femeninas. Ante todo, las Hermanas de San José de Cluny, fundadas por la beata Ana María Javouhey (1779-1851), y presentes en África desde comienzos del siglo XIX. Sucesivamente se distinguieron en la tarea misionera las Hermanas Blancas, las Combonianas, las Hermanas de Mariannahill, las Misioneras Benedictinas, las de la Preciosísima Sangre y las de la Consolata –por citar las más importantes– que dejaron en el continente africano testimonios elocuentes de santidad, generosidad y fecundidad evangélica.

Todos estos datos nos permiten afirmar que la Iglesia en África debe su evangelización al extraordinario empeño de las congregaciones religiosas, que supieron desarrollar una acción coordinada.

Desde el punto de vista de las misiones en África encontramos tres momentos o períodos sucesivos en los dos últimos siglos: el del movimiento misionero a comienzos del XIX, el período sucesivo a la Conferencia de Berlín, desde 1885 hasta 1918, y el período que se configura desde los años veinte de nuestro siglo.

Con respecto al *primer período*, es decir, el *movimiento misionero católico hacia África*, hay que decir, en primer lugar, que a diferencia del filantropismo de extracción iluminista, que pretendía la edificación de un mundo ordenado, construido por el hombre con sus propios medios, el movimiento misionero católico del siglo XIX vivió una profunda experiencia eclesial de Cristo, redentor universal, que llama a todos a la salvación. La espiritualidad ignaciana, vinculada al misterio del Corazón traspasado del Salvador como símbolo y señal de carne de esta salvación ofrecida a todos, tuvo un lugar privilegiado en esta apertura misionera. Algunos protagonistas del movimiento misionero se dirigieron precisamente hacia los pueblos africanos porque los veían como los más abandonados del mundo. Este fue el motivo fundamental aducido por todos los fundadores misioneros del siglo XIX y fue la experiencia del hecho ya acaecido de la salvación de Cristo lo que les empujaba hacia África, incluso antes de las exploraciones europeas. A veces los caminos de los misioneros se cruzaban con los de los exploradores y conquistadores coloniales europeos, turcos o árabes y producían frecuentes conflictos.

Este movimiento misionero, unido a la devoción del Sagrado Corazón de Jesús, comenzó a desarrollarse ya en la primera mitad del siglo XIX y dio lugar a una articulación creciente de espacios eclesiales íntimamente dependientes de las particulares matrices misioneras dando lugar a las diversas iglesias locales africanas actuales. La primera etapa de la acción misionera del siglo XIX nació sobre todo en contacto con el drama de la esclavitud o de los esclavos emancipados pero dejados languidecer en una situación todavía peor. Fue el caso de los fundadores anteriormente citados y también de otros como el italiano Nicola Mazza (1770-1865) y otros.

De este modo comenzaron, por ejemplo, las fundaciones de Anna Maria Javouhey, una criolla que vivía con su familia en las Antillas, con las religiosas de San José de Cluny, que pretendió salvar a los africanos con los africanos, y trabajaron en la Guayana y en las Antillas y más tarde en Senegal (1817-18), Sierra Leona y otros lugares del África occidental y de las islas Reunión y Madagascar. En 1840 fueron ordenados los tres primeros sacerdotes negro-africanos educados por esta fundadora, que

lanzó la idea de fundar una congregación de sacerdotes dedicados específicamente a la evangelización de los pueblos negro-africanos tanto en África como en las Américas.

Esta misma preocupación movió al padre Francisco Libermann, un convertido del hebraísmo, hijo de un rabino, enfermo y carismático, que jamás puso pie en las misiones, pero acogió la llamada de la madre Javouhey en favor de los esclavos africanos. Y así fundó la congregación del Sagrado Corazón de María para la evangelización de los negros en las Antillas y en África, que más tarde se fundió con los padres del Espíritu Santo (1848), llamados sucesivamente Misioneros Espiritanos, que tuvieron un papel fundamental en la evangelización del África occidental y de las costas orientales. El padre Libermann fue autor de una memoria sobre estos problemas que envió a Propaganda Fide en 1840 y fue el primer superior general de la nueva Congregación de los padres del Espíritu Santo.

El VI Sínodo de Baltimore (USA), celebrado en 1842, envió a Francia al vicario general de Filadelfia, Edward Barron, para que no fueran abandonados a sí mismos los esclavos católicos negros que habían ido junto con otros muchos al continente africano (1821) y de los cuales algunos miles dieron origen a la República de Liberia (1847). Su encuentro con los miembros del movimiento misionero francés, sobre todo con los Espiritanos, produjo la acción misionera en las costas occidentales africanas. Mons. Barron, nombrado primer vicario apostólico de las Dos Guineas (1843), regresó poco después a los Estados Unidos desanimado. De esta semilla nació la historia misionera del *África occidental*.

En estos países evangelizaron también los misioneros de Lyon (S.M.A.), fundados por Mons. Marion-Bresillac, antiguo misionero de la India, primer vicario apostólico de Sierra Leona, que murió junto con algunos de sus misioneros apenas desembarcados, a causa de la fiebre amarilla (1859). Progresivamente las misiones se extendieron desde Stanley Pool hasta el interior del África Ecuatorial. No debe escapar a la atención la relación existente entre el nacimiento de instituciones con finalidad misionera como las Religiosas de San José de Cluny, los Padres del Espíritu Santo y los Misioneros de Lyon y la articulación de las zonas evangelizadas, que es después un trazo común en la historia de la Iglesia en África. En estas regiones trabajaron también los Verbitas alemanes en el Togo y los Palotinos alemanes en el Camerún desde 1886 hasta 1918 cuando tuvieron que dejar aquellas colonias alemanas. En la Guinea Ecuatorial española trabajaron los jesuitas desde 1858 y los claretianos desde 1883.

También en el *África oriental* trabajaron los hijos de Libermann. Hasta 1850 toda la costa oriental de África, desde Mozambique hasta Adén, estaba controlada por el sultán de Omar y de Zanzíbar. En la isla

Reunión los Espiritanos se dedicaron a la asistencia de los esclavos en Zamgubar (1862) y Bagamoyo (1868). Y de estas bases partieron muchas rutas misioneras hacia Tanganika, los grandes Lagos (1878), Ruanda, Burundi y hacia Kenya.

La obra misionera en la isla *Maurizio* y en *Madagascar* también fue muy compleja. En este último país la misión tuvo que comenzar de nuevo en el siglo XIX por obra de los misioneros franceses. El catolicismo fue prohibido en 1853 a causa de la guerra franco-malgache. Durante la persecución, que dio a la Iglesia algunos mártires, y en ausencia de los misioneros la comunidad cristiana fue sostenida por el celo de algunos laicos cristianos.

La antigua misión del Congo fundada en el siglo XV, que había tenido una historia bastante dramática, se desarrolló gracias a los Padres Espiritanos, a los Padres Blancos, a los Jesuitas, a las Hermanas de la Caridad de Gante, a los Padres de Scheut y a otros misioneros bajo la protección belga después que en 1885 se creó el estado independiente del Congo, que más tarde se llamó Zaire, bajo la soberanía del rey Leopoldo II de Bélgica. Estas misiones tuvieron que luchar contra la trata de esclavos que llevaban adelante los mercaderes musulmanes y tuvieron que afrontar también no pocos problemas debidos al sistema de protección belga sancionado por el convenio entre la Santa Sede y el Estado Libre del Congo en 1906.

La historia de la misión del *África central* está unida al movimiento misionero italo-austriaco-alemán, gracias al cual Gregorio XVI erigió en 1846 aquel vicariato apostólico, el más extenso del continente, pues comprendía desde Egipto a los Grandes Lagos, es decir, una buena parte de los actuales países del África centro-oriental. La misión fue encomendada al principio a sacerdotes provenientes del imperio austriaco y del Instituto Mazza de Verona, entre los cuales se encontraba Daniele Comboni, y después a los franciscanos. Pero, ante el fracaso de diversas expediciones misioneras, con un saldo de casi un centenar de misioneros muertos, la misión fue cerrada en 1862. Tuvieron que pasar diez años para que esa misión, definida como un auténtico «cementerio», fuese reactivada y esto fue posible gracias a Comboni y a su plan de regeneración de África a través de la misma África y a su petición al Concilio Vaticano I de plantear un nuevo trabajo misionero. Su obra fue llevada adelante por los combonianos en Sudán y Uganda, entre persecuciones y numerosos martirios de misioneros y católicos nativos.

Las *misiones portuguesas* tuvieron una vida muy lánguida porque estuvieron unidas al patronato y se vieron afectadas por la política antieclesiástica de los gobiernos de Pombal (1699-1782), en el siglo XVIII, y de los regímenes liberales del XIX. A finales de dicho siglo surgieron nuevas

fuerzas misioneras, pero también estuvieron muy condicionadas por el sistema del patronato portugués, gestionado por gobiernos anticlericales y masones.

En Egipto la Iglesia copta resistió durante siglos la dura represión islámica y a partir del 1839 comenzó también una progresiva presencia de la Iglesia latina, sobre todo en obras caritativas.

Etiopía, antigua tierra cristiana, vivió a lo largo del siglo XIX una agitada historia de conflictos políticos internos. En 1839 el lazarista san Justino de Jacobis consiguió poner las bases de la Iglesia católica y fue el primer vicario apostólico de Abisinia, distinguiéndose por su método de inculturación del cristianismo y su diálogo con los coptos etíopes. Años más tarde, otro gran misionero, el cardenal franciscano Massaia comenzó sus trabajos entre los Galla.

En el norte de África trabajaron mucho los misioneros franciscanos antes del siglo XIX asistiendo a los esclavos cristianos, pero solo con la ocupación francesa de 1830 comenzó de nuevo la presencia católica. Nombrado arzobispo de Argel en 1867, el cardenal Lavignerie comenzó una verdadera actividad misionera sirviéndose de todas las formas de la caridad cristiana. En Argel nacieron los Padres Blancos, cuya historia coincide con la evangelización de muchos países africanos.

En el África meridional el catolicismo no pudo llegar hasta el siglo XIX debido a la oposición de los calvinistas holandeses y de los hugonotes franceses, que se habían establecido en estas tierras en lucha con los africanos nativos. Las misiones católicas pudieron comenzar a abrirse en 1838 gracias al obispo Griffith (1800-1855) y otros misioneros.

8. Bibliografía esencial comentada

Sobre la política exterior de la Santa Sede: A. J. REINERMAN, *Austria and the Papacy in the Age of Metternich. II. Revolution and Reaction, 1830-1838* (Washington, DC, Cath. Univ. of America P., 1989); R. REGOLI, *Ercole Consalvi. Le scelte per la Chiesa* (Roma, Edizioni Università Gregoriana, 2006); a pesar de la notoriedad del personaje y de la abundancia de estudios sobre el período que lo vio protagonista, quedan todavía muchos temas por profundizar, pero esta obra tiene en cuenta la identidad del protagonista y el horizonte en el que se movía la Santa Sede.

Sobre Rosmini: F. DE GIORGI, *La scienza del cuore. Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini* (Bolonía, Il Mulino, 1995) demuestra los límites de la tradición laica sobre la espiritualidad de Rosmini y la analiza desde su génesis histórica hasta su fundación religiosa y sus escritos más conocidos.

Es muy abundante la bibliografía sobre los exponentes del romanticismo y del liberalismo francés. Me limito a citar *L'actualité de Lamennais* (Strasbourg, Cerdic, 1981), que reúne las actas del coloquio de La Tourette de 1878 sobre diversos aspectos de este complejo personaje, del que tanto se ha escrito; J. CANABIS, aunque es un novelista, se ocupa también de temas históricos con seriedad y en su obra *Lacordaire et quelques autres. Politique et religion* (París, Gallimard, 1982) traza unas síntesis biográficas, centradas en los aspectos psicológicos de Montalembert, Dupanloup, Lacordaire y otros contemporáneos menos conocidos. *Lacordaire. Son pays, ses amis et la liberté des ordres religieux*, dir. G. BEDOUELLE (París, Cerf, 1991) recoge las actas del coloquio dedicado a los 150 años de la restauración por Lacordaire de los dominicos en Francia.

Sobre la situación española son esenciales las obras de M. REVUELTA GONZÁLEZ, *La política religiosa de los liberales españoles. El trienio constitucional* (Madrid, C.S.I.C., 1973) y *La Exclaustración* (Madrid, BAC, 1976); M. TERUEL GREGORIO DE TEJADA, *Obispos liberales. La utopía de un proyecto (1820-1823)* (Lérida, Editorial Milenio, 1996); y mis libros *Política eclesial de los gobiernos liberales españoles (1830-1840)* (Pamplona, Eunsa, 1975); *Correspondencia diplomática del nuncio Tiberi (1827-1834)* (*Ibid.*, 1976); *Correspondencia diplomática del nuncio Amat (1833-1840)* (*Ibid.*, 1982).

También es inmensa la bibliografía sobre las misiones católicas. Entre las obras más recientes cabe citar: J. COMBY (dir.), *Diffusion et acculturation du christianisme (XIXe-XXe siècle)* (París, Karthala, 2005); B. SALVAING, *Les missionnaires à la rencontre de l'Afrique au XIXe siècle (Côte des Esclaves et pays yoruba, 1840-1891)* (París, Éd. l'Harmattan, 1994); F. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *Daniele Comboni e la rigenerazione dell'África. Piano. Postulatum. Regole* (Ciudad del Vaticano, Urbaniana University Press, 2003); Y. ESSERTEL, *L'aventure missionnaire lyonnaise, 1815-1962. De Paule Jaricot à Jules Monchanin* (París, Cerf, 2001), obra centrada en el impulso misionero de la diócesis de Lyon desde principios del siglo XIX hasta los cambios del Vaticano II; *Une appropriation du monde. Mission et missions: XIXe-XXe siècles* (París, Publisud, 2004).

Capítulo III

PÍO IX.

LA IGLESIA FRENTE AL LIBERALISMO (1846-1878)

1. Ideas fundamentales:

— Sobre Pío IX, liberales y demócratas construyeron el «mito» del papa liberal, al que él mismo reaccionó inicialmente con incertidumbre.

— Pero, después, se le acusó de ser enemigo decidido de la libertad de conciencia y de culto y de promover un modelo de Iglesia hostil al mundo moderno.

— Destacó siempre por su viva piedad eucarística y mariana, por su fe en Dios, crecida en las dificultades; por el amor a la Iglesia, por su oposición al jansenismo y al galicanismo.

— Estuvo convencido de la necesidad de la plena independencia del jefe de la Iglesia y de la Iglesia en su conjunto.

— Los anticlericales de la segunda mitad del XIX descargaron sobre él las calumnias más infames y estúpidas.

— Mientras que los ultramontanos exaltaron de forma tan exagerada al pontífice que pretendieron incluso adelantarse al juicio de la historia atribuyéndole el título de «Grande».

— Miró con escepticismo al régimen constitucional no solo porque no lo consideraba apto para la Iglesia, sino porque lo juzgaba malo en sí mismo.

— Su aversión hacia los católicos liberales fue bien conocida.

— Persiguió un ideal abstracto de «cristiandad» y no captó el significado del proceso histórico del cual fue, al mismo tiempo, actor y víctima.

— Fue un papa emotivo y complejo, siempre enamorado de Dios y de la Iglesia.

— Fue el papa del «Syllabus» —uno de los documentos más discutidos de su pontificado—, del Vaticano I y de la pérdida de los Estados Pontificios.

— El «Syllabus» fue una relación de proposiciones que el papa ya había condenado en anteriores documentos.

— Este documento maduró en un momento histórico determinado y estuvo muy condicionado por las divisiones de los católicos.

— Unos eran más abiertos al diálogo con el mundo moderno —demócratas, progresistas y constitucionales—, con el peligro de hacer propio el proyecto de la modernidad.

— Otros, más conscientes de la alternativa entre catolicismo y modernidad —tradicionalistas, ultramontanos, papistas—, con el riesgo de tener como ideal la defensa del pasado.

— El «Syllabus» trató de ir más allá de estos condicionamientos y circunstancias aunque nació dentro de ellos.

— El «Syllabus» representó el punto de máxima penetración, por parte de la Iglesia, en la sustancia del mundo moderno, visto como alternativo a la misma Iglesia.

— Puso en evidencia que no puede ponerse una idea equivocada del hombre como base de la cultura de una sociedad, pues antes o después la historia demostrará el error de dicha idea.

— Inaugurado el 8 de diciembre de 1869, fiesta de la Inmaculada, el Vaticano I tuvo como objetivo fundamental: completar y confirmar la obra de exposición doctrinal anterior del pontificado contra el racionalismo teórico y práctico del siglo XIX.

— Estableció el texto de una constitución sobre la fe católica, pero la constitución sobre la Iglesia de Cristo se limitó a cuatro capítulos sobre el papel del Romano Pontífice, especialmente su autoridad doctrinal.

— En julio de 1870 la guerra franco-prusiana obligó a suspender los debates conciliares, que ya no volvieron a celebrarse.

— Los católicos comenzaron a organizarse para defender los intereses de la Iglesia a mediados del siglo XIX.

— Tras la caída de los Estados Pontificios los católicos italianos no fueron, durante más de treinta años, «ni electores ni elegibles».

— La beatificación de Pío IX suscitó polémicas, pero la historiografía laica, sobre todo la más seria, reconoce que fue un gran papa y un santo papa y que su elevación a los altares no debe interpretarse como un insulto a los valores del «risorgimento» italiano.

2. Aspectos políticos del pontificado de Pío IX

El final del pontificado de Gregorio XVI fue acogido por el pueblo romano como una liberación. En efecto dicho papa y su secretario de Estado, cardenal Lambruschini (1776-1854), no eran amados por los romanos y su gobierno fue considerado tiránico y oscurantista. Todos esperaban del nuevo cónclave la elección de un papa capaz de hacer

frente a las nuevas emergencias sociales y políticas. Los liberales italianos, naturalmente, esperaban un papa que reconociese las «libertades modernas» y que respondiese a los deseos de unidad nacional, cada vez más fuertes e insistentes.

Apenas elegido papa el 16 de junio de 1846, tras un breve cónclave de apenas dos días, Pío IX (*Giovanni Maria Mastai Ferretti*) fue muy amado por la fascinación que irradiaban su relativa juventud —tenía 54 años— y personalidad, por los entusiasmos que suscitó al principio de su pontificado y por la dignidad con que soportó numerosas adversidades. Pero también fue muy vituperado y contra él se lanzaron duras acusaciones de ambición y despotismo. Ciertamente fue el papa más popular del siglo XIX. Había sido obispo de Ímola y era cardenal desde 1840 y de tendencias más liberales que su predecesor; de carácter amable y acogedor; fue muy sensible a las justas pretensiones de sus súbditos y se esforzó por satisfacer el legítimo deseo de una mayor libertad y de una reorganización política. Por ello comenzó su pontificado concediendo la amnistía a numerosos presos políticos y mitigando la censura. Roma recibió una constitución municipal civil, que permitió el acceso de los laicos a diversos ministerios y el 14 de marzo de 1848 fue proclamado un estatuto con dos cámaras, de las cuales una debía ser elegida por el papa y la otra por el pueblo.

El nuevo papa fue considerado por muchos como liberal y nacional y, por este motivo, sus reformas, interpretadas en el mismo sentido, encendieron oleadas de entusiasmo indescriptible en toda Italia. Fue entonces cuando nació el mito de Pío IX, considerado el papa promotor del movimiento unitario, destinado a expulsar a los austriacos y a renovar la nación. Incluso los partidos revolucionarios se asociaron a este clima generalizado y contribuyeron a alimentar de forma exagerada las esperanzas de las masas porque Pío IX suscitó un movimiento de esperanza en la conciliación entre el papado y las aspiraciones nacionales.

El mito del papa liberal, que habría dado solución a los principales problemas que la Iglesia tenía en aquellos momentos, fue construido de forma artificial por Massimo D'Azeglio (1798-1866) y Giuseppe Mazzini (1805-1872) y, también, por la incertidumbre con que el mismo papa reaccionó ante este epíteto. Durante un par de años el nuevo papa fue el benjamín de la opinión pública liberal-moderada y patriótica y consiguió incluso ganarse la estima de no pocos «comecuras», gracias a algunas reformas moderadas, pero acertadas.

Consciente de la situación y de sus peligros, pero emotivo e incapaz en aquel momento de resistir a la excitación universal, el mismo papa acabó por agravar el equívoco, con el silencio o con gestos y frases que se prestaban a una fácil tergiversación porque respondían en el fondo a los

impulsos contradictorios de su ánimo. También se explica, en parte, este mito porque estaba entonces largamente difundida, tanto dentro como fuera de Italia, la esperanza de un papa que reconciliase el cristianismo y la libertad, con lo cual se manifestaba una abierta hostilidad hacia Gregorio XVI, que había desilusionado por completo a los fautores de las libertades modernas.

En cambio, el impuso reformador del comienzo de su pontificado, caracterizado por incertidumbres y oscilaciones, acabó por reducirlo a una serie de concesiones hechas con retraso, bajo la presión de las masas, y a un duelo, conducido más hábilmente por la base que por el vértice, entre el papa –que, a pesar de aceptar la idea de la Consulta, quiso mantener su poder absoluto– y cuantos miraban decididamente hacia un régimen constitucional. Pero el experimento constitucional, impuesto por las circunstancias, era intrínsecamente imposible, y su fracaso precipitado por el mezclarse de una cuestión todavía más grave, la legitimidad o no de una intervención armada contra Austria y la posibilidad o menos de una liga política.

La situación precipitó rápidamente en 1848 –el año de las revoluciones– y los planes del papa quedaron superados por los acontecimientos. Comenzó entonces un lento e irreversible proceso que acabó en 1870 con la pérdida de los Estados Pontificios. En su alocución del 29 de abril de 1848 Pío IX declaró que no podía, como padre de todos los fieles, participar en una guerra contra un pueblo católico como era el austriaco.

En una primera fase, que es la del primer bienio de su pontificado, entre 1846 y la primavera de 1848, el papa demostró una escasa capacidad de reacción a la exaltación patriótica universal del momento; se dejó arrastrar por la excitación de las masas y solo consiguió con ciertas dificultades una clarificación interior y una neta visión de su propia misión, incluso después de la atormentada redacción de la célebre alocución del 29 de abril de 1848. Este documento fue uno de los momentos más significativos del pontificado porque en él manifestó su deseo de renunciar a un empeño directo en la política para desarrollar una acción pastoral con renovada energía. La Curia Romana renunciaba a un compromiso directo con la política, que en numerosas ocasiones en tiempos pasados la había distraído de su auténtica misión y se decidió a consagrarse con renovada energía a su tarea espiritual. Es este uno de los más singulares contrastes del pontificado de Pío IX, ocupado en larga medida en una batalla política perdida ya en principio, y al mismo tiempo, por naturaleza, inclinado hacia una acción pastoral, es decir, muy atento a la renovación religiosa de la Iglesia.

Pero, durante los últimos meses de 1848, ocurrieron una serie de hechos –intentos extremos para superar la crisis política, revolución ro-

mana del 15-16 noviembre y huida del papa a Gaeta— que fueron un fracaso rotundo para Pío IX. Su preocupación por evitar nuevas violencias, unida a un escaso realismo, y la espera, no del todo rara en Pío IX —por otra parte, siempre constantemente desconfiado ante pretendidos fenómenos sobrenaturales—, de una intervención especial de la Providencia, llevaron en definitiva a lo que precisamente el mismo Pío IX había querido evitar a toda costa, es decir, a la lucha cruenta de junio de 1849.

El estado de ánimo del papa estuvo condicionado por sus motivaciones, profundamente religiosas, en la crisis decisiva de los años 1859-1861, cuando el proceso de unidad italiana se intensificó durante dicho bienio con la caída de casi todo el Estado Pontificio. El papa condenó a los «usurpadores» y el emperador Napoleón III retiró sus tropas de Roma, después de haber conseguido del gobierno italiano la promesa de que respetaría los últimos restos del poder temporal del papa, prácticamente reducido al territorio comprendido entre Viterbo y Frosinone, en el Lacio.

Muchos estudiosos y la opinión generalizada, que tiende a simplificar las cosas, lo consideran:

- como el papa de la llamada «Cuestión Romana» y, sobre todo, como el adversario de la unidad nacional italiana;
- como el enemigo decidido de la libertad de conciencia y de culto;
- como el propulsor de un modelo de Iglesia no solamente distinta, sino separada y por muchos aspectos hostil al mundo moderno;
- como el restaurador de dogmas viejos y nuevos y
- como el responsable del enfrentamiento directo de la Iglesia con el liberalismo, pagando el precio de un aislamiento creciente.

Ha sido presentado también como el papa que, habiéndose visto despojado progresivamente, trozo a trozo, de sus dominios temporales:

- la Emilia en 1859;
- las Marcas y la Umbria en 1861 y
- el Lacio con Roma en 1870;
- se negó indignado a reconocer el hecho consumado;
- rechazó el compromiso con el usurpador, el recién constituido Reino de Italia;
- y se asumió la responsabilidad de hacerles faltar a las instituciones del nuevo estado nacional cualquier colaboración por parte de sus fieles: una ruptura destinada a pesar no poco sobre los destinos de una nación compactamente católica como era la Italia de entonces.

Pío IX ha sido presentado en los últimos cincuenta años como la antítesis de Juan XXIII, que, en realidad, fue un ferviente admirador de su predecesor. No todas sus iniciativas tuvieron el éxito que él esperaba; algunas de sus ideas revelan un escaso sentido histórico y un insuficiente

conocimiento del proceso de secularización en curso en la sociedad, lo cual llevó al pontífice a un pesimismo creciente. Sobre muchos puntos de su pontificado se discute y se continuará discutiendo porque todavía hoy muchos aspectos de la personalidad y de la acción pastoral de este pontífice permanecen en la sombra.

Pío IX fue una figura clave de la historia de la Iglesia en el siglo XIX y su solicitud pastoral tuvo carácter universal, pues no se limitó a Italia, sino que se extendió a otras naciones de Europa y del Oriente así como a la América Latina y a las Indias orientales.

Su labor pastoral fue inmensa. Erigió un total de 29 archidiócesis y 132 diócesis, como consecuencia del gran desarrollo que la Iglesia fue adquiriendo a lo largo de su extenso pontificado. Intensificó las relaciones de las iglesias locales con Roma gracias al aumento de las comunicaciones, debidas a la nave de vapor y al ferrocarril. Por ello, la afluencia de peregrinos a Roma fue cada vez mayor.

Todos los generosos esfuerzos realizados por Pío IX para frenar el proceso de secularización que se había introducido prácticamente en todos los Estados tropezaron con la realidad histórica y fueron condenados al fracaso, aunque este no fue siempre total y en algunos aspectos fue hasta positivo, ya que sirvió para despertar una conciencia más eclesial o menos subordinada a los estados civiles.

No hay que olvidar la psicología del papa y su evolución para entender las diversas fases o períodos de un pontificado tan largo, que supera los tres decenios centrales del siglo XIX. Su actuación global fue tan polémica que suscitó fuertes críticas e injustificados entusiasmos. Los anticlericales de la segunda mitad del XIX descargaron sobre el papa las calumnias más infames y estúpidas, mientras que los ultramontanos exaltaron de forma tan exagerada al pontífice que pretendieron incluso adelantarse al juicio de la historia atribuyéndole el título de «Grande».

El ultramontanismo es un término de significación genérica e imprecisa, creada y usada en Francia, Alemania, Países Bajos e Inglaterra para designar, más que una verdadera corriente de pensamiento, la adhesión a las orientaciones de la Iglesia de Roma en temas teológicos o jurisdiccionales y también políticos. Fueron llamados ultramontanos, con tono despectivo, todos los escritores, políticos, etc., fieles a Roma y, sobre todo, los fautores de la infalibilidad pontificia durante el Vaticano I.

Quien se acerca a la figura de Pío IX descubre en él algunas constantes y ciertas variantes. Constantes en él fueron siempre la viva piedad eucarística y mariana, la fe en Dios crecida en las dificultades, el amor a la Iglesia, su oposición al jansenismo y al galicanismo y la convicción de la necesidad de la plena independencia del jefe de la Iglesia y de la Iglesia

en su conjunto. Del entusiasmo de 1848 pasó a la incomprensión casi total por el movimiento nacional italiano, típica de los años 60 y siguientes.

Durante el exilio de Gaeta (1849), a Pío IX le entró una profunda tristeza porque se sintió culpable en parte de lo ocurrido; esto incidió profundamente en su ánimo inclinándolo hacia una visión pesimista de la realidad contemporánea, y una cierta dureza –actitud típica de los débiles para defenderse de sí mismos– e incluso inconsciente deformación de los hechos, con la excusa tan ingenua cuanto críticamente insostenible de que había sido mal informado sobre algunos asuntos. Desde la huida a Gaeta en adelante fue sensible también a una cierta involución, una amargura que no le abandonó nunca del todo y esfumó su jovialidad y su humorismo iniciales.

Una serie de elementos explican la involución psicológica de Pío IX. En primer lugar el hábil influjo del cardenal Giacomo Antonelli (1806-1876) –no exento de sombras por su vida privada, pero lejano de aquella inmoralidad o escepticismo que durante tanto tiempo se le imputó–, secretario de Estado del papa, aunque limitado al poder temporal y a las relaciones con los Estados, por lo menos hasta la fuga a Gaeta; el aislamiento al que fue gradualmente reducido el mismo pontífice; la prematura muerte de su mejor colaborador el inteligente Mons. Corboli Bussi (1813-1850), de talante liberal, que fue el verdadero inspirador de la política del papa en sus primeros años y también en el campo religioso, y cuya muerte fue una de las más graves pérdidas de Pío IX, y la amargura profunda por las desilusiones probadas.

Todos estos elementos explican la involución psicológica de Pío IX, que, mientras en enero de 1849 se declaró dispuesto a mantener el estatuto, en abril del mismo año trató de aclarar a Mons. Sibour (1792-1857), arzobispo de París, la imposibilidad de una conciliación entre la Iglesia y el mundo moderno, y en los meses sucesivos llegó no solo a considerar el régimen constitucional incompatible con las características del Estado Pontificio, sino incluso en sí y por sí intrínsecamente perverso. Pío IX miró con escepticismo al régimen constitucional no solo porque no lo consideraba apto para la Iglesia, sino porque lo juzgaba malo en sí mismo. Persiguió un ideal abstracto de «cristiandad» y no captó el significado del proceso histórico del cual fue, al mismo tiempo, actor y víctima. Pío IX fue un papa emotivo y complejo, siempre enamorado de Dios y de la Iglesia.

Después de todo esto, era inevitable una restauración que no solo debilitó las bases del poder temporal, sino que contribuyó a excavar un foso entre la Santa Sede y la opinión pública liberal. Era todo lo que había previsto y deprecado el francés conde De Falloux (1811-1886), uno de los campeones del catolicismo liberal, que el 4 de agosto de 1849 escribía al

nuncio Fornari (1783-1854), diciendo: «Todas las miradas se dirigen hoy a Roma: todos los corazones flotantes, todas las conciencias inciertas... esperan que se aleje o que se acerque una señal de paz o de hostilidad; que esto sea la señal de la paz es lo que todos desean...». Pero la respuesta ya había sido dada con la condena de la obra de Rosmini, *Las cinco llagas de la Iglesia*, una de las cuales era la sumisión al poder laico y la ignorancia del clero.

Con respecto a las expectativas que despertó el «papa liberal», que habría dado solución a los principales problemas que la Iglesia tenía en aquellos momentos, hay que decir que el mismo Rosmini en su citado libro, que permaneció inédito durante quince años, fue el intérprete más equilibrado y erudito de aquellos fermentos reformistas que se manifestaban en Francia, Alemania e Italia empujando hacia una Iglesia menos «clerical», más independiente del poder civil, más fiel a su misión propiamente espiritual y, al mismo tiempo, fundada sobre un justo equilibrio entre el centro y la periferia. No faltaban, sin embargo, otras corrientes que consideraban del todo normal el control estatal sobre la Iglesia. Y, precisamente, uno de los puntos cruciales de los primeros años del pontificado de Pío IX fue el escoger entre el reformismo rosminiano y el opuesto, que con una amplia aproximación se podría resumir en tres palabras: centralizador, clerical y concordatario.

3. Pío IX, pastor de la Iglesia

Pero, si Pío IX, como soberano temporal, mostró incertidumbre y oscilaciones, como jefe de la Iglesia reveló desde el comienzo de su pontificado ideas muy claras y gran energía. Los problemas temporales, a pesar de su gravedad, no lo distrajeron del gobierno de la Iglesia y de la acción propiamente pastoral; y lo demuestra el hecho de que varias veces y en los mismos días tomó decisiones muy relevantes en los dos sectores. Su actividad tuvo unos objetivos muy precisos, pues el papa trató, ante todo, de reivindicar la independencia de la Iglesia contra los residuos del jurisdiccionalismo, pero en el marco del tradicional sistema concordatario, que aseguraba simultáneamente al episcopado el apoyo estatal.

Así hay que entender, por ejemplo, su acción tenaz ante la corte de Viena desde las primeras semanas de su pontificado, que fueron el prelude de las ordenanzas de abril de 1850; las negociaciones con Toscana, que llevaron al protocolo del 30 de marzo de 1848, y más tarde al concordato del 21 de abril de 1851; las lentas negociaciones con Rusia, que se concluyeron con un acuerdo parcial en agosto de 1847; los reiterados es-

fuerzos para estipular un concordato con España, que solo pudo ser realidad en marzo de 1851; los largos coloquios con el enviado chileno, que quedaron en nada, etc.

Al mismo tiempo, el papa intervino directamente para reprimir las veleidades anticoncordatarias de vastos sectores del clero francés;

— promovió la reforma del clero secular y regular, con una acción personal sobre todo entre los benedictinos, los redentoristas y los dominicos;

— dio los primeros pasos de la política centralizadora, prohibiendo los concilios nacionales de Francia y Alemania, pero estimulando, a la vez, la celebración de sínodos provinciales, que se multiplicaron por todas partes a partir de 1849;

— subrayó la neta subordinación del laicado a la jerarquía, con una clara desconfianza hacia el apostolado organizado de los seglares, a los que vio siempre en función instrumental, y la postura más abierta del futuro cardenal Newman (1801-1890) le provocó grandes amarguras y dificultades;

— consiguió acabar con el llamado cisma de Goa, con una transacción que salvó a las personas y reafirmó los principios; condenó toda forma de tolerancia del culto público acatólico (así puede verse en la carta al presidente de la Nueva Granada en agosto de 1847, que pasó después en la substancia al *Syllabus*);

— desplegó una acción de largo alcance para desligar a la Iglesia en el Medio Oriente de la tutela francesa, que terminó con la creación de una delegación apostólica en Constantinopla y la erección del patriarcado latino de Jerusalén;

— se dirigió a los ortodoxos, aunque de forma un tanto desafortunada y precipitada, invitándoles a que se reconciliaran con Roma;

— restableció la jerarquía en Inglaterra;

— reafirmó vigorosamente el orden sobrenatural en sus varias encíclicas y en los trabajos preparatorios de la definición del dogma de la Inmaculada Concepción de la Virgen, hecho este no frenado por la estancia en Nápoles, sino, al contrario, ulteriormente estimulado por la impresión que le produjo al papa la devoción popular de los napolitanos a la Inmaculada, folclorista y chillona, pero sincera; reflejo, en parte, de la piedad popular española, que los borbones habían transmitido a sus súbditos sicilianos.

La bula *Ineffabilis*, sobre la *definición de la Inmaculada* en 1854, fue terminada pocas semanas antes de la proclamación del dogma. La redacción final fue hecha personalmente y en gran parte por el mismo Pío IX, que trabajó en estrecha colaboración con su fiel secretario Luca Pacifici. La perspectiva general de la bula tiene un interés particular desde el

punto de vista teológico, pues reflejaba la orientación general de la escuela romana. Puso el acento sobre la fe actual de la Iglesia; mientras que el pasado fue visto en una perspectiva global, que tuvo en cuenta todo el conjunto, sin preocuparse de precisar el exacto significado histórico de cada afirmación.

El papa quiso abstraerse, en la medida de lo posible, de minuciosos análisis de carácter histórico preocupándose esencialmente de mostrar la continuidad de la fe a través de los siglos y se colocó en una dimensión extratemporal, sobrevolando las oposiciones, las discusiones y las reticencias de la Santa Sede en los siglos precedentes e interpretando los hechos individuales como expresión de una fe sustancialmente idéntica a aquella que poco a poco se fue precisando y clarificando. Método histórico y método teológico resultaron así diversos, pero no contradictorios, sino más bien complementarios.

Pío IX defendió las tradicionales inmunidades de la Iglesia, si bien sobre este punto fue más a la defensa del foro eclesiástico, demostrando una peculiar concepción de la Iglesia típicamente pretridentina. A Pío IX le asustaba la civilización liberal y acarició el sueño de una civilización oficialmente católica. En este sentido, fue significativo el apoyo que dio muy a gusto a la fundación de la célebre revista de los jesuitas italianos, que tuvo este mismo título, *La Civiltà Cattolica*. Esta revista se presentó en 1849 como un periódico popular, escrito no en latín, como algunos hubieran querido, sino en italiano y dirigido a «toda Italia», como se leía en el subtítulo de sus primeros cuadernos. Sus redactores, todos jesuitas, pensaron en la nueva revista —que habría defendido la doctrina católica y al papa de los violentos ataques de los adversarios de la Iglesia— en términos italianos, mucho antes de que Italia existiera políticamente; por eso pueden ser considerados como precursores ideales del movimiento de unificación nacional.

Los años centrales del pontificado de Pío IX, desde 1851 hasta 1866, se caracterizaron por una serie de hechos fundamentales, entre los cuales destaca por su importancia y consecuencias:

- la caída del poder temporal, reducido a la zona alrededor de Roma y también dicha parte ya agonizante;
- la definición del dogma de la Inmaculada y el *Syllabus*;
- la reforma del clero regular y secular;
- la lucha contra el josefinismo y el galicanismo;
- la progresiva centralización romana; la defensa de la independencia de la Iglesia, desde Goa hasta Varsovia, desde Bogotá hasta Friburgo;
- el desarrollo de la política concordataria;
- la condena del semirracionalismo, por una parte, y del tradicionalismo, duro a morir, por otra.

Hay que destacar también la dura lucha desencadenada por Pío IX en defensa de la independencia de la Iglesia, amenazada entonces por cuatro tendencias concretas:

— el josefinismo austriaco, que llegaba lentamente a su ocaso, pero seguía vivo;

— el galicanismo, también en fase menguante, pero todavía no apagado por completo;

— el jurisdiccionalismo liberal italiano, que trataba de esconderse bajo pretextuosas etiquetas, como la de la «separación entre la Iglesia y el Estado» o «libre Iglesia en libre Estado», pero que, en realidad, seguía reivindicando pesados controles del Estado nacido del *Risorgimento* sobre la Iglesia (pensemos, por ejemplo, en los «exequatur» y en las luchas que ocasionaron; en la guerra de los *Te Deum* y en las pretensiones del gobierno liberal de imponer determinadas ceremonias religiosas);

— el vivísimo regalismo, propio no tanto de España cuanto de Portugal y de las repúblicas suramericanas, desde el México de Sebastián Lerdo de Tejada (1825-1889) y de Benito Juárez (1806-1872), a la Colombia de Joaquín Mosquera (1787-1877) y a la Venezuela de Antonio Guzmán Blanco (1829-1899).

En la misma línea se sitúa el apoyo de la Iglesia polaca al absolutismo ruso, que veía con insuperable desconfianza un grupo religioso no sometido, aunque solo fueran en el campo espiritual, a las autoridades estatales.

Pío IX quiso la plena independencia de la Iglesia, pero exigió también el apoyo del Estado. Por eso no aceptó la libertad garantizada por el Estado como consecuencia de un auténtico, genuino liberalismo, difícil de encontrar; quiso la libertad reconocida por un Estado católico, que considerase como un deber propio proteger y ayudar a la Iglesia. Y el papa acabó por preferir al Estado liberal un Estado absoluto (sin darse cuenta de que con esta opción acababa por preferir un modelo de Estado superado en muchos aspectos por la historia, por lo menos en aquel período), en realidad, más dispuesto a controlar que a defender a la Iglesia, sin llegar a percatarse de que confundía el plano teológico con el político.

Sobre el gobierno eclesial de Pío IX hay que destacar algunos puntos importantes, como los criterios seguidos para los nombramientos de obispos y de cardenales, la erección de nuevas diócesis y el estímulo para una nueva piedad, que de forma quizá un poco genérica pero clara podemos llamar antijansenismo.

El tema de los nombramientos de obispos es muy significativo porque pone de relieve la mentalidad del papa y su línea de gobierno. Pío IX no amaba excesivamente a los intelectuales ni a los buenos administra-

dores y tampoco a los politicantes. Para el episcopado trató siempre de buscar pastores buenos, dotados de auténtico espíritu de oración, píos, fidelísimos a la Santa Sede, más bien tradicionalistas, antiliberales, acostumbrados al confesonario y al púlpito. Un nuncio no podía dar indicaciones más negativas que esta: el candidato no ha confesado ni predicado jamás. Poco le importaba al papa que estos obispos fueran de mentalidad un tanto cerrada, poco o nada sensibles a los signos de los tiempos y teológicamente poco preparados, ya que a la competencia teológica el papa le daba una importancia relativa. De este modo, se multiplicaron los casos de obispos píos, sinceramente entregados a su ministerio, muy obedientes, pero tremendamente conservadores, desprovistos de fantasía e incapaces de captar el ambiente general en que vivían.

Con todo, hay que decir que prevalecieron los pastores, en el verdadero sentido de la palabra, aunque en el conjunto fueron preferidos siempre los intransigentes, pero ajenos a cualquier radicalismo. Parocchi (1833-1903) y Manacorda (1833-1909), en Italia; Ceferino González (1831-1894), Ciriaco Sancha (1833-1909), y Marcelo Spínola (1835-1906), en España; Rovérié de Cabrières (1830-1921) y Ladoue (1817-1877), en Francia, son algunos nombres significativos. Con Pío IX la Iglesia se convirtió en más espiritual y fiel a su misión pastoral, pero esta mejora fue pagada con la profundización del foso entre ella y el mundo moderno.

Aunque no se pueden sacar conclusiones generales, sin embargo pueden ofrecerse algunos datos muy significativos como que es innegable que los pastores dotados de una fuerte personalidad, impregnados de profundo sentido eclesial, pero seguidores de ideas que no eran aceptadas del todo por Roma, fueron vistos con una cierta desconfianza; mientras que los obispos más intransigentes, y los que fueron víctimas de las luchas entre la Iglesia y el Estado, fueron animados y sostenidos.

Un caso poco conocido es el del obispo francés Hugonin (1823-1898), propuesto en 1866 para la diócesis de Bayeux, que fue objeto de serias reservas por parte del nuncio Chigi (1810-1885) debido a sus tendencias ontologistas y a su praxis pastoral, más bien independientes de las directrices romanas. La Santa Sede compartió estas perplejidades, superadas solamente gracias a un medio plebiscito de los obispos franceses, entre los cuales el cardenal Lavigerie (1825-1892), hacia quien el nuncio Chigi nutría graves prevenciones. Las presiones de la base indujeron a la Santa Sede a no tomar en consideración el parecer del nuncio y de este modo Hugonin llegó a Bayeux. La colaboración entre las iglesias locales y la Santa Sede resultó feliz en aquella ocasión. Pero ni Pío IX ni el nuncio Chigi ni el cardenal Lavigerie hubieran nunca imaginado que precisamente Mons. Hugonin en 1888 habría autorizado el ingreso en el Carmelo de Lisieux de Teresa Martín (1873-1897), y habría dado años des-

pués el «imprimatur» a su *Historia de un alma*, el libro de espiritualidad que mayor influjo ha tenido en el último siglo y que ha llevado a la autora a conseguir el título de doctora de la Iglesia en 1997.

También tuvieron una cierta importancia los consistorios de Pío IX para la creación de cardenales, que demostraron, después de 1870, la independencia del papa en el gobierno de la Iglesia, ya que las autoridades italianas se mantuvieron completamente ajenas a esta cuestión, mientras que los gobiernos de París, Madrid y Viena insistieron sobre algunos candidatos.

Se ha discutido mucho sobre la política seguida por Pío IX con respecto a las *Iglesias orientales*, que no fue de lo más afortunado, ya que la carta *Ad Orientales*, del 6 de enero de 1848, suscitó la dura reacción de los patriarcas a la que siguió la polémica político-religiosa durante la crisis oriental que desembocó en la guerra de Crimea. Numerosos proyectos para la unión de las Iglesias los hubo entre los años 1855-1870, pero no dieron resultado alguno debido a los graves errores de forma cometidos por parte católica, que incidieron sobre la sustancia. Esta fue una de las causas de las desilusiones que caracterizaron las débiles esperanzas que algunos abrigaron durante el Vaticano I sobre el tema de la unión de los cristianos.

Después, con la bula *Reversurus* de 1867 el papa intentó reforzar el control romano sobre las actividades de los patriarcas. Según las propuestas iniciales, esta línea habría debido ser impuesta a todas las Iglesias orientales, pero de hecho fue aplicada solamente a las comunidades armenia y caldea, provocando duras reacciones y un cisma que duró varios años en el grupo armenio, si bien posteriormente fue atenuada en algún punto, pero quedó mucho tiempo en vigor, con un balance como siempre polivalente, pero en definitiva complejo y lleno de aspectos negativos.

La línea seguida por Pío IX con las Iglesias católicas armenia y caldea culminó en 1869 con intervenciones papales que limitaron las tradicionales autonomías de los nombramientos de obispos y del patriarca y demostraron la fuerte desconfianza romana sobre los armenios y los caldeos, la clara tendencia centralizadora del Vaticano y el peso de las intervenciones personales de Pío IX, que se sobrepuso a la moderación de los cardenales consultores.

La actitud del pontífice con respecto a las iglesias católicas de rito oriental se manifestó:

- en el reconocimiento de la variedad de los ritos, tradiciones y disciplina en la misma y única Iglesia católica;
- en la voluntad de que esta riqueza y grandeza divina fuera mantenida y respetada;

- en la preocupación por conservar intacto también en Oriente el depósito de la fe;
- en los sinceros esfuerzos para un mejoramiento de la moral;
- en la solicitud para hacer más fuertes los vínculos de unión con Roma;
- en la oposición a los intentos de latinizar a los orientales, firme en línea de principio, aunque no tanto eficaz en la práctica;
- en la erección de una sección especial de la Congregación de Propaganda Fide para los asuntos orientales;
- en la solemne erección de nueve circunscripciones orientales, como la de Alba Julia en Transilvania (1853), dependiente directamente de la Santa Sede;
- y en la escasa profundización de los problemas teológicos y eclesiológicos de fondo, a los que el papa quedaba muy extraño.

Las relaciones con el Oriente tuvieron momentos muy difíciles por la facilidad con que el patriarca caldeo Audo (1790-1878) se ingirió en la vida de la Iglesia en la India, hasta consagrar, sin la aprobación de la Santa Sede y a pesar de las advertencias en contra, un obispo para los católicos indios de rito malabar. La estrecha unión de la jerarquía india con Roma y la firmeza del papa, que llamó inmediatamente al patriarca, truncaron este intento que podía haber causado serios inconvenientes. Pero, solamente con León XIII, en 1887, los católicos indios de rito oriental fueron acogidos en circunscripciones independientes. Fue un paso importante al que Pío IX apenas pudo aproximarse en 1877, concediendo a los siro-malabares su propio vicario general. Sin embargo, las tensiones continuaron en los años sucesivos, con un nuevo y durísimo contraste entre el patriarca Audo y el papa.

Es difícil, en este como en otros asuntos, distinguir las responsabilidades personales del papa de las de la Curia Romana, pero lo que sí podemos constatar es que Pío IX, en los documentos que él firmó y de los que se asumió la responsabilidad jurídica, política e histórica, usaba un lenguaje a menudo difícil para los orientales.

4. *La Iglesia en Italia, Francia, Austria y Polonia*

En *Italia*, antes de 1860 el papa en el reino de las Dos Sicilias defendió mientras pudo el principio de la soberanía de la Santa Sede sobre dicho reino, y siguió protestando, teóricamente, por el rechazo del gobierno napolitano a presentar cada año el antiguo homenaje feudal llamado la «china». La cuestión quedó resuelta en 1855, dejando a todos insatisfechos. En efecto, los juristas napolitanos hubieran preferido el re-

conocimiento explícito por parte de la Santa Sede de que la soberanía feudal había cesado ya desde hacía tiempo y vieron de mala gana la ausencia de una declaración a este respecto. La Santa Sede, por su parte, consideraba esta renuncia un gran sacrificio cargado de graves consecuencias. Por ello, las dos partes prefirieron mutuamente no dar publicidad al acuerdo. Nadie, ni en Nápoles ni en Roma, pensaba que cinco años después todo quedaría drásticamente superado. Pero el miope soberano de Nápoles siguió reivindicando la «Monarquía sícula» y Pío IX sostuvo una larga contienda, que concluyó solamente en 1867 por respeto a la mentalidad de algunos obispos sicilianos, aferrados a antiguos y anacrónicos privilegios, que no eran más que cadenas que les ataban al poder civil.

En *Toscana* el papa se opuso tanto a la emancipación hebrea como al jurisdiccionalismo de los Lorena. Y, en general, a partir de 1859 en adelante se opuso con decidida intransigencia a la Cuestión Romana, apoyado en esta línea por casi toda la jerarquía, aunque no faltaron algunas excepciones significativas, como el arzobispo de Florencia, Limberti (1821-1874), el abad de Montecassino, Pappalettere, y el obispo Corti (1796-1868), de Mantua. Este último se negó durante dos años a firmar un escrito en defensa del poder temporal del papa, que había sido aprobado por centenares de obispos en 1862. El obispo de Mantua se rindió con gran dificultad en 1864, probablemente, y a pesar de las fórmulas, por pura obediencia, pero sin grandes convicciones.

En *Francia* Pío IX desplegó una prudente acción de moderación entre los intransigentes, como el polemista Louis Veuillot (1813-1883), ardiente propagandista católico, y los católicos liberales del conde de Montalembert (1810-1870), pero, al mismo tiempo, desarrolló una aguda cuanto persistente lucha contra el residuo de galicanismo. Sus consejeros más escuchados fueron el sacerdote escritor apologético y ascético Gaston de Ségur (1820-1881) y, con menor frecuencia, el obispo de Poitiers, Pie (1815-1880), jefe reconocido de los católicos militantes franceses reunidos en torno a *L'Univers*. Durante el Vaticano I, Veuillot, amigo personal de Pío IX, sostuvo la mayoría favorable a la declaración de la infalibilidad pontificia a través de dicho diario.

A pesar de sus inevitables límites, esta política papal en Francia se puede considerar positiva en su conjunto. Más tarde, con el conde Henri de Chambord (1820-1883), pretendiente del trono, como sucesor de los Borbones, que fracasó en su intento, el papa siguió la misma línea de conducta que con los carlistas de España: una clara separación de sus pretensiones cuando desaparecieron las primeras esperanzas.

En *Austria* el concordato del 18 de agosto de 1855 trató de garantizar una mayor independencia de la Iglesia, si bien el gobierno conservó su control sobre el matrimonio y sobre los religiosos, manteniendo la validez de la legislación leopoldina sobre la educación de los hijos nacidos de matrimonios mixtos, en virtud de la cual los varones serían educados en la religión del padre protestante. La Santa Sede, según su praxis habitual, se limitó a decir que desaprobaba el principio, tolerando silenciosamente, pero de hecho, la praxis. Sobre la admisión de los religiosos a la profesión solemne se llegó a un compromiso insistiendo en la observancia de las recientes reformas romanas. El concordato, en cualquier caso, no pudo frenar el proceso de secularización ya en curso en todo el imperio y se reveló solo parcialmente eficaz.

Este fue un fenómeno que afectó a toda la línea de gobierno de Pío IX, sobre el cual es necesario limitarse a dar un juicio netamente histórico, de relación entre causa y efecto. Los esfuerzos generosos del pontífice chocaban contra la realidad histórica y estaban condenados al fracaso, si bien no total ya que en muchos aspectos sus efectos fueron positivos. Por ejemplo, al despertar una conciencia más eclesial y menos subordinada al Estado en los católicos y en la Iglesia austriaca.

Varios años más tarde, el 19 de febrero de 1864, escribiendo al emperador Francisco José, Pío IX condenó la propuesta de ley relativa a la educación de la prole de los matrimonios mixtos y resumió las gestiones sobre este punto que se habían hecho al final de las negociaciones para el concordato del 18 de agosto de 1855. El plenipotenciario austriaco, el arzobispo de Viena, Rauscher (1797-1875), el 6 de agosto de 1855 había observado que «las circunstancias de los tiempos no permitían la abolición pedida».

Ante este hecho nace espontánea la confrontación entre los resultados obtenidos sobre este mismo punto por Gregorio XVI y los que obtuvo Pío IX. El primero, sostenido por muchos obispos, consiguió una gran victoria. El segundo, incluso cuando fue saludado como un vencedor, tuvo que plegarse a la realidad y sufrió una derrota en un punto considerado hasta entonces como fundamental. Si en tiempos de Gregorio XVI el arzobispo de Colonia, Droste zu Vischering (1773-1845), llegó a ir a la cárcel de Minden en 1837 por no querer someterse al gobierno —y en ella permaneció un par de años sin poder regresar a su diócesis, viviendo en una oscura dignidad, tras haber salvado con su resistencia los derechos de la Iglesia—, con Pío IX, el arzobispo Rauscher, de Viena, se alineó en la parte opuesta, haciéndose portavoz de las pretensiones del gobierno. Esta diferencia de actitudes no podía ser más estridente y hasta ahora ha pasado casi inobservada.

Las discusiones entre el papa y el emperador se centraron fundamentalmente en dos puntos: la legislación matrimonial y la igualdad jurídica

de los varios cultos. Pío IX no solo rechazaba el principio en virtud del cual en los matrimonios mixtos los hijos debían seguir según el sexo la religión del padre o de la madre, sino que hubiese querido también el apoyo estatal a las promesas sobre la educación católica de los hijos hechas por los esposos: las discusiones se intensificaron en 1867 pues estaba en juego el mismo concordato de 1855. Fueron varias las cartas y las misiones especiales enviadas a Roma por el emperador, que temía ser excomulgado, como había ocurrido con Víctor Manuel II (1820-1878) de Italia. Sin embargo, la excomunión llegó teóricamente, pues los documentos pontificios recordaban las censuras contra cuantos violaban los derechos de la Iglesia, pero Francisco José no fue nunca nombrado explícitamente en dichos documentos.

Sobre este asunto vale la pena señalar tres hechos. En primer lugar, la denuncia unilateral del concordato era inevitable, antes o después, en el contexto histórico general de la época, que asistía a un acentuado proceso de secularización: fenecía de este modo el sueño, acariciado por Pío IX en 1855, de hacer de Austria un estado confesional que respetara la libertad de la Iglesia, superando el josefinismo, pero dando, al mismo tiempo, un amplio apoyo a la Iglesia con un régimen jurídico privilegiado. ¿No tenía mucha razón Montalembert, cuando en 1863 recordaba en Malinas que la libertad de la Iglesia se defendía más eficazmente apelándose al principio de la libertad para todos que reivindicando privilegios especiales?

En segundo lugar, las discusiones que se desarrollaron en Viena después de 1867 recordaban en muchos puntos casi literalmente las que tuvieron lugar en Turín en 1850 con motivo de la ley Siccardi (1802-1857), basada en una análoga concepción de la naturaleza del Estado y de la Iglesia, que se separaba de la que hasta entonces había sido tradicional, sobre todo por lo que se refería a los privilegios que durante siglos había tenido la Iglesia y, de modo especial, el privilegio del fuero eclesiástico. Mientras en Turín se llegó enseguida a la ruptura de las relaciones diplomáticas, en Viena se limitó a dos notas diplomáticas solemnes, verdaderas y propias disquisiciones teológico-jurídicas, pero no se pensó nunca en retirar al nuncio. Se podría decir que la Santa Sede se mostró fuerte con el que entonces aparecía como pequeño y prepotente reino de Cerdeña y respetó a pesar de todo al fuerte y todavía sólido imperio augsbúrgico o, para ser más exactos, a la monarquía austro-húngara.

Y en tercer lugar, con respecto a la primera fase del *Kulturkampf* (1871-1878), el papa se mostró en general realista y firme, y solo en alguna ocasión apareció un poco ingenuo. En una carta del 7 de agosto de 1873 dirigida a Guillermo I, Pío IX le decía al emperador que, como bautizado, estaba sometido a la autoridad del papa; pero la respuesta

fue inmediata y tajante, ya que el emperador estaba convencido de que entre su conciencia y Dios no había otro mediador que Jesucristo. Esta polémica carta está relacionada con otras que el mismo papa envió al emperador Francisco José hablándole de la extensión de su autoridad. Más realista fue Pío IX al rechazar la propuesta-trampa de Bismarck (1815-1898) de nombrar al cardenal Hohenlohe (1823-1896) como embajador suyo en Roma. Los desahogos autógrafos del papa en sus cartas al cardenal revelan la otra cara del pontífice, emotivo pero con un humorismo todavía vivo.

También se ocupó mucho Pío IX de la situación de la Iglesia en *Polonia*, especialmente en la parte sometida de una u otra forma a Rusia y, aunque desaprobó los intentos insurreccionales y las aspiraciones de independencia política, se batió enérgicamente por la libertad de la Iglesia. Pío IX no se empeñó directa y explícitamente en defensa de la nacionalidad y de la libertad política polaca, y recomendó varias veces la aceptación del dominio ruso, pero el fuerte nexo existente en Polonia entre religión y nacionalidad dio inevitablemente a las intervenciones religiosas y eclesiales del papa un valor y un peso que iban más allá de sus mismas intenciones. En pocas palabras, Pío IX, ante el fuerte proceso de rusificación hecho en Polonia y ante la cruenta revolución de 1863, se limitó a condenar las auténticas violencias contra la libertad de la Iglesia y no los atropellos contra la lengua, la cultura y la tradición polaca y tampoco la idea de una Polonia como Estado independiente. Pero esto no le impidió enviar enérgicas protestas contra el zar, aunque siempre por motivos religiosos y nunca políticos, a pesar de las vivas presiones ejercidas en este sentido por algunos obispos polacos a los cuales el papa ni siquiera respondió, como resulta de la documentación vaticana. A los polacos, Pío IX les recomendó una difícil antinomia: «Defended vuestra fe, renunciad a la independencia y aceptad el dominio ruso».

La dura lucha por la libertad de la Iglesia en Polonia se prolongó hasta 1878. Entonces, el papa, plenamente informado de la situación, cambió de actitud y trató de evitar el control ruso con expedientes interesantes, defendió la lengua polaca y se opuso en vano a la supresión de algunas diócesis impuesta por Moscú.

5. La Iglesia en España, Portugal e Hispanoamérica

En *España* la situación favorable a la Iglesia evolucionó sensiblemente en 1846 cuando la reina Isabel II alcanzó su mayoría de edad, contrajo matrimonio y fue reconocida por Pío IX. La reanudación de relacio-

nes diplomáticas entre el gobierno español y la Santa Sede y la llegada a Madrid del nuevo nuncio apostólico, Giovanni Brunelli (1795-1861), permitieron reestructurar antiguas instituciones y emprender nuevas iniciativas para reorganizar todas las actividades de la Iglesia. El concordato de 1851 fue el instrumento de la concordia entre España y la Santa Sede, pero no se consiguió con él la total restauración de las órdenes religiosas suprimidas y extinguidas ni la devolución de los cuantiosos bienes eclesiásticos que la Iglesia perdió con la desamortización.

Las dificultades aumentaron a raíz de la revolución de septiembre de 1868, el período políticamente más agitado de la historia española del siglo XIX. Dicha revolución provocó un desorden e inestabilidad político-social sin precedentes pues durante seis años se probaron todas las experiencias posibles desde la inicial y anárquica exaltación de las juntas revolucionarias locales pasando por la provisionalidad de un gobierno central que reunió las cortes constituyentes, para desembocar luego en la antipopular monarquía de Amadeo de Saboya (1845-1890) que llevó más tarde a la caótica Primera República (1873), experiencia afortunadamente breve, que permitió en 1874 la restauración de la monarquía borbónica. De esta forma a Isabel II (1830-1904), destronada en 1868 por los revolucionarios de septiembre, sucedió en enero de 1875 su hijo Alfonso XII (1857-1885).

Con todo no puede negarse que el «sexenio revolucionario» fue un hito fundamental de la historia contemporánea que contribuyó sensiblemente a la madurez del pueblo español porque la revolución fue eminentemente política y, con la búsqueda de una mayor justicia social, de una mejor administración pública y de una renovación cultural profunda, lo que se intentaba en el fondo era aproximar España a las líneas de gobierno y desarrollo de los países que entonces formaban la Europa occidental. Fue una revolución liberal-burguesa, de la cual no estuvieron exentas las masas populares. Para la Iglesia fue una sacudida impresionante, altamente positiva, porque incidió decisivamente sobre las viejas estructuras eclesiásticas y obligó a buscar nuevos métodos de evangelización en momentos de transformación social. Fueron años en los que el anticlericalismo volvió a manifestarse de forma violenta como fenómeno frecuente de una nación tradicionalmente católica y como reacción a la actitud hostil de la Iglesia a las libertades conquistadas desde finales del siglo XVIII con la Revolución Francesa: libertades de culto, enseñanza, imprenta y asociación. Se manifestaron entre los católicos dos tendencias, una liberal y otra integrista, la primera favorable a las reformas promovidas por los gobiernos de la revolución y la segunda que atacaba duramente cualquier novedad o reforma y en concreto la exaltación de la libertad. La Iglesia tuvo que enfrentarse por vez primera con el desarro-

llo del movimiento obrero y buscar soluciones a una serie de problemas pastorales hasta entonces inéditos.

Con respecto a España, Pío IX adoptó dos líneas muy claras: se apartó abiertamente del carlismo, por el que nunca tuvo simpatías, y de la estéril batalla contra la Constitución de 1876, porque admitía una moderada libertad de culto.

En *Portugal* toda la lucha estuvo centrada en el concordato de 1857, ya que el patronato portugués sobre las misiones –tenazmente defendido por los estadistas de Lisboa, que lo consideraban el símbolo viviente de la antigua grandeza–, discutible pero ciertamente no exento de resultados útiles para la Iglesia hasta todo el siglo XVIII, era en pleno siglo XIX un recuerdo histórico tan estridente y anacrónico como que el gobierno portugués nombrara al arzobispo de Pekín. Gregorio XVI había tratado de desvirtuar los efectos del patronato con la erección de algunos vicariatos apostólicos en la India y con una iniciativa unilateral que trató de infligir duros golpes al control portugués sobre las misiones (breve *Multa praeclare*, de 1838). La fuerte resistencia del clero de Goa frustró las esperanzas de Gregorio XVI y llevó a una neta división entre misioneros, pasada a la historia con el nombre del «cisma de Goa», aunque los historiadores discuten si fue un auténtico cisma.

Pío IX, con la ayuda del nuncio Di Pietro (1806-1884), intentó un camino opuesto, que fue el de los acuerdos. Si por una parte fulminó con la excomunión nominal a los principales fautores de la resistencia a Roma (breve *Probe nostis*, 9 mayo 1853), por otra, y tras mil dificultades, llegó el 21 de febrero de 1857 al concordato, ratificado solo después de tres años. Este reconocía ampliamente el patronato, preveía la sustitución de los vicarios apostólicos establecidos por Gregorio XVI con ordinarios nombrados por Lisboa cuando fueran erigidas las nuevas diócesis de la India. Fue, en la práctica, una desautorización de la política de Gregorio XVI y del breve *Multa praeclare*, porque Pío IX dio marcha atrás con respecto a su predecesor, reconociendo todavía el patronato, excluyendo solo Pekín y Hong Kong. Y, a pesar de ello, en Lisboa fue considerado como una discreta rendición ante las desorbitadas pretensiones de la corte romana, como una traición de las gloriosas e imprescindibles tradiciones nacionales. Pero la realidad fue todavía una vez más diversa, pues fue imposible erigir las circunscripciones previstas y el acuerdo quedó en letra muerta, a pesar de la calurosa carta que Pío IX envió al rey Luis I de Portugal, el 3 de agosto de 1864. La previa discusión de una congregación cardenalicia admitió expresamente el error cometido y el jaque mate padecido. Le tocaría más tarde a León XIII estipular un nuevo concordato en 1886, en el que se llegó a una primera efectiva reducción

del patronato, fundándose especialmente en la colaboración de la jerarquía india.

Pío IX siguió la línea concordataria en *Hispanoamérica*, donde, entre 1851 y 1862, fueron estipulados nueve concordatos, si bien dos de ellos nunca fueron reconocidos por sus respectivos gobiernos y siete tuvieron una suerte muy atormentada. El objetivo de todos ellos fue muy claro: oponerse a la secularización, conseguir una gran libertad para la Iglesia (pagada, sin embargo, con el reconocimiento del patronato, es decir, en la práctica, la concesión al Estado del privilegio de nombramiento de obispos), salvar las estructuras tradicionales en una sociedad oficialmente cristiana (catolicismo religión del Estado, exclusión de la libertad de culto, control episcopal sobre la educación, apoyo estatal a la censura episcopal y renuncia, hecha de mala gana, a las tradicionales inmunidades).

En este contexto general entran el largo apoyo dado a García Moreno (1821-1875) en *Ecuador* y la prudente espera ante el intento de Maximiliano de Augsburgo (1832-1867) en México. García Moreno gobernó con dureza apoyado por el clero y los conservadores, pero fue un político probo y activo, que difundió la escuela primaria y las comunicaciones.

En *México* la situación se deterioró rápidamente debido a la incoherente política del emperador. En cualquier caso, ya antes de la tragedia final, la Santa Sede se había distanciado claramente de la política del romántico Augsburgo, cuya infausta aventura se debió a la falta de sentido político del joven hermano del emperador Francisco José, no solo por un vano intento de conquistarse las simpatías liberales, confirmando larga parte de las leyes eversivas de los regímenes precedentes —a pesar de las reiteradas exhortaciones de Pío IX—, sino también por el obstinado rechazo del partido apoyado por Juárez de aceptar un soberano extranjero, impuesto por la fuerza y apoyado por las bayonetas francesas. Esta empresa fue una locura de la que en vano su auténtico responsable, Napoleón III (1808-1873), trató de adosar la responsabilidad sobre Pío IX.

La Iglesia en *América Latina* había iniciado hacia 1850 un proceso de restauración, intensificado a partir de 1870. Afrontó el control del Estado patronalista y, después, el proyecto liberal positivista de ruptura con la tradición cristiana. Impulsó la erección de nuevas estructuras diocesanas, la selección del clero, la piedad y la acción pública de los laicos y la expansión misional; en algunos países, la jerarquía optó por distanciarse de la lucha política y orientar a la resistencia pasiva. El proyecto eclesial recibió el impulso de Pío IX. La asistencia al Vaticano I de prelados americanos intensificó la sintonía con Roma. Posteriormente León XIII

llamó a la cristianización de la cultura y a la promoción social, aunque América Latina no alcanzó a dar vía al programa leonino.

Si fracasó totalmente el intento de una restauración cristiana de la sociedad en un continente como el americano, dominado por un laicismo quizá superior al europeo, no fue sin embargo estéril el apoyo sincero del episcopado y del clero a la acción pastoral del papa.

6. *Las misiones de la India*

La Revolución Francesa asestó un duro golpe al movimiento misionero en Asia. En enero de 1792 marcharon a Oriente los últimos misioneros franceses del período revolucionario y no volvieron a salir hasta 1815. La historia misionera católica en la India, sobre todo meridional, se caracterizó en el siglo XIX por una notable actividad misionera, en contraposición a las décadas precedentes de desolación causada por diversos factores, como:

- las guerras intestinas locales, después de la desmembración del Imperio Mongol y las luchas anglo-francesas por el control y el dominio de la región;
- la supresión de la Compañía de Jesús con todas sus consecuencias negativas para las misiones;
- la situación europea, inmediatamente antes, durante y después de la Revolución Francesa;
- la problemática relacionada con el sistema del patronato portugués sobre las misiones de Oriente;
- las dificultades que encontró el mismo papado y la crítica situación de la Congregación de Propaganda Fide, en el momento más difícil desde su fundación en 1922.

En estas circunstancias desfavorables se sitúa el nuevo lanzamiento misionero por parte del Seminario de Misiones Extranjeras de París (MEP), que tocó también la India, donde dicho instituto misionero se encontraba ya presente desde sus comienzos como procura y tras la supresión de la Compañía de Jesús, como sucesor de la misma en algunas de sus antiguas misiones.

En este contexto se distinguieron algunas figuras misioneras, como el obispo Clement Bonnard (1786-1861), vicario apostólico de la costa de Coromandel y de Pondicherry, y su contribución a la consolidación de la Iglesia católica en aquellas regiones. Este y otros como Hartmann († 1866), Luquet (1810-1858), Brésillac, etc., sintieron la necesidad de dar a los misioneros y al clero nativo una formación adecuada. Tuvieron que trabajar con misioneros y sacerdotes seculares, tanto europeos como

nativos, a veces escasamente identificados con la propia vocación y con graves lagunas formativas. Esta situación condicionó fuertemente la evangelización de la India y fue uno de los factores que favoreció el llamado «cisma de Goa» y cooperó a producir una triste infecundidad misionera.

La Santa Sede encomendó a estos obispos misioneros misiones muy delicadas en la India, agitada por los nombramientos de vicarios apostólicos claramente equivocados, por los problemas de las relaciones entre religiosos y clero diocesano de diversas nacionalidades. Las luchas internas en el seno de la comunidad misionera entre diversas facciones de misioneros, de órdenes, de nacionalidades, y la lucha entre los vicarios apostólicos y el sistema del patronato hicieron estéril durante casi un siglo la actividad misionera en aquellas regiones.

En estas misiones, no siempre la Santa Sede supo apoyar a estos misioneros, aunque fue siempre respetuosa con ellos. Muchos de ellos quedaron a veces sin respuestas adecuadas en momentos de extrema necesidad de respuestas decididas y claras. Estudiando los acontecimientos históricos de este período de la historia de la Iglesia católica en la India se saca la impresión de que no siempre la política de la Santa Sede sobre estos problemas coincidía con la de Propaganda Fide y más todavía con la de los vicarios apostólicos del lugar. Quizá esto explica la lentitud de las respuestas sobre problemas ante las repetidas peticiones de los vicarios apostólicos, una cierta indecisión de Roma en sus actuaciones.

La controversia eclesiástico-jurídica entre la Santa Sede y Portugal a causa de la extensión del patronato («padroado») portugués sobre las misiones fue, al principio, teórica, pero a partir del siglo XVIII tuvo graves consecuencias prácticas. Hay que decir, sin embargo, que hubo períodos en los que hubo cooperación entre las dos partes, pero las controversias que el sistema comportó para la historia misionera de Asia fue ciertamente muy grande, vista a distancia del tiempo con objetividad crítico-histórica.

Cuatro eran los problemas más candentes relacionados con este tema:

— Los problemas planteados por la precedente historia misionera bajo el sistema del patronato habían llegado a ser incandescentes y críticos sobre todo tras la publicación de la encíclica *Multa praeclare* de Gregorio XVI, sobre las relaciones entre el patronato, Propaganda Fide y sus delegados o misioneros, entre los cuales el MEP.

— El problema de las relaciones entre las diversas y complicadas jurisdicciones que se sobreponían en los mismos territorios debido a condicionamientos históricos y praxis contrapuestas: jurisdicción del patro-

nato, del administrador apostólico francés para los franceses y de sus asimilados en los territorios sometidos a Francia; jurisdicción de las otras autoridades eclesiásticas «inglesas» e «islandesas» en algunos territorios sometidos a la Compañía de las Indias y, por tanto, a la Gran Bretaña, jurisdicción bajo los vicarios apostólicos de Propaganda.

— Existía además el complejo problema de las difíciles y a menudo frías relaciones entre las distintas órdenes religiosas y misioneras presentes en el territorio, que se renovó en nuestro caso con el retorno de los misioneros jesuitas en la región.

— La división de la India en vicariatos apostólicos, que llevó a la sufrida puesta en marcha de la solución del atormentado problema del patronato, cuando esta había perdido ya su antiguo significado. Todo esto llevó a la instauración de la jerarquía latina en 1886.

— Una nueva tensión surgió entre Propaganda Fide y el Patronato portugués entre 1836 y 1847, es decir, entre la erección del vicariato apostólico de Coromandel y la muerte de Gregorio XVI.

En este contexto se celebró el primer Sínodo de Pondicherry en 1844 y la división general de la India en vicariatos apostólicos, con la misión polémica de Luquet.

La situación de las misiones en Oriente cambió profundamente con la desaparición del dominio colonial portugués, pero el nuevo Portugal liberal se empeñó en mantener el patronato, considerado como un instrumento para reafirmar su antigua grandeza. Pero esta pretensión acabó por constituir un fortísimo obstáculo para la vida de la Iglesia. Por ello, los papas del siglo XIX lucharon para reconquistar la plena libertad. Gregorio XVI trató de evitar el Patronato, mientras que Pío IX y León XIII prefirieron negociar con el Estado, si bien ambos obtuvieron resultados diversos. Mientras Gregorio XVI provocó confusiones y tensiones y Pío IX fue excesivamente generoso en concesiones que no sirvieron para nada, León XIII comenzó a recoger los primeros frutos.

Como se había sentido la falta de misioneros adecuadamente preparados, especialmente en las regiones sometidas al patronato portugués, Gregorio XVI, que conocía bien la situación porque había sido prefecto de Propaganda Fide, trató de buscar los remedios eficaces y en 1832 puso a Portugal ante la alternativa de cumplir sus deberes como detentor del Patronato. Pero muchas fueron las dificultades causadas por Portugal, por las mismas órdenes religiosas implicadas y por Inglaterra. En 1834, Gregorio XVI instituyó el Vicariato Apostólico de Bengala (Calcuta) contra la obstinación de los religiosos portugueses que no lo reconocieron. La misma situación ocurrió en Madrás, donde los ingleses habían prohibido el acceso a los misioneros portugueses y habían llegado misioneros capuchinos franceses. Entre ambos, misioneros portugueses y los otros,

hubo siempre fuertes tensiones ya que no se reconocieron recíprocamente. Esta situación de confusión se verificó también en las otras misiones: Pondicherry, Ceylán, Madurai, etc.

La intervención de Roma con la creación de los vicariatos apostólicos no fue bien recibida por el clero favorable al Patronato, que rechazó la obediencia a los nuevos obispos-vicarios apostólicos. La insistencia de estos ante la Santa Sede originó el breve *Multa praeclare* del 18 de abril de 1838, pero el papa Gregorio XVI no informó debidamente a Portugal y a las relativas autoridades indias. Y esto provocó muchos malentendidos y conflictos. Con dicho breve fueron suprimidas muchas diócesis y el efecto fue desastroso debido a la resistencia contra los vicarios apostólicos, que hasta entonces había sido esporádica, y desde ese momento se consolidó en un frente compacto y llevó a graves desórdenes en un período sucesivo, en los que se vieron envueltos en primera persona figuras notables como los obispos Hatmann y Bonnand y el Instituto de Misiones Extranjeras de París.

Portugal recibió con estupor el breve y fue entonces cuando se hizo el nombramiento del beneditino José María da Silva Torres († 1854) como patriarca de Goa, reconocido por Gregorio XVI en 1842 según la praxis canónica antigua del Patronato y solo en una carta privada obligó al nuevo arzobispo a reconocer el breve *Multa praeclare*. Este modo de proceder ambiguo hizo difíciles las relaciones: el nuevo patriarca se comportó según la antigua praxis pública del Patronato, mientras que los vicarios apostólicos según las indicaciones privadas de la Santa Sede se comportaron de forma diversa, es decir, según lo que quería el papa. Estos dos puntos de vista contrapuestos enveneraron la situación eclesiástico-religiosa de la India y crearon lo que se ha llamado «cisma de Goa», aunque no todos los historiadores están de acuerdo con esta calificación o terminología aplicada a dicha situación, ya que nunca faltó la obediencia al papa.

Durante este período fueron instituidos nuevos vicariatos apostólicos en la India y los contrastes entre los misioneros del Patronato y los de Propaganda se extendieron ulteriormente. La inseguridad jurídica pesaba todavía fuertemente sobre la vida religiosa, particularmente en aquellos lugares en los que se enfrentaban los intereses de las dos partes: es decir, la Santa Sede y el gobierno portugués. El problema se hizo todavía más delicado debido a una serie de factores que es necesario tener en cuenta para llegar a un juicio histórico ecuánime: las pretensiones jurídicas de Lisboa, el hecho de que la cuestión estaba todavía debatida, los sentimientos opuestos de las partes y, por consiguiente, del modo de proceder del clero de Goa y de los misioneros según sus respectivas posiciones, la excesiva prudencia de la Santa Sede en tiempos

de Pío IX y las reacciones británicas que preferían obispos bajo el control de Portugal —donde Inglaterra ejercía un notable influjo político— y no bajo Roma.

Se creó, pues, una situación compleja y confusa, con la doble jurisdicción, debida al error de Gregorio XVI que quiso saltarse tranquilamente el Patronato, haciendo una reforma radical, sin contacto alguno con las autoridades portuguesas, con las que en aquellos momentos no había relaciones diplomáticas. Su breve tuvo efectos polivalentes: provocó una serie de conflictos jurisdiccionales, actitudes cismáticas, aunque esta palabra no fue usada nunca en los documentos oficiales, erección de vicariatos apostólicos, y esto tuvo un resultado benéfico para la actividad misionera.

Pío IX trató de resolver pacíficamente la situación mediante negociaciones con el gobierno, que dieron fruto gracias a la paciencia de la Santa Sede, que consiguió superar la obstinación con que el gobierno portugués defendía el Patronato. El concordato de 1857 puso fin a la compleja polémica.

7. El Syllabus

El 8 de diciembre de 1864, Pío IX publicó la encíclica *Quanta cura* y el *Syllabus*, contra las principales libertades modernas. Es el documento más discutido de este papa y el que más ha contribuido a dar una impronta negativa a su largo y fecundo pontificado porque condenaba la libertad de culto y de conciencia, entendidas como una consecuencia de la autonomía absoluta del hombre, libre de toda ley superior, y del indife-rentismo.

Dos hombres muy queridos por Pío IX se encontraron enfrentados ante el *Syllabus*. Uno, el conde de *Montalembert*, habituado a contactos internacionales, a viajes y a luchas políticas, que confiaba en la libertad. El otro, el cardenal *Bilio* (1826-1884), un religioso barnabita, encerrado en su celda y en sus estudios, que no tenía ningún contacto con el mundo, anclado en la consideración de principios abstractos, vistos en la óptica tan querida por los teólogos de los siglos XVI y XVII. Y fue precisamente Bilio quien, por encargo del Santo Oficio, examinó a fondo los discursos que Montalembert hizo en Malinas en 1863 y los confutó severamente. Su estado de ánimo y su estructura mental aparecen sobre todo en el comentario que hizo a propósito de la confianza del vizconde sobre el triunfo presente y futuro del liberalismo. Bilio decía que Montalembert exageraba con respecto al presente y esperaba que se equivocara con respecto al futuro.

El discurso que Montalembert pronunció en Malinas en agosto de 1863 constituyó ciertamente un acontecimiento importante en la historia del pensamiento católico liberal del siglo XIX y de las ideas sobre las relaciones Iglesia-Estado. Fue un momento importante y en cierto sentido dramático, porque el barón defendía la posibilidad y la necesidad para la Iglesia de aceptar las libertades modernas, mientras que Bilio, carente de una auténtica sensibilidad histórica, estaba todavía situado en la postura tradicional, que negaba todo derecho de culto y de propaganda al errante y pedía con insistencia la intervención del brazo secular para una eficaz represión del error. Su análisis era más bien superficial y extrínseco, pues se basaba no sobre argumentos auténticos deducidos de la Sagrada Escritura o de la tradición, sino sobre una autoridad considerada segura por los teólogos de los siglos precedentes, anteriores a la Revolución Francesa, sobre una concepción abstracta del Estado, que prescindía de toda consideración concreta de la sociedad en la cual vive y actúa.

Bilio fue sin duda alguna el redactor del *Syllabus* y de la encíclica *Quanta cura*. Por ello, para comprender la génesis de ambos documentos hay que tener en cuenta cuanto acabamos de decir sobre la confutación que Bilio hizo de los discursos de Montalembert, y que ha sido estudiada y publicada por Martina. La fatigosa y compleja elaboración del *Syllabus*, que pasó por ocho fases y la conclusión un poco precipitada de los trabajos desde la mitad de septiembre hasta finales de noviembre de 1864, muestra la preocupación de Pío IX y explica en parte las carencias del documento.

El estado de ánimo del papa tras la publicación fue descubierto por las declaraciones de algunos visitantes franceses, que mostraron su íntimo aplauso a la obra de *Dupanloup*. Pío IX estaba con el corazón de acuerdo con la opinión de este obispo y aceptaba la distinción entre tesis e hipótesis, entre principios y aplicaciones; pero, con la razón, quizá se inclinaba más hacia los intransigentes como *Veillot*, si bien no se daba cuenta hasta el fondo de las antinomias y de las ambigüedades de las 80 proposiciones condenadas en el célebre documento, cuyo verdadero límite no fue tanto lo que dijo, cuando el modo confuso con que expuso algunas tesis; el carácter abstracto, universal y absoluto de afirmaciones que en determinadas circunstancias históricas pueden resultar válidas y en la falta de profundización de los temas estudiados y de una búsqueda de otras perspectivas.

La condenación de la libertad de conciencia, entendida como se ha dicho anteriormente, sigue siendo válida en nuestros días y no está en contradicción con la declaración del Vaticano II *Dignitatis humanae* (7 diciembre 1965). Esta, sin embargo, es el fruto de una larga evolución, de un lento proceso de clarificación, que se concluyó encontrando otro y

mucho más sólido fundamento para la libertad de conciencia y de religión: no la autonomía del hombre ni el indiferentismo, sino la dignidad de la persona humana, que Dios crea libre y no quiere que esté sometida a la coacción extrínseca de una autoridad humana en sus opciones religiosas fundamentales, incluso cuando estuvieran en contraste con el plan objetivo y la voluntad de Dios. Por ello, hay que distinguir bien el liberalismo como concepción filosófica inmanentista, radical, y el liberalismo como sistema político-constitucional parlamentario. El *Syllabus* rechazó el primero pero no trató el segundo sino de un modo marginal e incompleto, y sin tomar una postura neta ante él, si bien tanto sus redactores como el mismo Pío IX le eran netamente contrarios y lo declararon muchas veces. Es interesante también saber que un tercio del episcopado consultado en 1862 se declaró contrario a la condenación de los errores modernos tal como había sido formulada, esencialmente porque era poco clara e inoportuna, posible fuente de equívocos y de interminables discusiones, como de hecho ocurrió.

El *Syllabus* se manifestó enseguida como un documento más bien confuso, con muchos puntos muy poco claros, que provocó encendidas discusiones, muchas de las cuales hubieran podido evitarse con una mayor precisión en la formulación de las tesis atacadas y del significado exacto de la condenación. Los efectos tanto del *Syllabus* como de la encíclica *Quanta cura* no fueron positivos en su conjunto. La encíclica desilusionó a muchos ya que no estaba al nivel de otros actos del magisterio pontificio que los historiadores consideran como auténticas obras maestras.

El *Syllabus* debe ser leído e interpretado en el contexto histórico-religioso en que fue formulado y no, como hacen muchos hoy, partiendo de la sensibilidad religiosa moderna, en particular de las aportaciones del Vaticano II. Es verdad que, a la luz de este concilio, muchas «infelices» formulaciones del *Syllabus*, sobre todo las que se refieren a los derechos de la persona, nos parecen superadas por la conciencia moderna; pero, a pesar de ello, ayudaron a la Iglesia, al final del siglo XIX, a avanzar en la búsqueda de la verdad en un tiempo en el que su doctrina y el mismo depósito de la fe eran contestados desde muchas partes, y a reafirmar el principio de la trascendencia en un mundo que quería meter entre paréntesis el discurso religioso.

El *Syllabus*, mucho más que otros documentos pontificios, se resiente del «espíritu del tiempo» en que fue producido; de sus breves aserciones se recaba claramente la dificultad que la Iglesia encontraba en aquel tiempo para conciliar la doctrina tradicional (todavía tridentina) con las nuevas sensibilidades religiosas, culturales y sociales. Algunas peticiones y propuestas hechas por algunos sectores del mundo católico sensible a

la modernidad eran interpretadas a menudo por la Jerarquía eclesiástica como ataques al depósito de la fe. La Iglesia se sentía como una «fortaleza asediada» (tanto desde fuera como desde dentro) en una sociedad que consideraba que le era hostil, y sentía el deber improrrogable de defenderse a toda costa y con todos los medios. Esto puede haber hecho mucho daño a la moderación y serenidad del documento y a su grave tarea, para usar un lenguaje que hoy nos es familiar, de «discernir los signos de los tiempos».

Sin embargo, hay que recordar que el mayor mérito del *Syllabus* fue el de reafirmar con fuerza y valentía el principio de la libertad religiosa y de la libertad de la Iglesia contra las pretensiones indebidas y las invasiones en materia religiosa del Estado «laico», fautor del principio de «libre Iglesia en libre Estado», contrapuesto a la idea de los católicos liberales que hablaban de «libre Iglesia y libre Estado», según el cual a las dos instituciones se les reconocía autonomía paritética en el propio ámbito de ordenamientos autónomos.

Sobre este punto, el *Syllabus* condenó perentoriamente las teorías liberales radicales que sostenían que la Iglesia no es una sociedad verdadera y perfecta, completamente libre, y que no dispone de sus principios y permanentes derechos, conferidos por su fundador, sino que compete al poder civil definir cuáles son los derechos de la Iglesia y los límites dentro de los cuales puede ejercitarlos. Y más todavía, decían que la potestad eclesiástica no debía ejercer su propia autoridad sin el permiso y el consentimiento del gobierno civil. El Magisterio eclesiástico ha mantenido siempre firme el principio de la libertad de la Iglesia afirmado en el *Syllabus*. Quizá debemos a este documento, tan vituperado por la historiografía laicista, si la Iglesia, sobre todo en la persona de sus pastores, ha podido levantar la voz en tiempos no muy lejanos de los nuestros, en defensa de la paz y de la dignidad de la persona humana ante las prepotencias de regímenes totalitarios.

En España, en principio, la encíclica *Quanta cura* y el *Syllabus* no podían desagradar al Gobierno, ya que el contenido de ambos documentos y el tono duro y contundente de su redacción estaban en la línea de la política antiliberal del último Narváez (1800-1868), acusado de provocar con su línea represiva la revolución de 1868 porque ejerció una verdadera dictadura y sofocó varios intentos revolucionarios. Sin embargo, su publicación planteó serios problemas, porque algunas de las proposiciones condenadas afectaban directamente al regalismo de la Corona, heredado del siglo XVIII, y al derecho público español. Al mismo tiempo, el papa insistía excesivamente sobre su poder temporal, hasta el punto de poner de nuevo en tela de juicio la Cuestión Romana, que España había resuelto reconociendo al reino de Italia. Y aunque las relaciones amisto-

sas entre el papa y la reina no habían sufrido menoscabo, una exhumación de reivindicaciones relativas a los Estados Pontificios era, cuanto menos, inoportuna.

8. El Concilio Vaticano I

Desde el comienzo de su pontificado Pío IX promovió una restauración general de la sociedad cristiana, poniendo en evidencia, frente al laicismo imperante, la corrupción causada por el pecado original y la necesidad de ayuda sobrenatural. Y en este sentido hay que entender tanto la proclamación del dogma de la Inmaculada como la publicación del *Syllabus*. La idea de celebrar un concilio, considerada como una iniciativa posible en julio de 1860, maduró con la publicación del *Syllabus*, mientras que el proyecto de la definición de la infalibilidad pontificia es posterior. Pío IX había pensado en la celebración de un concilio en el momento a primera vista menos oportuno, es decir, en junio de 1860, después de las derrotas de Marsala y Calatafimi, o por lo menos no rechazó la idea. Si en 1863 el proyecto era todavía incierto y vago, a finales de 1864 el papa estaba ya decidido e influyó quizá en él la esperanza de confirmar y ampliar la condena de los errores modernos hecha con el *Syllabus*, contando con la cooperación de todo el episcopado presente en Roma.

En contra, pues, de lo que se dijo durante mucho tiempo, se puede afirmar a la luz de las investigaciones recientes que solamente a finales de 1864 tomó Pío IX en serio la posibilidad de celebrar un concilio ecuménico y que el papel del obispo de Orleans, Dupanloup, en la decisión del papa fue mucho menos determinante de lo que siempre se creyó. También ha quedado históricamente probado que el concilio no fue convocado para definir la necesidad del poder temporal. Al contrario, entre los problemas que el papa deseaba ver tratados en el concilio se constata que, ya muchos años antes de su apertura, Pío IX acariciaba favorablemente la idea de una definición de la infalibilidad pontificia.

Desde Trento (1545-1563) no había vuelto a celebrarse otro concilio ecuménico. Este largo período de más de tres siglos sin asambleas conciliares fue un bien para la Iglesia, pues si se hubieran celebrado durante los siglos XVII y XVIII, bajo el rey Luis XIV de Francia o el emperador José II de Alemania (1741-1790), cuando el absolutismo regio estaba en su esplendor, los obispos no habrían actuado como pastores de la Iglesia, sino como representantes de los soberanos; habría faltado libertad y se habrían profundizado las divisiones nacionales de la Iglesia. Tras la Revolución Francesa cambió sensiblemente la situación, ya que los obispos comenzaron a ser nombrados por Roma con mayor libertad y menos tra-

bas del poder civil aunque en algunos países todavía existía el privilegio de presentación.

Los nuevos tiempos, pues, eran favorables a la convocatoria de un concilio. Pío IX vio en la asamblea ecuménica no la defensa del poder temporal, que era una cuestión del todo secundaria frente a la marea de problemas más graves y urgentes, sino la ocasión para reforzar su propia autoridad y, al mismo tiempo, para trazar el camino a seguir en vista de una profunda renovación cristiana de la sociedad, amenazada:

- por el secularismo siempre creciente;
- por la difusión de sistemas filosóficos en neto contraste con la fe católica;
- por el persistente jurisdiccionalismo de muchos Estados, difundido a menudo con el nombre de «separación Iglesia-Estado»;
- por el final de hecho de la cristiandad;
- por el duro ataque a los religiosos;
- por la proclamación de la libertad de conciencia y de la igualdad de todos los cultos ante la ley —en abierto contraste con las afirmaciones solemnes de muchos concordatos, que reconocían al catolicismo como la única religión del Estado, atribuyéndole implícitamente privilegios especiales—;
- y por el laicismo de la escuela y de la familia, con el matrimonio civil.

Todo esto exigía una seria reflexión teológica y pastoral. El Concilio de Trento había sido la respuesta dada por la Iglesia católica a la Reforma protestante. El nuevo concilio habría podido ser la respuesta del papado y del episcopado a la Revolución Francesa.

Pero los acontecimientos políticos impidieron el estudio de estos problemas y el Vaticano I se limitó a examinar las relaciones entre fe y razón y la naturaleza de la Iglesia, y sobre este tema surgió inmediatamente la cuestión del primado del papa, ya que la definición del Concilio de Florencia (1439) no había tenido gran incidencia en la historia de la Iglesia y las tendencias galicanas, tanto moderadas como radicales, y las ideas de Febronio habían encontrado una cierta difusión, hasta el punto que dos siglos después los artículos galicanos de 1682 tenían todavía muchos defensores.

Probablemente cuando convocó el concilio Pío IX no pensaba en la definición de la infalibilidad. Las respuestas que los obispos dieron a la primera consulta preconiliar, más bien restringida, contribuyeron a madurar la idea, ya viva en el papa. El ejemplo del papa Paulo III (1534-1549), que había reunido el Concilio de Trento a pesar de las dificultades, y, sobre todo, el acuerdo casi unánime sobre la oportunidad de la iniciativa llevaron a la primera preparación y el anuncio oficial de 1867. La ba-

talla de Mentana, en los primeros meses de noviembre de aquel mismo año, pareció impedirlo todo, pero la rápida victoria franco-pontificia sobre el ala radical del *Risorgimento* y la prevalencia en Italia de las corrientes más moderadas hicieron caer los obstáculos externos a la iniciativa pontificia.

La preparación no estuvo inmune de limitaciones, por el predominio de las tendencias conservadoras sobre las más abiertas, por la afirmación de una voluntad «latinizadora» de las Iglesias orientales, por una insuficiente atención a la situación concreta de la sociedad, en la que el liberalismo no constituía un episodio transitorio, sino un proceso histórico irreversible, que cerraba la época de la cristiandad. Y, sin embargo, entre 1867 y 1869 se creó una buena base para los trabajos del concilio, aunque un poco de prisa.

Pío IX apareció en este período perfectamente lúcido y sustancialmente dueño de sí mismo. Las tesis contrarias, expuestas recientemente por algunos historiadores, han sido juzgadas universalmente como anti-científicas, subjetivas y en contraste con la documentación más segura. Emotivo, sensible, quizá un poco susceptible, capaz de pasar de un cierto optimismo al pesimismo, de golpes de humor a frases mordaces, el papa, que conocía muy bien la mentalidad del episcopado, no quiso imponer decisiones, sino suscitar la espera. En los meses del concilio recogió los frutos de un lento trabajo de estímulo y de animación, del que las nunciaturas, la revista de los jesuitas italianos *La Civiltà Cattolica* y las audiencias frecuentes habían sido los medios más eficaces. Probablemente el Pontífice era propenso a definiciones más fuertes y radicales, al menos para la ampliación del objeto de la infalibilidad, que habría visto extendida con mucho gusto a las encíclicas, como él mismo declaró al director de la mencionada revista de los jesuitas.

Inaugurado en Roma el 8 de diciembre de 1869, fiesta de la Inmaculada, el primer Concilio Vaticano tuvo como finalidad esencial —como ha escrito Aubert— completar y confirmar la obra de exposición doctrinal anterior del pontificado contra el racionalismo teórico y práctico del siglo XIX. Por ello fue preparado el texto de una constitución sobre la fe católica, aunque la constitución sobre la Iglesia de Cristo se limitó a cuatro capítulos sobre el papel del Romano Pontífice, especialmente su autoridad doctrinal. La guerra franco-prusiana puso fin al concilio.

Desde antes del concilio la opinión católica estaba innegablemente a favor del ejercicio del primado romano. La mayoría de los obispos y de los fieles deseaban una definición de la infalibilidad personal del papa, mientras que la minoría temía una formulación demasiado abrupta y, sobre todo, la inoportunidad de esta definición. Las polémicas entre la mayoría «ultramontana» y la minoría, que en Francia fue estigmatizada

como «galicana», tuvieron como resultado acelerar las cosas sobre un texto aceptable, pero un cuarto de los casi setecientos padres conciliares rehusó un acuerdo puro y simple en la penúltima sesión y se abstuvo de aparecer en la sesión pública de proclamación, si bien dieron más tarde una aceptación personal.

Los debates conciliares y los encuentros entre las diversas corrientes del episcopado, sobre todo fuera de la basílica de San Pedro, llevaron a decisiones más moderadas. Esto ocurrió tanto en la primera constitución, *Dei Filius* –que abandonó el tono amargo de la primera redacción, donde no eran raros los anatemas, y se mostró más serena y pacata– como en la segunda, *Pastor aeternus*, que reconoció la estrecha relación de hecho existente entre el magisterio del papa y el de los obispos, la auténtica dignidad de estos, defendida y corroborada por el papa, y la verdadera tarea de los sucesores de Pedro, es decir, la conservación inalterada de la doctrina revelada.

Las dos únicas constituciones dogmáticas del Vaticano I demuestran el influjo del episcopado presente en Roma, tanto de la mayoría como también de la minoría. El tono optimista se alejó del pesimismo casi apocalíptico de las encíclicas y de las alocuciones redactadas solamente por los íntimos colaboradores del papa, y la citada *Pastor aeternus* acogió en cierta medida los votos de la minoría, alejándose de las posturas extremistas típicas del cardenal inglés Manning (1808-1892), pero también de algunos redactores de *La Civiltà Cattolica*, como el jesuita Franco (1824-1908), que defendían tesis maximalistas. Tras la publicación de las memorias de Mons. Vincenzo Tizzani (1809-1892) ha quedado confirmada históricamente la célebre frase pronunciada por Pío IX el 18 de julio de 1870: «La Tradición soy yo».

Una pregunta que surge al estudiar el Vaticano I es qué papel desempeñó el papa en su preparación y desarrollo. Por lo que se refiere a los consultores que prepararon los textos que serían sometidos a la asamblea, es muy difícil distinguir las responsabilidades del papa y de sus colaboradores –concretamente, los cardenales Caterini (1795-1881), Reischach (1800-1869) y Barnabò (1801-1874)–, pero una cosa por lo menos está clara y es que todos ellos gozaban de la plena confianza del papa, que los había escogido. Parece ser, pues, que el papa aprobó los trabajos preparatorios, dirigidos por hombres de su confianza, y que siguió muy de cerca dichos trabajos. Y por lo que se refiere a las tareas conciliares, en los tres primeros meses Pío IX no intervino nunca ni hizo nada para limitar la libertad de los padres conciliares, a excepción de los reproches que dirigió el 24 de marzo de 1870 al patriarca melkita *Gregorio Yousof* (1823-1897), considerado como uno de los habituales desahogos del papa, debidos a la excitación y a las fuertes tensiones de aquellos días;

tampoco se ocupó ni directa ni indirectamente de la elección de los miembros de las cuatro comisiones.

Sin embargo, durante las semanas que precedieron a la célebre definición de la infalibilidad, el papa no dudó en intervenir personalmente de manera decisiva, hasta el extremo de que el consejo de presidencia se sentía sobrepasado por el papa. Oficialmente neutral al principio entre los dos partidos, el papa en realidad dirigió personalmente la asamblea ecuménica con una cuidada estrategia, que, si bien dejó a los padres una libertad suficiente para la validez de las dos constituciones dogmáticas, imprimió a los trabajos una clara dirección que llevó a conclusiones muy cercanas a las que el pontífice quería. Con todo, no puede decirse, como se afirmó durante mucho tiempo, que Pío IX fue el gran derrotado del Vaticano I.

Al concilio no le faltó la libertad necesaria para la validez de sus decisiones. A pesar del influjo personal y directo de Pío IX, que al principio fue neutral, el concilio gozó de una cierta libertad, que no fue completa, pero sí suficiente para que las varias tendencias se manifestaran con claridad, midieran sus respectivas fuerzas, para que las decisiones fueran válidas y la voluntad de la mayoría fuese respetada. Al terminar el concilio, los obispos y los prelados que no habían intervenido en la cuarta sesión fueron solicitados por la Curia Romana para que se adhirieran oficialmente a la constitución dogmática *Pastor aeternus*.

Pío IX estuvo visiblemente inquieto mientras el subsecretario del concilio, monseñor Ludovico Jacobini (1832-1887), registraba los *placet* de los presentes y el silencio de los ausentes. Ciertamente el papa esperó con una cierta preocupación el asentimiento del pequeño grupo de obispos ausentes el 18 de julio de 1870, pero respetó el lento camino de cada uno de ellos y si en algún caso multiplicó las presiones, otras veces, con *Hefele* (1809-1893) –historiador de la Iglesia y obispo de Rottenburg, que fue el último en publicar los decretos del Vaticano I– y sobre todo con el obispo croata *Strossmayer* (1815-1905) –uno de los líderes reconocidos de la minoría durante el concilio–, esperó con paciencia, pues la preocupación por la adhesión a los nuevos dogmas de los obispos ausentes fue muy viva en el papa, que multiplicó sus intervenciones y sus amonestaciones pastorales, llegando muy pronto por todo un conjunto de motivos a alcanzar sus objetivos. La oposición misma dio una aportación muy útil mediante la dialéctica intrínseca a toda discusión libre. Gracias a ella fueron eliminadas las tesis excesivas y se consiguió un justo equilibrio.

Solamente en 1881, con motivo de la solemne encíclica *Grande munus*, dirigida por León XIII a los pueblos eslavos, el obispo croata, publicándola en el boletín diocesano, expresó de forma abierta su propia ad-

hesión al dogma vaticano de la infalibilidad, sobre el cual, en el último período de su larga existencia, declaró haber nutrido solamente reservas sobre su oportunidad. Pero entonces había pasado ya mucho tiempo desde la celebración conciliar y Pío IX había muerto desde hacía tres años.

Si el papa fue moderado con los obispos de la minoría –los citados Hefele, Strossmayer, Dupanloup y, además, *Haynald* (1816-1891) y *Schwarzenberg* (1809-1885), que en un principio se opusieron a la definición del dogma de la infalibilidad pontificia, considerándola inoportuna y temiendo que fuera más difícil el retorno a la unidad de los hermanos separados, pero luego la aceptaron sinceramente–, se mostró, en cambio, muy decidido al reprimir a los profesores de teología alemanes que no aceptaron los decretos conciliares y esta firmeza produjo efectos positivos, ya que el movimiento de los *viejo-católicos*, que había suscitado fuertes preocupaciones entre 1870 y 1871, al final del pontificado de Pío IX había prácticamente agotado su capacidad de difusión y había quedado reducido a un grupo pequeño, carente de vitalidad. Al frente de este grupo estuvo Ignacio Döllinger (1799-1890), jefe de los liberales antirromanos, profesor de historia de la universidad de Munich, que soñaba con la creación de una Iglesia nacional alemana dentro de la Iglesia católica y pensaba que se podría llegar a una conciliación doctrinal con los protestantes si la Santa Sede mostraba más tolerancia.

El concilio no pudo terminar sus tareas porque fue bruscamente interrumpido por los acontecimientos políticos –la guerra franco-prusiana– y no pudo examinar el problema de la relación entre la autoridad pontificia y la de los obispos, pero produjo muy buenos frutos. El primero de ellos fue el de la definición de la infalibilidad que, junto con el primado de jurisdicción del papa sobre toda la Iglesia, sofocó los últimos restos de galicanismo, estimuló el proceso de centralización y reforzó la autoridad del papado precisamente en un momento en que este era atacado por todas partes. Las definiciones dogmáticas del Vaticano I fueron la última etapa de un camino iniciado por san Gregorio Magno (590-604) y san Gregorio VII (1073-1085), alcanzaron su vértice y pusieron al rojo vivo la esencia del cristianismo.

Sin embargo, no fue un concilio que abrió una nueva época para la Iglesia, como lo había sido el de Trento y como lo sería el Vaticano II. Fue en realidad un concilio que completó la tarea iniciada en el tridentino y preparó el campo para aperturas que se realizarían solamente un siglo más tarde. Fue un concilio que reforzó a la Iglesia apretando sus filas en torno a la personalidad del papa –pero cortando las alas a los excesos de los neo-ultramontanos, cuyas tendencias maximalistas corrieron el riesgo de caer en un verdadero culto de la personalidad–

haciendo más válida su misión, pero, al mismo tiempo, reafirmó la intransigencia, la neta subordinación del laicado y prevaleció una visión de Iglesia puesta como una ciudad sobre el monte, separada y lejana de los valles que estaban debajo de ella, encerrada en sí misma en actitud de vigilante desconfianza.

Las definiciones dogmáticas del Vaticano I fueron la conclusión lógica del *Syllabus*, la respuesta a las pretensiones del Estado y de la sociedad de evadirse de la dirección y el influjo de la Iglesia y la afirmación vigorosa de la intransigencia católica, cerrada frente al mundo moderno. La definición de la infalibilidad pontificia, del 18 de julio, fue también la respuesta anticipada al 20 de septiembre y al desprecio de las clases dirigidas liberales que ocuparon el Estado Pontificio.

El significado teológico e histórico del Vaticano I estriba en que acrecentó la autoridad del papado en la Iglesia lo cual le permitió afrontar eficazmente situaciones particularmente difíciles en los años posteriores, pero, por otra parte, en los decenios sucesivos, la eclesiología y la vida práctica de la Iglesia estuvieron marcadas por esta acentuación de la autoridad del papa, que acabó por dejar poco espacio al diálogo, a la investigación y a la apertura hacia el mundo y la cultura moderna.

A la luz de todo lo dicho y ante los acontecimientos eclesiales de finales del siglo XX se debe constatar el grave error en que cayeron Mons. Lefebvre y, hoy, los lefebvrianos, al considerar el Vaticano II como una renegación de la obra de Pío IX y del Vaticano I; así como también el error opuesto de Küng y Hassler, que saludaron el Vaticano II como una superación providencial de cuanto hizo Pío IX. A lo largo de estos dos últimos siglos, no ha habido en la historia de la Iglesia ruptura, sino continuidad en el progreso y en la siempre mayor clarificación y acentuación de la naturaleza espiritual de la Iglesia y de su misión.

9. La pérdida de los Estados Pontificios

Sobre todos los asuntos que caracterizaron los años centrales del pontificado de Pío IX, y que indiqué anteriormente, la Cuestión Romana se convirtió en el punto central y con ella en el contraste entre los defensores y los adversarios de la libertad de culto y de conciencia y, en general, de las libertades modernas.

El 20 de septiembre de 1870 acabó el dominio temporal de los papas, aunque Pío IX y muchos en el Vaticano pensaban, incluso a primeros de septiembre, que Roma no sería ocupada. La guerra franco-prusiana de

1870 y la caída de Napoleón III permitió al gobierno italiano ocupar Roma en 1870. Este hecho tuvo para el papado una consecuencia importante y feliz, pues lo libró de un peso cada vez más insostenible por los movimientos revolucionarios y le consiguió un prestigio universal que no había tenido desde los grandes papas de la antigüedad y del medioevo, como Gregorio Magno, Gregorio VII e Inocencio III (1198-1216).

Desde el final del pontificado de Gregorio XVI Italia vivía en pleno *Risorgimento*. Entre los años 1833 y 1844 surgieron por doquier movimientos insurreccionales que consiguieron difundir y consolidar la idea de la unidad italiana frente a las fracciones en pequeños estados hasta entonces existentes y, en concreto, frente al poder temporal del papa, soberano absoluto de los Estados Pontificios, y al dominio del Imperio austríaco en el norte de la península. Era un movimiento inspirado por principios liberales, que, aunque fue repetidas veces condenado y reprimido por Gregorio XVI, se impuso entre el pueblo. El movimiento de unidad italiana entró en su fase decisiva cuando se consolidó como la síntesis de la libertad, independencia y unidad para la constitución de un único organismo estatal o federación de estados.

No todas las fuerzas que pretendían dicha unidad estaban alineadas en las mismas actitudes ideológicas, sin embargo, a partir de 1840, predominó la corriente moderada que más tarde permitió la formación de la derecha histórica, favorable a la idea de una confederación de estados presidida por la Santa Sede; sobre todo a raíz de la elección de Pío IX en el mes de junio de 1846, cuando el nuevo papa demostró en sus primeros actos de gobierno pontificio simpatías abiertas hacia el proceso de unificación italiana. Al nuevo pontífice se le llamó «liberal» en contraposición a su predecesor Gregorio XVI, fautor de una política extremadamente represiva hacia los movimientos de unidad nacional. Sin embargo la situación cambió radicalmente en 1848, a raíz de las revoluciones de París y Viena. El *Risorgimento* italiano entró entonces en su fase decisiva. En Roma fue proclamada la república y el papa obligado a huir a Gaeta. Solo la intervención de potencias extranjeras, en concreto Francia y España, permitieron el regreso del pontífice. La revolución romana fracasó porque las masas populares no tuvieron conciencia política del acontecimiento y también porque el rey Carlos Alberto de Saboya (1798-1849) creyó que solo con sus fuerzas piemontesas podría vencer militarmente a los austriacos.

Siguieron años de turbulencias y conflictos y en 1859, con el apoyo militar de Francia, comenzó la primera guerra italiana contra Austria. En Magenta y Solferino tuvieron los ejércitos italo-franceses sus primeras victorias durante el mes de junio de ese año, pero Napoleón III de Francia, impresionado por las graves pérdidas sufridas y temiendo ulte-

riores complicaciones bélicas, firmó un armisticio y entregó al reino del Piamonte la Lombardía, que los austriacos le habían cedido después de la derrota militar. El desarrollo posterior de los acontecimientos está estrechamente relacionado con los movimientos insurreccionales de las restantes regiones italianas, fomentados por la política unitaria de la casa de Saboya frente a la resistencia del rey de Nápoles y del papa que, tras varios años de revueltas populares y violentas batallas, llevaron el 20 de septiembre de 1870 a la caída definitiva de los Estados Pontificios, a la pérdida del poder temporal de los papas y al establecimiento en Roma de la capital del nuevo reino de Italia.

Los años precedentes al 1870 vieron, en Italia, la caída de monseñor *De Mérode* (1820-1874), colaborador fidelísimo del papa, de quien *Veui-lot* dijo: «Nadie lo ha conocido mejor que Pío IX y nadie lo ha querido más que él». Su caída estuvo objetivamente justificada por las divergencias ideológicas entre el ministro de las Armas, que hubiese querido reforzar el ejército pontificio, y el secretario de Estado, para el cual el ejército debía mantener el orden interno y vigilar las fronteras, mientras que para la salvación del pequeño estado lo esencial eran las negociaciones diplomáticas y la enfermedad de Víctor Manuel II en 1869, acompañada de su confesión y del matrimonio morganático. La derrota de los garibaldinos en Mentana en 1867 permitió la celebración del Concilio Vaticano I, pero en la Curia fue interpretada como una prueba de la intangibilidad de la Roma papal, mientras que en realidad esta constituyó solo una pausa en un proceso irreversible: el sobreponerse de las fuerzas reales sobre las radicales e irregulares.

El 20 de septiembre de 1870 es una fecha emblemática. No se puede infravalorar la importancia de lo que sucedió en la Puerta Pia aquel día tanto para la historia de la Santa Sede como de la Iglesia en general. Por ello es interesante señalar tres aspectos:

— La espera inerte de los acontecimientos por parte del cardenal Antonelli, que no tomó ni siquiera las más elementales medidas que aconsejaba el buen sentido, y del mismo Pío IX, que en aquellos días esperó hasta el último momento una intervención especial de la Providencia (está documentada históricamente la frase que el papa dijo el 10 de septiembre al enviado piamontés Ponza di San Martino: «No soy profeta ni hijo de profeta, pero os digo que no entraréis y que, si entráis, no os quedaréis»; si embargo, los italianos entraron y se quedaron).

— El cambio, *in extremis*, la tarde del 19 de septiembre, de las instrucciones dadas al general Kanzler (1822-1888) —el papa le había dicho el 14 de septiembre que la defensa debía consistir en una protesta, es decir, pocos cañonazos—, con la nueva orden, dada por las fuertes presiones del general, de prolongar la resistencia hasta la apertura de la brecha de

Puerta Pía y luego abrir las negociaciones (de este modo, la batalla duró cinco horas, con 51 muertos, 19 soldados pontificios y 32 italianos).

— La consulta, hecha entre el 21 y el 30 de septiembre, a una decena de cardenales (entre ellos no estaba Pecci, el futuro León XIII, ausente de Roma), sobre la oportunidad o no de que el papa se quedase en Roma: seis fueron contrarios, dos favorables y otros dos se remitieron al parecer del Pontífice, que decidió quedarse. Este último episodio era ignorado hasta que lo documentó Martina.

Los intransigentes hicieron descripciones apocalípticas sobre el estado religioso de la ciudad de Roma, amenazada por los nuevos llegados, pero los romanos no perdieron la fe y la atención pastoral siguió prácticamente inalterada. Es evidente, sin embargo, que la ciudad cambió profundamente en muchos aspectos: urbanístico, administrativo, social y religioso.

En los discursos de Pío IX aparecieron con una cierta insistencia las frases: «No podemos no predicar incesantemente la paz» o «No podemos abstenernos de deplorar...». Pío IX felicitó a Napoleón III por la celebración en París, en 1863, de un congreso sobre el desarme.

Pero las intervenciones pontificias en favor de la paz tuvieron mayor credibilidad después de la caída de los Estados Pontificios, porque con la pérdida del poder temporal y de la soberanía territorial las iniciativas del papa y sobre todo su magisterio tuvieron un valor cada vez más espiritual e independiente.

Esta situación, condicionada también por la compleja Cuestión Romana hasta 1929, limitó la participación de la Santa Sede en las grandes reuniones internacionales en favor de la paz, por la oposición tenaz y constante de Italia. Sin embargo, no puede decirse que la Iglesia quedara totalmente fuera porque trató de hacer llegar su mensaje de pacificación, inspirado en una visión sublime de los valores humanos, tanto mediante contactos personales con los soberanos y sus representantes diplomáticos, como a través de cartas, discursos y mensajes. La Santa Sede, en aquellos años y al no poder participar directamente en conferencias o asambleas promovidas por los estados, se limitó a animar indirectamente todas las iniciativas de paz tomadas a distintos niveles.

Por ello hay que subrayar la importancia que tuvieron después de 1870 las nunciaturas apostólicas y la acción desarrollada por los representantes del papa, no solamente para asegurar la continuación de las relaciones diplomáticas entre el Vaticano y las diversas potencias, sino también para garantizar la presencia autorizada de los enviados del papa tanto a nivel diplomático ante las autoridades gubernativas, como a nivel eclesial ante las comunidades de creyentes. Tras la pérdida del poder temporal se produjo un cambio profundo en la Secretaría de Estado

porque cesaron las funciones relativas a los territorios que habían pertenecido a los Estados Pontificios.

No obstante la delicada situación internacional en que se encontró la Santa Sede tras la pérdida de los Estados Pontificios, situación que se había agravado desde los años precedentes, a medida que se completaba el proceso de unificación italiana, algunos hechos manifestaron que ante la opinión pública comenzaba a desarrollarse el principio del primado moral del papa en el mundo y de la misión universal de paz que podía desarrollar la Santa Sede, libre de vínculos políticos y de intereses territoriales concretos. En el año del primer Concilio Vaticano, es decir, en 1869, algunos católicos ingleses, preocupados por el creciente predominio de la fuerza, pidieron a Pío IX que el concilio se pronunciara sobre este argumento. Por aquellos años llegó al Vaticano el llamamiento de un protestante al papa para el restablecimiento público de las naciones, muy significativo porque le reconocía al papa un papel que se iría desarrollando a lo largo del siglo xx.

La primera consecuencia de la pérdida del poder temporal de los papas para los católicos italianos fue su repliegue de la vida pública, condicionados durante sesenta años por la llamada «Cuestión Romana». Esta, en lugar de avanzar hacia soluciones aceptables, fue un problema cada vez más arduo y complejo.

Para aglutinar a los católicos en una línea común y coherente, don Giacomo Margotti (1823-1887), sacerdote escritor y polemista, fundó en 1863 en Turín el periódico intransigente *L'Unità Cattolica* y fue el primero que con su fórmula «ni elegibles ni electores», en una larga serie de artículos, lanzó y sostuvo el principio de la obligada abstención de los católicos italianos de la vida política ante la nueva situación que se le iba creando a la Iglesia y al papa.

Esta fórmula, en principio, no podía tener más valor que el de una opinión personal, pero, tras la caída de Roma en 1870, penetró en la conciencia de muchos y especialmente entre los miembros de la Acción Católica. Aquel mismo año, algunos diputados católicos renunciaron a su escaño parlamentario. Por tanto, se pueden remontar a aquel año los orígenes del *non expedit*, un principio sancionado en 1874 por la Penitenciaría Apostólica, al que siguieron discusiones sobre su interpretación, pues a muchos les parecía que se trata de un juicio de inoportunidad y no de prohibición absoluta. Hubo incluso intentos de empujar a los católicos a las urnas ante la inminencia de las elecciones políticas y, entre otras cosas, se decía que el papa no se había pronunciado directamente sobre el tema.

Serios deseos de conciliación los hubo desde el primer momento, ya que en Roma, desde los primeros meses de 1871, existieron ambientes

católicos que deseaban la pacificación entre la Santa Sede y el reino de Italia.

A propósito de lo que estamos diciendo, hay que añadir que una buena parte del mundo católico italiano del siglo XIX se caracterizó por el llamado «intransigentismo», que fue una reacción contra el liberalismo y la modernidad. En este sentido, el neotomismo fue una corriente de pensamiento estrechamente relacionada con él. El italiano Filippo Meda (1869-1939) tuvo un papel fundamental en la evolución del movimiento italiano del «intransigentismo» hacia la aceptación de las instituciones liberales.

La intervención de Pío IX sobre la participación de los católicos en la vida pública llegó el 29 de enero de 1877 en un documento dirigido al consejo superior de la Juventud Católica en el que reprobaba a quienes empujaban a los católicos hacia las urnas, mientras la Santa Sede no había definido todavía si era lícito o no y en qué condiciones tomar parte en las elecciones. Esta grave declaración truncó la actividad de la corriente intervencionista, pero no las discusiones sobre la oportunidad de actuar en el campo parlamentario para oponerse a las influencias sectarias y en defensa de los intereses mismos de la Santa Sede y de los católicos.

Solamente en 1888 un decreto del Santo Oficio, aprobado por León XIII, sentenciaba que, por razones de altísimo orden, el *non expedit* incluía una verdadera y propia prohibición; de este modo la abstención se transformaba en una orden tajante. Sin embargo, empezó muy pronto una nueva fase en la orientación de muchos católicos convencidos de la evolución de la vida pública italiana que habría hecho inevitable una intervención de los católicos para hacer frente a la prepotencia sectaria de los anticlericales y a las amenazas de las corrientes subversivas.

Fue entonces cuando surgió la fórmula preparatoria a la abstención en sustitución de la vieja fórmula ni electos ni electores y el promotor de esta nueva fórmula fue Filippo Meda (1869-1939), con discursos y artículos publicados en revistas y periódicos. Él concebía la Acción Católica bajo el doble aspecto religioso y socio-político; religioso en cuanto orientado al bien de las almas bajo la dependencia de la autoridad de la Iglesia, y socio-político en cuanto que actuando en el ámbito de la sociedad civil se proponía, con el ejercicio de los derechos civiles, influir sobre las instituciones públicas para implantarles la idea religiosa. El cese del *non expedit* se habría producido o por revocación expresa del papa y por su natural decadencia a consecuencia del cambio de la situación socio-política.

10. Fin del régimen de cristiandad

Tras el 20 de septiembre de 1870 el papa quedó profundamente turbado y amargado porque Puerta Pía significó el fin último de la «cristiandad» y la profundización de aquel proceso al *Risorgimento*, comenzado ya antes, pero que adquirió un nuevo vigor y un intento de profundización en los discursos de Pío IX y en las homilías a los numerosos peregrinos que acudían a él; se intensificó entonces la condena decidida del catolicismo liberal y la búsqueda de la vía más oportuna para la defensa de la libertad de la Iglesia. La ley llamada «*delle guarentigie*», rechazada por el papa, le aseguró a este una mayor libertad en los nombramientos de obispos, aunque limitada en parte por el «*exequatur*». Esta ley fue un acto unilateral del gobierno italiano, un compromiso entre separatismo y jurisdiccionalismo, que no le reconoció al papa ninguna soberanía pero le prometió honores soberanos y el uso, no la propiedad, del Vaticano.

Esta ley no reconoció a los religiosos, que vivían dispersos fuera de sus casas y a partir de entonces fueron expulsados de Roma. Pero, gracias a esta ley, pudieron ser nombrados en Italia, con una mayor libertad teórica, un centenar de obispos entre 1871 y 1873 (algo parecido a lo que ocurrió aquellos años en España y Francia). Solamente la muerte del cardenal Antonelli —más rígido que el papa, al menos en esto— permitió un cambio de dirección, pues desde 1877 los obispos pidieron regularmente el «*nihil obstat*», fuente de discusiones y de dificultades, y en la gran mayoría de los casos lo consiguieron antes o después.

La muerte del secretario de Estado supuso también una evolución relativa en la posibilidad de participar en las elecciones políticas. Sin embargo las tensiones entre la Iglesia y el Estado fueron muy fuertes en aquellos años. El papa, que no aceptó la cantidad anual que el gobierno italiano quería entregarle, se apoyó en el Óbolo de San Pedro y en los donativos que libremente le enviaban los católicos de todo el mundo e hizo un llamamiento a los seglares a través de la Juventud Católica y después a la Obra de los Congresos, surgida entre 1874 y 1875, dos asociaciones que no estuvieron nunca totalmente de acuerdo. Este llamamiento a los seglares para la defensa de la Iglesia tuvo una doble significación: fue, por una parte, una manifestación de la toma de conciencia de que se había cerrado una época y de que comenzaba otra; que la «cristiandad» había desaparecido definitivamente y, al mismo tiempo, que comenzaba a pasarse de una desconfianza en los laicos, típica de los comienzos del pontificado, a una cierta confianza y a una valorización de sus capacidades, si bien todavía en función instrumental y rigurosamente dependiente de la jerarquía.

Si el papa se mostraba escéptico ante las elecciones en general, otros colaboradores próximos a él eran más abiertos. El 30 de noviembre de 1876, una congregación cardenalicia concluyó diciendo que ante la situación en que se hallaba la cosa pública, sobre todo por cuanto se refería a la religión, los católicos tenían no solo el derecho sino también el deber de tomar parte en las elecciones políticas. Sin embargo, Pío IX permaneció anclado en su visión negativa y nada cambió. El pontífice esperó después la apertura de una propia universidad, que habría hecho de contraltar a la vieja Sapienza, ya secularizada, y aconsejó a los estudiantes que no asistieran a las clases de las facultades estatales; pero este proyecto fracasó y el papa se vio obligado a dar marcha atrás.

Tras la caída de los Estados Pontificios Roma pasó de ser la capital de la cristiandad y la ciudad sagrada a capital de un Estado moderno. Los nuevos llegados organizaron la ciudad para la nueva administración laica, que no pretendió otra cosa que transformar el carácter tradicional de Roma atacando lo que en realidad era la cultura católica. En los primeros años del nuevo Estado italiano se pueden distinguir tres momentos esenciales:

— el traslado de la capital del reino a Roma con las primeras e inevitables expropiaciones en 1870;

— la supresión de las casas religiosas, con la apropiación y ejecución de la ley de 19 de junio de 1873, que extendía a Roma la ley de 7 de julio de 1866 sobre las corporaciones religiosas, suprimidas, dando lugar, entre otras cosas, a la venta por subasta de grandes latifundios del agro romano;

— la lucha contra la escuela y las grandes instituciones católicas, universidades, bibliotecas y archivos.

Los más afectados por estas medidas fueron los jesuitas, expulsados de antiguas sedes históricas como el Colegio Romano y la Curia Generalicia, pero también muchas otras congregaciones quedaron muy afectadas; se salvaron en sustancia los píos establecimientos franceses (la casa de la «Trinità dei Monti») y los hermanos de las Escuelas Cristianas.

Tanto en las discusiones parlamentarias, como en la prensa y en las decisiones administrativas prevalecieron la fuerte hostilidad a los jesuitas, pero también a la vida consagrada en general, las prevenciones contra la escuela católica y los severos controles contra las escuelas confesionales supervivientes. Frente a esto, destacó la fidelidad de la gran mayoría de los religiosos y de las religiosas a su vocación, entre sacrificios de toda clase, como el de las monjas obligadas a dormir en una buhardilla entre el frío y el agua que les entraba por todas partes, y el esfuerzo sincero de muchos sacerdotes y laicos para salvar, más allá de la «cristiandad», los valores esenciales de la fe y de la vida cristiana.

A propósito de la *reforma de los religiosos*, Pío IX reconoció que era imposible cambiar mentalidad y estilo de vida de las viejas generaciones y, por ello, trató de formar a los más jóvenes con la introducción inmediata de la vida común en los noviciados y en los estudiantados y con la imposición de los votos simples antes que los perpetuos, lo cual facilitaba la dimisión de los ineptos y de las vocaciones llamadas «pagnotta», es decir, los que entraban en los conventos simplemente para asegurarse una forma de subsistencia. Las iniciativas de Pío IX, no obstante la grave crisis causada por las dispersiones impuestas por la ley de 1866, tuvieron una gran eficacia e incidieron profundamente sobre la vida de todas las órdenes y congregaciones religiosas.

El proceso de secularización de la sociedad cristiana tradicional, iniciado con la Revolución Francesa, fue avanzando progresivamente a lo largo del siglo XIX y principios del XX en todas las naciones del continente europeo, si bien en cada una de ellas tuvo momentos históricos concretos que marcaron el pasado del régimen de cristiandad al de secularismo. En Italia, la fecha emblemática fue el año 1870, cuando cayeron los Estados Pontificios. En Francia fue en 1905, con la ley de separación Iglesia-Estado. En Portugal, con la revolución de 1910 y en España con la Segunda República de 1931.

11. El «*Kulturkampf*» y la Iglesia

El *Kulturkampf* fue un conflicto entre el Estado y la Iglesia católica en Prusia y en otros estados alemanes (Suiza y Austria en parte) durante la segunda mitad del siglo XIX, que se resolvió durante el pontificado de León XIII. Su nombre significa lucha contra la Iglesia católica, una lucha por la cultura, que, en realidad, camufló una violenta persecución legal cuyas causas se pueden individuar en la política personal de Bismarck, favorecido por el liberalismo masónico, el germanismo antirromano y el protestantismo.

El *Kulturkampf* fue provocado por el nacionalismo protestante prusiano que vio en el catolicismo de casi una tercera parte de sus regiones un obstáculo que debía combatir para construir una fuerte unidad nacional. Los católicos alemanes lucharon noblemente, sirviéndose, cuando fue necesario, de las libertades constitucionales, para hacer valer sus propios derechos de ciudadanos católicos frente a las pretensiones del gobierno prusiano de imponer la preeminencia protestante sobre la nación, obligando a los hijos nacidos de matrimonios mixtos a una educación protestante, y chocando así contra los principios del derecho canónico.

Este conflicto surgió ya en tiempos de Gregorio XVI y los obispos de Colonia y Poznan fueron encarcelados por defender la santidad del matrimonio. El papa dirigió una alocución al mundo católico encontrando pronta y plena resonancia entre los católicos alemanes, que desencadenaron una ofensiva contra el gobierno, bajo la dirección del conocido polemista católico *Joseph Görres* (1776-1848), que movilizó a toda la opinión pública y, bajo su presión, el gobierno tuvo que ceder y respetar los derechos de la libertad de conciencia. De este modo, un gobierno protestante tuvo que reconocer plenamente los derechos de la minoría católica y la Iglesia católica pudo gozar desde mediados del siglo XIX, gracias a la Constitución de 1848, de una situación más favorable que en otros Estados de la Confederación alemana. El mismo rey Guillermo I (1861-1888) declaró públicamente que no tenía quejas contra los católicos. Esta situación permitió un floreciente desarrollo de instituciones y obras y la afirmación de los católicos en la vida pública, mientras la jerarquía reforzaba sus vínculos doctrinales y disciplinares con Roma durante el Concilio Vaticano I.

Sin embargo, los enfrentamientos del Estado prusiano con la Iglesia católica comenzaron durante la última década del pontificado de Pío IX. La excitación provocada por el *Syllabus* y la definición de la infalibilidad pontificia en el Vaticano I ofreció a los liberales la ocasión para acusar a la Iglesia católica de retrógrada y peligrosa para el Estado y para lanzarse contra los «ultramontanos», acusados de amenazar el Imperio «evangélico» del nuevo Imperio germánico. De este modo se intentó privar a la Iglesia de la libertad que había tenido en los últimos tiempos, de infringir su sólida organización y de someterla incondicionalmente al poder estatal. La lucha político-religiosa, que revelaba un deplorable malentendido sobre la verdadera naturaleza de la Iglesia, dividió a los alemanes en dos campos. El conflicto tuvo amplias proporciones porque fue también una lucha ideológica y ya en 1873 fue definido como *Kulturkampf*.

Su principal responsable fue el canciller príncipe *Otto von Bismarck* (1815-1898), quien, victorioso sobre los franceses, tras la batalla de Sedan de 1870, quiso germanizar el catolicismo alemán, pues le pareció entonces empresa fácil tras la agitación de los «viejos católicos» contrarios a la infalibilidad pontificia, definida en el Vaticano I. Las relaciones del canciller con la Santa Sede se pusieron en evidencia cuando el problema de la soberanía temporal del papa concretamente se situó en el contexto europeo, es decir, tras la unidad de Italia. Apenas llegó al poder, tanto por su cultura como por su formación, Bismarck mantuvo hacia los católicos una cierta tolerancia de fondo, que muy pronto se transformó en intolerancia y reacción cada vez que el poder espiritual ponía obstáculos al servicio del Estado. La Santa Sede no fue una prioridad diplomática para

el canciller, quien fue particularmente hostil al catolicismo político; sin embargo, tuvo gran consideración hacia ella, como demuestran las altas cualidades que revestían quienes representarían al Estado prusiano en el Vaticano.

Antes de 1870 se llegó a pensar en una protección conjunta franco-alemana del papa. Pero el poder temporal del pontífice cayó mientras, por una parte, se completaba la unidad italiana con Roma capital y, por otra, nacía el imperio alemán. La proclamación de la infalibilidad pontificia creó problemas diplomáticos a Bismarck, que intentó unir a todos los Estados alemanes en una acción conjunta contra la misma; pero su plan falló y entonces prefirió actuar por su cuenta. Las relaciones entre Berlín y el Vaticano se establecieron sobre nuevas bases tras la guerra franco-prusiana y la ocupación de la Ciudad Eterna por el Reino de Italia. Pío IX escribió al rey de Prusia para explicarle que la toma de Roma, la incautación de los bienes eclesiásticos y la destrucción temporal eran los últimos objetivos de Italia. El monarca alemán retrasó la respuesta, porque, siendo como era soberano de un Estado en buena parte protestante, no podía protestar en defensa de las libertades invocadas por el papa sin enajenarse a su pueblo.

A pesar de la lealtad con que los católicos alemanes participaron en la guerra contra Francia, muy pronto, después de 1870, se reforzó en Bismarck la hostilidad contra los católicos, debida a cuatro factores esenciales:

— viejos prejuicios protestantes que lo llevaron a considerar a los católicos como un cuerpo extraño en el Estado confesional prusiano;

— la proclamación de la infalibilidad y las medidas tomadas por algunos obispos contra los «viejos católicos» reforzó esta antipatía, que llevó a considerar el catolicismo como una amenaza perenne a la plena independencia de Alemania;

— el influjo creciente del partido «Zentrum», nacido en 1859 y reorganizado después de 1870 con la acentuación de su carácter «aconfesional»;

— la idea, típica de todo temperamento autoritario, de no admitir en el reino otra soberanía fuera de la del Estado, estimulada por las consecuencias de la Cuestión Romana.

La legislación eclesiástica del gobierno prusiano durante los años 70 tendía a restaurar el antiguo control estatal sobre la Iglesia, a limitar la influencia de la Iglesia en la sociedad y a eliminar en la medida de lo posible cualquier vínculo de la Iglesia alemana con Roma. En este sentido hay que interpretar una serie de medidas como:

— la supresión de la sección católica del Ministerio de los cultos prusiano, reuniéndola en la oficina que trataba las cuestiones de las otras Iglesias;

— la prohibición a los eclesiásticos de tratar en los púlpitos cuestiones políticas de forma que pudieran amenazar la paz pública;

— la laicización de las escuelas y la expulsión de los jesuitas y otros órdenes;

— las leyes de mayo de 1873, que fueron el centro de toda la legislación antieclesiástica, y que sometían a la Iglesia al Estado y recordaban la política del emperador José II de Austria y la Constitución Civil del Clero de la Revolución Francesa;

— el control estatal de los seminarios;

— la limitación del poder de los obispos, etc.

Siguieron después la ley sobre el matrimonio civil, la expulsión de todos los religiosos, menos las religiosas hospitalarias, la suspensión de toda ayuda a la Iglesia, la limitación de la libertad domiciliar y de los derechos civiles de los eclesiásticos, la administración democrática de las parroquias y el uso promiscuo de los lugares de culto para los católicos y viejos católicos.

Frente a estas medidas, Pío IX envió el 7 agosto de 1873 una carta al emperador Guillermo de Prusia (1797-1888) en la que ingenuamente reivindicaba su jurisdicción sobre todos los bautizados. El papa condenó todas las leyes citadas y excomulgó a los sacerdotes intrusos en las parroquias. Los obispos hicieron resistencia pasiva no aceptando ningún control estatal ni sobre los seminarios ni sobre los nombramientos de los párrocos. Todo esto provocó una violenta persecución religiosa contra obispos, sacerdotes y laicos, que la soportaron con valentía. Como consecuencia de esto, el catolicismo alemán tuvo un despertar semejante al que hubo en Francia después de la ley de separación de 1905. Un ejemplo claro fue que se multiplicaron las asociaciones tanto en defensa de los intereses católicos como para ayudar materialmente a las parroquias.

Esta era la situación cuando murió Pío IX, y su sucesor, León XIII, que quería a toda costa conseguir la necesaria libertad para la Iglesia, trató de solucionar el problema mediante un concordato, a la vez que Bismarck, cada vez más aislado en su política antieclesiástica, tuvo que cambiar de línea ante el avance del socialismo y el aislamiento de los liberales, que no apoyaron su política antieclesiástica. El objeto de Bismarck fue tratar de conservar el control de la Iglesia, renunciando a una lucha abierta y modificando la legislación que él mismo había introducido, con iniciativas autónomas y sin acuerdos previos con la Santa Sede. Bismarck mantuvo una actitud sustancialmente respetuosa hacia el papa y la Iglesia, porque los consideraba una carta útil que podía jugar en su favor, pues estaba convencido de que el influjo del papa sobre los católicos en cuestiones políticas era como el de un general sobre sus tropas. Pero como el papa no quiso moderar al catolicismo político alemán, el

choque fue inevitable. Sin embargo, fue Bismarck quien forzó la mano y aceleró los acontecimientos internos, desencadenando una verdadera batalla interior en un país que todavía no había conseguido estabilizarse; y, además, abrazando la causa de los liberales, detestados en otro tiempo y ahora instrumentalizados para los objetivos políticos del Canciller.

Después de estos sucesos, la Iglesia católica pasó a una objetiva inferioridad en Alemania y quedó muy debilitada, debido a la pérdida del poder temporal y al creciente prestigio diplomático de Segundo *Reich*. La crisis de las relaciones bilaterales se consumó después de la Paz de Francfort. Pío IX acogió con favor el nacimiento del nuevo Imperio alemán con la esperanza de poder relanzar las relaciones que había mantenido con el Reino de Prusia. Pero esto no fue posible por varias razones; en primer lugar, porque la victoria electoral del Centro católico, dado el carácter integrista que tenía entonces dicho partido, no permitió que mejoraran las relaciones; y, en segundo lugar, porque la negación de la Santa Sede a desautorizar esta línea política impidió la reapertura del diálogo en vista de la estabilización de las relaciones germano-vaticanas.

12. *La masonería y la Iglesia*

La masonería jugó un papel importante en la historia de la Iglesia durante el pontificado de Pío IX, sobre todo en Brasil. A diferencia del anticlericalismo, que representa un estado de ánimo, una tendencia teórica pero también práctica, la masonería es una organización sólida, con cuadros dirigentes y reglas precisas. Pero es necesario aclarar algunas cosas. En primer lugar, es necesario evitar el error de caer en la leyenda negra de la masonería, atribuyéndole misas negras y relaciones con el diablo: el «caso Taxil», que hacia finales del siglo XIX divulgó varias narraciones de este asunto, aceptadas inmediatamente por muchos católicos y después se divirtió él mismo confesando que lo había inventado todo, debería tenernos lejanos de estas posturas. También es muy simple definir a la masonería originaria de 1717 como animada de espíritu revolucionario e incrédulo, ya que es un lugar común que históricamente tendría que ser revisado, para no atribuir al comienzo algunas desviaciones de tiempos posteriores. Pero sería una ingenuidad el signo opuesto, minimizar el influjo y el peso que la masonería tuvo durante el siglo XIX y su hostilidad abierta a la Iglesia.

Pío IX tuvo algunas intervenciones, aunque fueron numéricamente inferiores a las de su sucesor León XIII. Con todo, se advierte en ellas un doble límite: la generalización de las acusaciones, afirmadas y no documentadas concretamente, y la idea de un complot universal y compacto

contra la Iglesia que tendría sus raíces próximas en la Revolución Francesa. Esta tesis refleja la mentalidad de la intransigencia del tiempo en la búsqueda ansiosa de una víctima expiatoria bien identificada. En cualquier caso, en América, tanto al norte como al sur, la masonería había adquirido una larga difusión y un cierto poder. En Brasil, además, los «hermanos» se habían infiltrado en las cofradías y en las terceras órdenes, que se habían convertido en focos masónicos y controlaban gran parte de la vida de las parroquias. En Brasil, el párroco en muchos casos no podía ni siquiera dar los últimos sacramentos a los moribundos sin la autorización de la cofradía.

No se puede hablar de la masonería como de un cuerpo único y monolítico; los grupos sedicentes masónicos son tantos y tienen tantos matices o tonalidades ideológicos, que se imponen distinciones en cadena. Ni siquiera, especialmente hablando de la masonería original o genuina, hoy comúnmente conocida como «masonería regular», se puede siempre afirmar que sea atea, irreligiosa, materialista, etc., ya que ciertas posturas de este tipo no pueden ser generalizadas.

En 1974, por primera vez desde la excomunión de 1738, la Santa Sede admitió públicamente la existencia de masonerías exentas de contenido contrario a la Iglesia y se abordó una vez más el tema de la excomunión a los que pertenecen a la masonería. Se trató de una carta de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, dirigida a los presidentes de algunas conferencias episcopales más directamente interesadas con el problema de si los católicos pueden pertenecer o no a la masonería. Fue un documento eminentemente pastoral, que contiene principios generales y no hacía alusión a ningún país en concreto, limitándose a sacar, sin embargo, conclusiones tajantes y claras para casos particulares, para situaciones personales. Fue una clarificación solicitada por diversos episcopados preocupados por la interpretación del canon 2335, del viejo Código, que incide en el bien espiritual de no pocos de sus fieles, miembros de la masonería, y sin embargo buenos católicos. Aludía a un problema de hoy, no de tiempos de Pío IX o de León XIII, y ni siquiera de Pío XII.

El documento no recordó los enfrentamientos pasados entre la masonería y la Iglesia; sino que fue fruto de un mayor conocimiento de la naturaleza de la misma masonería y de su actividad actual; de esa masonería auténtica, fiel a sus orígenes y genuinas tradiciones, tan distinta de las acusaciones o de las propias manifestaciones de ateísmo, de lucha organizada contra la Iglesia, etc.; acusaciones o realidades de las que solo se pueden responsabilizar algunas masonerías o grupos desviados, que en ciertos casos han podido ser incluso numerosos, sobre todo en los llamados países latinos.

Una segunda idea que se deduce del documento en cuestión es la diversidad de las situaciones particulares en cada nación, en lo que respecta a la naturaleza y actividades de las llamadas asociaciones masónicas; diversidad que queda reflejada en las distintas respuestas de los episcopados consultados. Lo que dicho de otra forma nos llevaría a plantear la cuestión de si se puede hablar de una masonería única o más bien de múltiples masonerías. Y, por lo tanto, si se pueden seguir acusando o condenando indiscriminadamente actitudes u organizaciones que, dentro del apelativo genérico de masonería, son tan distintas como opuestas en su ideología y organización, como han podido comprobar los diferentes episcopados mundiales, y por su medio la propia Congregación del Santo Oficio.

Hasta la publicación en 1983 del nuevo Código de Derecho Canónico, no se estimó conveniente cambiar la legislación vigente de carácter general –es decir, abolir la excomunión–, si bien se introdujo pública y oficialmente por vez primera por parte de la Santa Sede una novedad importante, la de admitir que, teniendo presentes las condiciones actuales de no pocas masonerías, pueden existir y de hecho existen algunas que no tienen nada de conspiración contra la Iglesia o la fe de los católicos. Sin embargo, permanece inalterado el juicio negativo de la Iglesia sobre las asociaciones masónicas; por ello, la legislación vigente prohíbe a los católicos la afiliación a las logias por cualquier motivo. Lo cual está en línea con el magisterio de la Iglesia sobre la incompatibilidad entre fe católica y pertenencia masónica. La declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe del 26 de noviembre de 1983 dijo que permanecía inalterado el juicio negativo de la Iglesia con respecto a las asociaciones masónicas, porque sus principios han sido siempre considerados inconciliables con la doctrina de la Iglesia y por ello la inscripción a las asociaciones masónicas queda prohibida.

La masonería es inconciliable con la Iglesia por una serie de razones reconducibles todas ellas a la mentalidad iluminista que la inspira y a su concepción relativista de Dios, de la verdad y de la fe. Hoy el can. 1374 del Código de Derecho Canónico habla solo de «asociación que complota contra la Iglesia» y castiga con una justa pena a quien se adhiere a ella, mientras que quien la promueve o la dirige cae en entredicho.

13. *Balance del pontificado de Pío IX*

Un balance final del pontificado de Pío IX nos permite destacar algunos elementos constantes junto con una fuerte evolución sobre algunos puntos importantes desde 1846 hasta 1878. La grave enfermedad juvenil,

que superó definitivamente poco después de su ordenación sacerdotal, le dejó siempre algún rastro: una fuerte emotividad, una rica sensibilidad difícil de controlar, una cierta ansia, pero junto con una sincera humanidad y una viva cordialidad y un cierto humorismo que nunca perdió del todo y así aparece en sus cartas y en sus desahogos autógrafos. Pío IX dudó casi siempre de pretendidos fenómenos sobrenaturales, que la mayoría de las veces se reducían a ilusiones; amonestó a los ingenuos, dispuso investigaciones severas e impuso castigos más bien duros a quien se había dejado engañar. Solo en dos circunstancias excepcionales, el 24 de noviembre de 1848 y el 10 de septiembre de 1870, Pío IX esperó en vano una ayuda sobrenatural extraordinaria, que nunca llegó.

Mantuvo siempre una fe ajena a profundas búsquedas teológicas, pero no por ello ingenua o simple y, en cualquier caso, lejana de cualquier consideración humana y política. Tuvo una piedad profunda que se manifestaba en una intensa vida de oración y en sus devociones preferidas: la Inmaculada y el Sagrado Corazón. En toda su larga vida, primero como obispo y después como papa, manifestó desinterés personal por las cosas terrenas y un celo por la salvación de las almas y la independencia de la Iglesia que le llevó a emprender duras batallas e incluso a afrontar la impopularidad.

Ciertamente el papa era demasiado inteligente como para aliarse con el legitimismo, pero en el fondo de su corazón nutría una especial simpatía por los vencidos, como el emperador de Alemania, Leopoldo II (1747-1792), y el rey de las Dos Sicilias, Francisco II (1846-1894). Incidió en él un peligro que no tenía nada de imaginario y era el laicismo, el asalto a la escuela, al matrimonio y las órdenes religiosas. El final de la «cristiandad» le parecía una grave derrota de los más importantes valores religiosos. Su fe en Dios no se resquebrajó, es más, el papa se abandonó siempre en las manos del Señor, pero, si por una parte estaba convencido de que Dios no abandonará a la Iglesia en la humillación y en las tinieblas, por otra, no se preguntaba siquiera en qué consistiría el triunfo que él siempre esperó. En lo más íntimo, el papa quizá esperó siempre un retorno a la cristiandad.

Por esto el Vaticano I no significó y no podía significar una respuesta exhaustiva a la Revolución Francesa. Por una parte no se pueden olvidar los aspectos positivos de este pontificado, excepcionalmente largo, pues están a su favor:

— La fuerte afirmación de los valores sobrenaturales, en una época de indiferentismo y de laicismo —que triunfó de forma descarada en Roma, capital de Italia, con orgullosa seguridad, con el culto de la ciencia, el positivismo y la escasa cultura del ministro Sella—.

— La armoniosa reconstrucción de las relaciones entre la razón y la fe, que apareció en la *Dei Filius*, con el reconocimiento de las capacidades innatas de la razón.

— La solidez conseguida por la Iglesia, con la derrota de las fuerza centrífugas supervivientes y la reafirmación del primado universal de jurisdicción, oportuno, eficaz y prácticamente necesario aquel 18 de julio de 1870, con una incidencia en la vida de la Iglesia desconocida desde la definición florentina de 1439.

— Una larga victoria sobre el jurisdiccionalismo y el josefinismo, conseguida, más que con diversos concordatos, con la selección del episcopado y del clero, menos político y más pastoral.

— La victoria de una piedad antijansenista, cálida y humana, fundada sobre la frecuencia de los sacramentos, la devoción al Sagrado Corazón de Jesús y la Inmaculada, sobre una oración como el rosario, y sobre la amorosa y prolongada contemplación de los misterios de Cristo; piedad de la que se nutrirá más tarde el joven Roncalli, el futuro Juan XXIII, y que empapó las páginas de su célebre *Diario del alma*, con el acento puesto sobre la formación del clero y el final definitivo de aquellos curas de «misa y olla», ajenos a cualquier cura pastoral, carentes de auténtica vocación sacerdotal y reducidos a las ocupaciones más bajas y humillantes.

— Un clero que, por desgracia, en algunos países como España tardó todavía muchos años en desaparecer; ya que la crisis de vocaciones obligó a mantener la «carrera breve» casi hasta finales del siglo XIX.

El papa defendió la independencia total de la Santa Sede ante las aspiraciones constitucionales de quienes pretendían la formación de un Estado italiano independiente; todo esto debió de poner inevitablemente graves problemas de conciencia a este hombre dominado por la convicción de que él tenía el primado absoluto de su misión religiosa.

Pío IX falleció el 7 de febrero de 1878 y, aunque había rechazado por escrito cualquier ayuda italiana dentro del Vaticano, se tuvo que pedir la ayuda de la tropa italiana, ya que las modestas fuerzas vaticanas eran incapaces de mantener el orden. Con motivo del traslado de sus restos mortales se organizó una algarabía, que no fue solo obra de algunos exaltados, sino que estuvo muy bien organizada por los anticlericales y masones romanos que entonces mandaban. Y si no sucedieron cosas peores fue porque la vigilancia de la policía y la actitud de la tropas fue tal que cumplieron muy bien cuanto exigía la ley «*delle guarentigie*».

Un mes antes que el papa, había muerto el rey Víctor Manuel II (9 enero). Se contrapusieron así, a poca distancia de tiempo, los funerales de dos personajes, dos actores de un gran drama, que nunca se vieron personalmente, aunque se escribieron con frecuencia y se enfrentaron hasta en la muerte. Más allá de los contrastes, las dos partes se erguían en su fuerza: si Víctor Manuel II veía coronada su obra, Pío IX mostraba la solidez del papado, inmutable a pesar de la diversidad de situaciones.

Entre el Quirinal y el Vaticano seguían corriendo lentamente las aguas del Tíber, como queriendo significar la continuidad en el incesante devenir de la historia, como afirma Martina.

A pesar de las polémicas, historiadores laicos tan rigurosos como Spadolini (1925-1994) reconocieron que la historiografía laica no tenía nada que temer de la beatificación de Pío IX, que tuvo lugar, junto con la de Juan XXIII, el 3 de septiembre de 2000, y no debía interpretarse como un insulto a los valores del «risorgimento italiano».

14. Bibliografía esencial comentada

Sobre Pío IX son fundamentales varias obras. La de P. PIRRI, *Pío IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato* (Roma, PUG, 1944), 3 volúmenes en cinco tomos, aunque se detuvo casi exclusivamente en la Cuestión Romana. Sin embargo, más amplio es el cuadro que ofrece R. AUBERT, *Le pontificat de Pie IX* (París, Bloud et Gay, 1952), que no hizo una biografía del papa, sino una historia de aquellos años y dirigió su atención sobre el contraste existente entre los defensores y los adversarios de la libertad de culto y de conciencia y de las libertades modernas en general, sobre el proceso de secularización y sobre las controversias doctrinales de la época. G. MARTINA, *Pío IX (1846-1850)* (Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1974); *Pío IX (1851-1866)* (*Ibid.*, 1986); *Pío IX (1867-1878)* (*Ibid.*, 1990), esta obra monumental, calificada de magistral por Aubert, fue concebida como una continuación de la de A. SERAFINI, *Pío IX* (Ciudad del Vaticano 1958), que tenía un marcado carácter apologético y quedó incompleta, debido a la muerte del autor. La biografía de Y. CHIRON, *Pío IX, pape moderne* (Bitche, Clovis, 1995) es bastante completa y precisa, a pesar de su título paradójico, que no es del todo inexacto, ya que Pío IX recurrió a menudo a los medios modernos para combatir la modernidad, sin embargo en su programa de pontificado –que fue con frecuencia reaccionario y en todo caso retrasado– hubo una serie de aspectos que merecen ser considerados como modernos y que el autor analiza. El libro de C. SNIDER, *Pío IX nella luce dei processi canonici* (Ciudad del Vaticano 1992) aclara los puntos polémicos de la vida del papa. Con motivo de su beatificación publiqué una biografía popular, *Pío IX. Pastor universal de la Iglesia* (Valencia, Edicep, 2000). Posteriormente ha salido la de A. TORNIELLI, *Pío IX: l'ultimo papa re* (Milán, Il Giornale, 2004).

Sobre el cardenal Antonelli, a pesar de las limitaciones, carencias y ausencia de notas críticas, C. FALCONI, *Il Cardinale Antonelli* (Milán, Mondadori, 1983) hizo un trabajo documentado y ajeno a extremismos y conformismos.

Sobre el Vaticano I son fundamentales la monografía de KL. SCHATZ, *Vaticanum I* (Stuttgart 1992-1994), 3 vols.; la *Correspondance Acton-Döllinger*, editada por V. Conzemius (Munich, 1963-1971), 3 vols., y también G. G. FRANCO, *Appunti storici sopra il Concilio Vaticano*, a cura di G. Martina (Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1972) y *Il Concilio Vaticano I: Diario di Vincenzo Tizzani (1869-1870)*, a cura di L. Pásztor (Stuttgart, A. Hiesermann, 1991-1992), 2 vols., este antiguo obispo de Terni, retirado en Roma, a pesar de estar ciego consiguió anotar cada día sus impresiones que ocupan catorce volúmenes.

Sobre el fundador de la Civiltà Cattolica: G. MUCCI, *Il primo direttore della «Civiltà cattolica». Carlo Maria Curci tra la cultura dell'immobilismo e la cultura della storicità* (Roma, La Civiltà Cattolica, 1986) y *Carlo Maria Curci. Il fondatore della «Civiltà Cattolica»* (Roma, Studium, 1988).

Sobre algunas consecuencias de la caída de los Estados Pontificios: R. MORI, *Il tramonto del potere temporale 1866-1870* (Roma 1967); C. M. FIORENTINO, *Chiesa e Stato a Roma negli anni della destra storica: 1870-1876. Il trasferimento della capitale e la soppressione delle Corporazioni religiose* (Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, 1996). R. A. GRAHAM, *The Rise of Double Diplomatic Corps in Rome* (La Haya, M. Nijhoff, 1952) documenta la «extrañeza diplomática» de la Santa Sede o del Vaticano, tras la caída del poder temporal.

Sobre la masonería cfr: los estudios de J. A. FERRER BENIMELI, *La Masonería después del Concilio* (Barcelona, AHR, 1968); *Bibliografía de la Masonería. Introducción histórico-crítica* (Caracas, Univ. Cat. «Andrés Bello» (Zaragoza, Universidad, 1974); *Les Archives Secrètes du Vatican et de la Franc-Maçonnerie. Histoire d'une condamnation pontificale* (París, Dervy-Livres, 1989); *Masonería, política y sociedad. III Symposium de Metodología aplicada a la historia de la Masonería Española: Córdoba 15-20 de junio de 1987* (Zaragoza, Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, 1989), 2 vols.; y de A. MELLOR, *Nuestros hermanos separados los Francmasones* (Barcelona, AHR, 1968); *La encrucijada de la Masonería* (*Ibid.*, 1968), 2 vols. Existen buenos diccionarios y enciclopedias sobre la Masonería, como el de Mellor (Francia 1971) y el de Aslan (Brasil 1974-1976) y las dos redacciones de Ligou (1974 y 1987). Pero este italiano tiene la ventaja de que está más actualizado en bibliografía, informaciones y acontecimientos. Sobre la legislación canónica vigente cfr: Z. SUCHECKI, *La Massoneria nelle disposizioni del «Codex iuris canonici» del 1917 e del 1987* (Ciudad del Vaticano, Libreria Vaticana, 1997).

Sobre el catolicismo en Alemania, según A. HOLZEM, *Kirchenreform und Sektienstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein 1844-1866* (Paderborn, Schöningh Verlag, 1994), las autoridades civiles se comportaron de forma restrictiva más que repre-

siva porque temían que se alimentara una reacción en favor de tendencias emancipadoras y liberales y no favorecieron a la Iglesia católica porque la burocracia estatal no tenía ningún interés en favorecer la autonomía religiosa tal como la exigían las fuerzas ultramontanas. M. VALENTE, *Diplomazia pontificia e Kulturkampf. La Santa Sede e la Prussia tra Pio IX e Bismarck (1862-1878)* (Roma, Studium, 2004) ofrece un amplio fragmento de la historia diplomática del siglo XIX, centrado en las relaciones entre dos grandes personajes y basado en fuentes archivísticas y documentación editada.

Sobre Italia, M. TAGLIAFERRI, *L'«Unità Cattolica»*. *Studio di una mentalità* (Roma, Univ. Gregoriana, 1993) estudia el intransigentismo o integrista italiano desde la historia de este periódico, que fue su órgano oficial.

Sobre la situación española: R. M^a. SANZ DE DIEGO, *Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado en España. El Cardenal Antolín Monescillo y Viso (1811-1892)* (Madrid, Univ. Comillas, 1979) analiza los aspectos fundamentales de la situación político-religiosa aprovechando la biografía de este importante personaje. En mi libro *Iglesia y Revolución en España (1868-1874). Estudio histórico-jurídico sobre la documentación vaticana inédita* (Pamplona, Eunsa, 1979) documento la situación de ese período; J. RUBIO, *El reinado de Alfonso XII. Problemas iniciales y relaciones con la Santa Sede* (Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1998) estudia la regulación constitucional de la cuestión religiosa.

La revista *Pío IX*, publicada en el Vaticano por la Postulación de la causa de beatificación de este papa, es una buena fuente de información y documentación sobre el pontífice, los personajes relacionados con él y las cuestiones más importantes de su tiempo.

Capítulo IV

LEÓN XIII.

APERTURA AL MUNDO MODERNO (1878-1903)

1. Ideas fundamentales:

— Tres grandes corrientes del pensamiento contestaron la existencia de Dios en el siglo XIX: el liberalismo, el socialismo y el laicismo.

— La Iglesia tuvo que enfrentarse con un nuevo modelo de sociedad entre dos orientaciones contrapuestas de católicos: los liberales y los integristas.

— La división de los católicos fue un problema radicalmente político y no religioso.

— La renovación católica se caracterizó por el empeño social de los católicos y la fundación de nuevas órdenes religiosas.

— La Sede Apostólica reforzó su prestigio gracias a León XIII, que tuvo fuerte personalidad y fue una de las figuras más espléndidas de la historia moderna de la Iglesia.

— Consiguió que el papado alcanzara un prestigio que no había tenido en tiempos anteriores.

— Su pontificado coincidió con un conjunto de cambios radicales en el campo político, económico y social e incluso en el ámbito científico.

— Su intervención en 1892 invitando a los católicos franceses a aceptar la República significó el final, para el mundo católico, del sistema de cristiandad.

— En España tuvo que enfrentarse con las divisiones de los católicos, pero no pudo acabar con ellas.

— Su intenso magisterio afectó a todos los ámbitos de la vida social y religiosa, ya que afrontó todos los temas con criterios modernos.

— La Iglesia, lo mismo que la sociedad civil, se encontraba ante un mundo dividido por un conflicto entre el capital y el trabajo: la «cuestión social».

— La preocupación de la Iglesia por la «cuestión social» en clave moderna comenzó en la segunda mitad del siglo XIX en diversos países europeos, con la fundación de asociaciones y círculos en favor de los obreros.

— León XIII intervino con un documento que afrontó de manera orgánica la «cuestión obrera o social»: fue la célebre encíclica «*Rerum novarum*».

— Esta encíclica tuvo grandes repercusiones, provocó amplias y enconadas discusiones, no fue fácilmente aceptada en los ambientes liberales y marcó la primera etapa de la moderna enseñanza social de la Iglesia.

— La «*Rerum novarum*» confirió a la Iglesia una especie de «carta de ciudadanía» respecto a las realidades cambiantes de la vida pública y esto se corroboraría en los años sucesivos.

— La encíclica fue para la acción social cristiana lo que el «Manifiesto del partido comunista» y el «Capital» de Marx fueron para la acción socialista.

— El pontificado de León XIII significó el inicio de un necesario reimpulso de la ciencia católica lo mismo a nivel positivo que a nivel especulativo: promovió el neotomismo y relanzó los estudios eclesiásticos y la exégesis bíblica.

— El catolicismo social es un término genérico que expresa el pensamiento y la acción social de los católicos.

— Desde fines del siglo XIX comenzó a surgir «el movimiento católico».

— En este contexto comenzaron a configurarse las Asociaciones de Acción Católica que fueron evolucionando de pontificado en pontificado hasta alcanzar sus estructuras actuales.

— En la generosa obra de evangelización no faltaron algunas lagunas, ya que algunos misioneros cayeron en la tentación del nacionalismo y fueron considerados como agentes del colonialismo europeo en aquellos territorios que eran colonias de países de honda tradición cristiana como Francia, Bélgica, España, etc.

2. León XIII y el mundo moderno

Tras el largo pontificado de Pío IX —cerca de 33 años— se advertía la necesidad de un cambio de orientación en la vida de la Iglesia. Todos reconocían los méritos del pontífice fallecido en el campo religioso, pero la Iglesia estaba aislada y los católicos, sobre todo en Italia, cerrados en oposición intransigente al nuevo Estado, mientras que, en Francia, la adhesión de los católicos a la monarquía caída acentuó el anticlericalismo republicano. La Iglesia estaba injustamente desacreditada pero, por otra parte, los estudios eclesiásticos habían quedado muy atrasados. Se espe-

raba, pues, una cierta apertura hacia el mundo moderno con el fin de levantar el prestigio de la Iglesia y esta tarea consiguió realizarla León XIII (*Gioacchino Pecci*), cuyo pontificado superó los 25 años.

Los cardenales se reunieron en el cónclave de 1878 para elegir por vez primera al pastor supremo de la Iglesia universal, mientras que en el anterior (1846) habían elegido al papa, que era también un monarca temporal: el soberano del Estado Pontificio. Este es un dato muy importante para comprender la evolución que se había producido en la Iglesia y en el mundo durante las tres décadas del pontificado de Pío IX.

Oriundo de Carpineto Romano, cerca de Anagni, el cardenal Pecci había demostrado una gran experiencia en asuntos eclesiásticos como delegado pontificio en Italia y más tarde como nuncio en Bruselas y arzobispo de Perusa. Elegido papa, supo rodearse de buenos cardenales secretarios de Estado, pero sobre todos ellos destacó el maestro de diplomáticos, Mariano Rampolla (1843-1913), que lo fue desde 1887 hasta 1903. Rampolla había sido el mejor nuncio que tuvo España en el siglo XIX y con él trabajó, en Madrid y en Roma, monseñor Giacomo della Chiesa, el futuro Benedicto XV.

Con estos colaboradores, León XIII consiguió llevar casi siempre con éxito una política eclesiástica diplomáticamente hábil y con amplia visión, orientada hacia grandes metas, de forma que el papado alcanzó un prestigio que nunca había tenido en el pasado, tanto a nivel intraeclesial como en el ámbito internacional, debido al creciente peso de su autoridad moral, que León XIII contribuyó a incrementar con sus densas encíclicas.

El comienzo del pontificado de León XIII suscitó grandes expectativas, pues, aunque era considerado representante del ala moderada del Colegio Cardenalicio, había buenas razones que justificaban el optimismo. Era bien conocido su carácter conciliador, así como su conocimiento y sensibilidad por las graves cuestiones que afectaban a la Iglesia de su tiempo, a la vez que su larga experiencia en delicadas tareas de gobierno y en puestos de responsabilidad tanto en el campo diplomático y de relación directa con los Estados como en las tareas pastorales por su condición de obispo en una importante diócesis. Por lo demás, su prestigio era indudable tanto en los ambientes eclesiales como entre los responsables de la vida política, ya que destacó por su vasta cultura y su humanismo, fue muy apreciado como poeta latino y tuvo gran agilidad mental y espiritual.

Publicó numerosas encíclicas para ilustrar todos los aspectos de la vida cristiana en la familia, en la sociedad y en el Estado e incitó a los católicos a intervenir activamente en la vida cultural, política y social. Se opuso enérgicamente a la disolución individualista de la sociedad así

como a las pretensiones totalitarias del socialismo. Vio la relación ideal Iglesia-Estado no en neta separación, sino como armoniosa cooperación entre ambos poderes.

León XIII aprovechó el prestigio de su predecesor y supo relanzar la reflexión y las iniciativas de los católicos en numerosas cuestiones sociales. Trabajó mucho para acercar la Iglesia al mundo moderno y, más en concreto, al mundo de la cultura desarrollando las universidades católicas y actualizando el tomismo. Intervino también en el campo político favoreciendo el acercamiento de los católicos franceses al régimen republicano (*ralliement*) y, sobre todo, intervino en el campo social mediante la *Rerum novarum*, precisando las relaciones Iglesia-Estado, entre trabajo y capital y tratando de reconciliar con la Iglesia a las fuerzas vivas del mundo moderno, pues eran todavía muchos los hombres de Iglesia que conservaban una mentalidad atrasada frente al progreso de la ciencia moderna. Y aunque la Iglesia perdió parte de su influjo en amplios estratos de poblaciones tradicionalmente cristianas y los católicos quedaron reducidos a una minoría, sin embargo durante el pontificado de León XIII hubo un gran desarrollo del cristianismo tanto en el plano numérico como en el cualitativo.

Con gran agilidad espiritual y amplia visión de los problemas León XIII ilustró con sus enseñanzas las relaciones entre la Iglesia y la cultura así como los fundamentos cristianos de la vida política y el origen del poder civil, la verdadera y falsa libertad, la cuestión obrera, los peligros del socialismo y de la masonería, la democracia cristiana, la santidad del matrimonio, la unión de los cristianos. Cuidó también los aspectos fundamentales de la religiosidad popular mediante la devoción al Sagrado Corazón, el santo rosario y las terceras órdenes.

Activo y espiritualmente vivo hasta el último día, León XIII falleció el 20 de julio de 1903, a los 93 años, habiendo conseguido marcar un cambio de rumbo por la nueva orientación que dio a la presencia de la Santa Sede en la comunidad internacional y por una concepción más moderna de la forma en que la Iglesia debía influir en la sociedad. En este sentido concedió autonomía a los católicos para que organizaran su presencia e influjo en la vida pública y les invitó a superar divisiones y evitar polémicas estériles, que favorecían a los enemigos de la Iglesia en sus ataques sistemáticos contra ella. Y, a diferencia de Pío IX, que se había limitado, prevalentemente, a condenar cuanto no le parecía aceptable, León XIII impartió consignas positivas y concretas que permitieron la presencia de los católicos en el campo científico y especialmente en el de los estudios históricos, donde se habían quedado retrasados desde hacía mucho tiempo. Su pontificado marcó el comienzo de una estimulante época de florecimiento intelectual que se cerró, si bien no definitivamente, con las

primeras tomas de posición del Santo Oficio a finales de 1903 contra los primeros brotes de modernismo.

En sus relaciones con los Estados y también a diferencia de su predecesor, evitó las vehementes protestas y prefirió los modos diplomáticos, disipando los prejuicios contra la Iglesia y resaltando el apoyo moral que esta podía dar contra los excesos revolucionarios que representaban el anarquismo y el socialismo. Esto permitió que las clases media y burguesa se acercaran a la Iglesia, pero también que los proletarios vieran a la Iglesia como aliada de los que ostentaban el poder y a la religión como opio del pueblo.

Frente a las instituciones liberales León XIII adoptó una actitud conciliadora y un tono cordial y promovió todas las formas de organización del laicado católico.

Como ocurre con todos los papas, también León XIII tuvo limitaciones y deficiencias, éxitos y fracasos, pero consiguió acabar con el *Kulturkampf* alemán y solucionar los conflictos existentes con Suiza y con la mayor parte de las repúblicas latinoamericanas, y distendió las relaciones con Rusia, España, Inglaterra y los Estados Unidos.

Entre los rotundos fracasos del hábil diplomático que fue León XIII el más clamoroso fue el intento de concordia en Francia, que nunca consiguió, o la Cuestión Romana, que siguió en punto muerto, a pesar de todos los esfuerzos realizados por el pontífice, a la vez que las relaciones entre el Vaticano y el Quirinal fueron empeorando cada vez más.

Fue el primer papa contemporáneo volcado hacia la «mediatización» de su palabra y de su estrategia. El magisterio social de la Iglesia ha buscado siempre el diálogo con su tiempo. Un diálogo doloroso e inquieto, pero que ha salvado algunos valores no solo para los cristianos, sino para todos los hombres.

León XIII, que vivió en una época de pensamiento anarquista radical, recusó siempre este extremismo y dio por supuesta la legalidad del orden vigente porque la idea de revolución le suscitaba las más vivas reservas. Uno de los reproches que este pontífice hacía a los socialistas es que su sistema, o la práctica del mismo, tenía como «consecuencia funesta» la «perturbación y el trastorno de todos los órdenes, la dura y odiosa opresión de los ciudadanos. Abriría de par en par la puerta a las mutuas envidias, a la maledicencia y a las discordias» (*Rerum novarum*, n.º. 11). La revolución permanente, podría decirse.

Una valoración global del magisterio de León XIII no es tarea fácil. La importancia de sus aportaciones radica en que iniciaron un camino que ha sido continuado por los documentos del magisterio pontificio del presente siglo.

Con respecto a su política oriental, León XIII comprendió la importancia de los pueblos eslavos de la monarquía de los Augsburgo para la Iglesia católica y, por ello, trató de neutralizar los efectos de la propaganda rusa entre dichos pueblos y de reducir las bases políticas y materiales del paneslavismo ruso y consolidó la situación de la Iglesia católica en los territorios fronterizos del este de dicha monarquía.

Con todo, los esfuerzos realizados por el pontífice no encontraron gran aplicación en el campo político y social porque el proceso de secularización de la sociedad era ya irreversible y porque el Estado moderno no reconocía autoridad alguna sobre él mismo ni admitía un árbitro del bien y del mal, como pretendía ser la Iglesia. Y a todo esto se unieron el anticlericalismo y el influjo de la masonería, que en Italia alcanzaron puntas extremas cuando en 1881 se intentó arrojar al Tiber el cadáver de Pío IX cuando era transportado a la basílica de San Lorenzo Extramuros, junto al campo Verano; y en 1889 cuando fue erigido el monumento al filósofo Giordano Bruno (1548-1600) en el «Campo dei Fiori». Bruno, acusado de herejía, fue quemado vivo en Roma y se convirtió en símbolo del pensamiento moderno y en emblema de oposición a la Iglesia para masones y anticlericales.

León XIII fue el primer papa del siglo XIX que trató de comprender su tiempo y usó el magisterio pontificio no tanto para pronunciar anatemas cuanto para definir la actitud de la Iglesia, como institución que formaba parte de cambios irreversibles.

En síntesis, León XIII recuperó para la Iglesia el prestigio que había perdido desde el giro dado en 1848 por Pío IX y la Santa Sede alcanzó una autoridad moral sin precedentes. Pero, sobre todos los aspectos políticos, hay que destacar los aspectos pastorales del pontificado leonino, ya que León XIII actuó preocupado por la vida de la Iglesia y la difusión del mensaje evangélico a todo el mundo. Y esta fue su verdadera grandeza.

León XIII se ocupó también del Oriente cristiano promoviendo un unionismo concreto entre contactos y polémicas. En este sentido hay que entender las iniciativas del obispo croata Strossmayer, los concordatos firmados con los nuevos Estados ortodoxos que se constituyeron en los Balcanes a medida que fue descomponiéndose el imperio otomano, el redescubrimiento de los santos del siglo IX, Cirilo y Metodio, las experiencias de los delegados apostólicos en Constantinopla, la reorganización del Colegio greco de Roma, las intervenciones del benedictino belga G. van Caloen y de los italianos Tondini y Franco (1824-1908) en favor del unionismo tras el congreso católico de Malinas (1891), el interés hacia la ortodoxia rusa del anglicano W. Birbeck, para terminar con las conferencias patriarcales reunidas en Roma después del Congreso Eucarístico de Jerusalén de 1893.

3. Católicos liberales, integristas y sociales

Los últimos años del pontificado de Pío IX estuvieron caracterizados por la condenación del catolicismo liberal y de toda forma de conciliación con la tendencia del tiempo. Esta se convirtió en la idea obsesiva de aquel momento y se repitió continuamente. Pero es necesario conocer los antecedentes de esta actitud de la Iglesia.

Desde finales del siglo XVIII, con la Ilustración, primero, y la Revolución Francesa, después, comenzó a desarrollarse en las naciones católicas del viejo continente un lento proceso de separación entre la sociedad y la Iglesia, llamado «secularización», caracterizado por un progresivo alejamiento de la inspiración cristiana de las realidades temporales, cada vez más marcado, hasta el extremo de desembocar en un abierto conflicto entre fe religiosa y cultura secularizada. Para evitar este conflicto algunos trataron de expresar la fe con las categorías del pensamiento moderno.

Pero también este intento provocó tensiones, ya que desató, por una parte, una oposición sistemática a la cultura secularizada conocida con el nombre de «ultramontanismo», mientras que los fautores del intento —a imitación de la etiqueta «protestantismo liberal»— hablaron de un «catolicismo liberal» para expresar la actitud o corriente de pensamiento que buscaba el compromiso con ese mundo moderno, para evitar el conflicto.

Ante la nueva situación creada por las consecuencias de la Revolución Francesa y los intentos de restauración absolutista típicos de los primeros decenios del siglo XIX, apoyada en muchos sitios por la misma Iglesia, los católicos no tuvieron claro el camino que debían seguir y fue, entonces, cuando surgieron las dos citadas tendencias: la de los integristas o ultras, favorables a la restauración, y la de los liberales, más sensibles a la nueva sociedad. Ambas tendencias o corrientes estuvieron fuertemente enfrentadas a lo largo de todo el siglo y hasta bien entrado el XX por motivos radicalmente políticos y no religiosos y, en algunos momentos y países, la lucha adquirió características muy duras, que obligaron a intervenciones papales igualmente duras y radicales, inspiradas idealmente en Gregorio XVI que condenó todos los principios del liberalismo religioso y político en 1832 con la encíclica *Mirari vos*.

En el seno de esta segunda opción o tradición intelectual se produjo la llamada «crisis modernista». Mientras que el ultramontanismo dio vida a formas más o menos exacerbadas de «integristismo», que ha estado presente en la vida de la Iglesia hasta nuestros días.

Algunos hechos de gran trascendencia revelan la intransigencia de unos, la intolerancia de otros y la falta de criterios unitarios por parte de

los católicos ante una sociedad que planteaba desafíos abiertos a los creyentes y no ocultaba un anticlericalismo cada vez más radicalizado. Las dificultades políticas, sociales y económicas de los cuatro últimos lustros del siglo XIX culminaron con la gran crisis de 1898.

En contraposición a los integristas, los católicos liberales trataron de asimilar los valores positivos de los principios revolucionarios. Según ellos, si la Iglesia era combatida duramente en todos los países constitucionales, a excepción de Bélgica, era porque los católicos en su mayoría no habían abrazado sinceramente el nuevo régimen y seguían fieles al absolutismo.

Frente a estos dos grupos, surgieron los llamados *católicos sociales*. Hasta León XIII la Iglesia había confiado en el juego de las leyes morales de la justicia y la caridad, que ordenaban a los patronos tratar a los obreros como personas humanas y como sus cooperadores en la obra de producción, y a los obreros, con la obligación de cumplir los propios deberes. Pero, en el mundo occidental, la descristianización de los bautizados llamó a los católicos a una reflexión nueva y a una acción inmediata y solidaria.

En Italia, los católicos –ni elegidos ni electores, por disciplinado obsequio a la Santa Sede– participaron activamente en la vida administrativa de los ayuntamientos y de las provincias con el fin de defender la enseñanza religiosa en las escuelas primarias y la naturaleza caritativa de las Obras Pías así como la densa red de cooperativas y casas rurales nacidas en el ámbito de la Obra de los Congresos y de los Comités Cívicos, fundada en 1875 y disuelta en 1904, que coordinó y potenció una serie de iniciativas asociacionistas locales y nacionales.

Mucha historiografía moderna de matriz laicista explica el origen de una cierta indiferencia de los italianos hacia la política, la democracia y la ética de los asuntos públicos haciendo remontar sus orígenes en el giro «intransigentista» que se dio en el mundo católico al día siguiente de la unidad de Italia, como protesta contra los «hechos consumados» y que se manifestó más tarde con la abstención de las urnas en las elecciones políticas. Sin embargo, esta línea empezó a cambiar con León XIII y los principios teóricos de la nueva orientación fueron divulgados entre las masas católicas italianas por *La Civiltà Cattolica*, la conocida revista de los jesuitas que, siguiendo las indicaciones del papa, fue un instrumento constructivo para mantener compacto al mundo católico con el fin de lanzarlo unido a la lucha política una vez abolido el *non expedit*, cosa que no ocurriría hasta el pontificado de Benedicto XV.

Pero la cristiandad occidental estaba en su conjunto todavía vinculada a su conformismo y a sus compromisos. En un discurso de 1841, un párroco de Lille en Francia decía que: «La distribución desigual de la ri-

queza era necesaria para mantener la felicidad sobre la tierra; el pobre trabaja para el rico y el rico asiste al pobre; la armonía de la sociedad resulta de esta diferencia entre sus miembros, como la armonía del órgano resulta del diverso espesor de los tubos». Este concepto fue mil veces repetido por los predicadores a lo largo del siglo XIX.

En España, los católicos liberales, escasos, desorganizados y sin apoyo moral de la Iglesia, tuvieron que enfrentarse durante muchos decenios al bloque monolítico —aunque tampoco aquí faltaron divisiones— del carlismo-tradicionalismo-integrismo, que, con sensibles variantes ideológicas y políticas, ha estado presente en la historia de España hasta nuestros días. Mientras el catolicismo liberal fracasó en España, en otros países se organizó y consiguió salvar momentos de crisis llegando a protagonizar la acción política en varias naciones de la vieja Europa católica. En España solo el sector más cerrado e intransigente del área confesional consiguió afianzarse en el terreno de la lucha política.

El sacerdote Félix Sardá Salvany (1844-1916) publicó en 1884 un libro titulado *¡El liberalismo es pecado!*, que ya en su mismo título sintetizaba la actitud general de los católicos intransigentes frente a los más moderados y a los liberales. Sardá, a través de su *Revista Popular*, llevó a cabo una intensa propaganda católica en pugna con las ideas liberales de su tiempo. En la formación de la mentalidad de los intransigentes confluieron varios factores, el primero de los cuales fue el conservadurismo, actitud existente en todas las épocas, pero que se reforzó como consecuencia de los horrores de la Revolución Francesa. Y junto a él, el espíritu maniqueo, siempre presente en la Iglesia, pero mucho más vivo ante una sociedad que rechazaba el orden sobrenatural. Los adversarios de la Iglesia eran malos y los otros buenos. Los integristas se opusieron también a los errores del sistema liberal y en el campo práctico se preocuparon por defender las estructuras cristianas de la sociedad que facilitase a los fieles el cumplimiento de sus deberes religiosos.

Las transformaciones que se produjeron durante los siglos XIX y XX en el catolicismo europeo e iberoamericano constituyen el telón de fondo que hay que tener en cuenta. Todo el movimiento católico, europeo e iberoamericano, que surgió ante la modernidad y que ha sido denominado en términos generales como *catolicismo liberal*, que tenía sus raíces en la Ilustración del siglo XVIII y en movimientos como el jansenismo, se esforzó por encontrar un acuerdo entre el proyecto liberal y el cristianismo. Pero, por otra parte, el *catolicismo intransigente*, que surgió como reacción al primero, se opuso a cualquier forma de conciliación o de acuerdo y, como contrapartida, elaboró un proyecto propio de organización social, netamente cristiano. Si bien, al principio, trató de eliminar a su enemigo —y de ahí su intransigencia—, poco a poco y en la medida en

que el Estado liberal se fue afirmando en Europa y que los conflictos sociales aumentaron, pasó a una postura defensiva, luchando por la defensa de sus supuestos derechos sobre la sociedad en el interior del cuadro establecido por el nuevo Estado; pero, al mismo tiempo, surgió un nuevo adversario: el socialismo.

Estas circunstancias provocaron la división del *catolicismo intransigente o integrista* en tres orientaciones que constituyeron el catolicismo social:

a) La *corriente tradicionalista*, que se fortificó durante el pontificado de Pío IX convencido de que el entendimiento entre el catolicismo y el liberalismo era irrealizable a menos que el cristianismo no se redujera a la esfera de la vida privada, lo cual era una postura inaceptable y contra la cual se estaba dispuesto a luchar.

b) La *tendencia social*, influida por el desarrollo del neotomismo, que aplicó a la cuestión social la vieja racionalidad tomista, en particular sobre bases cooperativas, y que, después de la pérdida de los Estados Pontificios y de la «Commune» de París, acabó por convencerse de que no había que esperar nada de los socialistas y todavía menos de los liberales, que según ellos tenían toda la responsabilidad de la cuestión social, una postura que se reforzó con la llegada de León XIII y la publicación de su encíclica *Rerum novarum*.

c) La *democracia cristiana*, que fue el resultado del hecho que León XIII presentó como solución de los conflictos sociales la promoción de asociaciones corporativas autónomas, si bien en interdependencia con los elementos integrantes del cuerpo social e insistiendo sobre el hecho de que la Iglesia debe intervenir en la solución de los problemas sociales, en particular, en el establecimiento de legislaciones estatales inspiradas por la doctrina católica en materia social y política. Quienes acogieron este proyecto estimaron que el reformismo del catolicismo social debía ser sostenido prioritariamente por una opción socio-política concreta, que más tarde tomó el nombre de democracia cristiana.

El neotomismo fue una corriente de pensamiento que estuvo en conexión con la reacción contra el liberalismo y la modernidad y, bajo el nombre de «intransigentismo», caracterizó buena parte del mundo católico italiano de la segunda mitad del siglo XIX.

Durante el pontificado de León XIII los integristas fueron particularmente dinámicos y agresivos así como activamente empeñados en una acción social entre las masas obreras y agrícolas amenazadas por el peligro socialista.

Los esfuerzos de León XIII para incitar a los intransigentes a la moderación en sus ataques contra los gobiernos liberales escandalizó a quienes estimaban como Pío IX que el liberalismo era el gran «error del

siglo», que él nunca cesó de condenar. Después que León XIII desautorizó al *Journal de Rome*, que denunciaba con violencia las tendencias a la conciliación, el cardenal Pitra (1812-1889) tomó su defensa en una carta dirigida al director del *Amstelbode*, el diario holandés semejante al de Louis Veuillot. El escándalo de un cardenal desautorizando al papa fue grande y Pitra fue obligado a retractarse.

4. León XIII y los católicos franceses

León XIII trató de disuadir al gobierno francés de su política antieclesiástica, promovida por la Tercera República, proclamada tras la caída de la monarquía de Napoleón III en 1870. El sistema republicano había sido al principio bastante favorable a la religión y a la Iglesia, porque las consecuencias de la guerra y los horrores de la Comuna de París (marzo-mayo de 1871), que llegó a fusilar al arzobispo Darboy (1813-1871) con otros 62 sacerdotes y seculares, suscitaron una reacción favorable. Sin embargo, estaban todavía muy difundidos el indiferentismo y el ateísmo, incrementados por el historiador y orientalista Ernest Renan (1823-1892), profesor del Colegio de Francia, que dejó la preparación para el sacerdocio y se afilió al racionalismo positivista de la época. Renan se hizo célebre por sus estudios sobre los orígenes del cristianismo en los que negó los fundamentos divinos de la Iglesia y, sobre todo, por su novelesca y frívola *Vida de Jesús* (1863).

Los intentos de restauración monárquica fracasaron, mientras la izquierda republicana fue tomando cada vez más fuerza y el radicalismo masón antieclesiástico se fue imponiendo sobre los demás. En la Cámara de Diputados, Gambetta (1832-1882) lanzó la palabra de orden: «El clericalismo es el enemigo», y fue entonces cuando comenzó una durísima lucha cultural contra la Iglesia, promovida desde el Ministerio de educación, que provocó gravísimos daños. A las facultades católicas se les negó el derecho de conceder grados académicos y en 1880 fueron suprimidas todas las casas y escuelas de los jesuitas y otras congregaciones religiosas no reconocidas por el Estado fueron obligadas a procurarse un reconocimiento inmediato. De este modo, fueron cerrados 261 monasterios masculinos; fueron secularizados cementerios, se facilitó el divorcio y se suprimió el reposo dominical y la enseñanza religiosa en las escuelas, mientras que sacerdotes y religiosos fueron expulsados de ellas.

Toda esta obra demoledora de los enemigos de la Iglesia estuvo también en parte favorecida por las divisiones de los católicos, a quienes León XIII dirigió frecuentes amonestaciones en varias encíclicas. El papa intentó unir a los católicos, políticamente divididos entre legitimistas, or-

leanistas y bonapartistas, en una acción común para que pudieran reinsertarse en la vida política de su país. Pero de nada sirvieron estas iniciativas y tampoco el ejemplo del cardenal Lavignerie. La intervención de León XIII en 1892 invitando a los católicos franceses a aceptar la República (*ralliement*) significó el final, para el mundo católico, del sistema de cristiandad. A partir de entonces, ocurrieron una serie de hechos en Francia, algunos de cuales tuvieron repercusión en la Iglesia en general, a lo largo del siglo XX.

En 1901 se desencadenó en Francia una nueva lucha contra las órdenes y congregaciones religiosas, pues fueron suprimidas las no autorizadas y más tarde también algunas de las que habían recibido el reconocimiento estatal; cerca de diez mil escuelas religiosas fueron cerradas y sus bienes confiscados. Todas estas medidas demostraron que el objetivo fundamental del partido dominante era introducir el pleno laicismo, es decir, la descristianización del Estado y de la sociedad. Era, por consiguiente, lógico que durante años se presentase en el Parlamento la propuesta de denunciar el concordato y separar la Iglesia del Estado. Y si bien, durante muchos años, el gobierno había bloqueado esta iniciativa y la mayoría parlamentaria la había rechazado, el momento oportuno llegó cuando el pontificado de León XIII tocaba su final, porque fue entonces cuando surgió el conflicto con la Santa Sede sobre el derecho del gobierno francés de nombrar o solamente de proponer los candidatos episcopales. La ruptura llegó con el pontificado siguiente.

Por ello, a pesar de todos los esfuerzos hechos por León XIII, al final de su pontificado era inminente la separación Iglesia-Estado. Después del *ralliement*, con sus consecuencias y los debates suscitados en un contexto que parecía identificar al catolicismo con la monarquía y el rechazo de la República, la separación de 1905 puso en tela de juicio el anterior acercamiento, con nuevas polémicas.

5. León XIII y las polémicas entre los católicos españoles

En España, los comienzos del pontificado de León XIII coincidieron con los albores de la restauración política española, encarnada en la monarquía del joven rey Alfonso XII (1857-1885). Las tensiones entre los católicos españoles, las divisiones entre el clero secular y regular y la desorientación y falta de organización de los obispos frente a los problemas políticos y sociales de la España restaurada fueron objeto de la atención de León XIII, quien se decidió a intervenir cuando la situación era ya prácticamente irreversible, es decir, bien entrada la década de los 80. Los protagonistas de esta historia fueron por parte de la Santa Sede el papa

León XIII, su secretario de Estado, el cardenal Jacobini, y su representante diplomático en Madrid, el nuncio Rampolla. Por parte española, la división de los católicos tuvo dos banderas abiertamente definidas, representadas por los periódicos *El Siglo Futuro* y *La Unión*, que aglutinaron a obispos, políticos, clérigos y laicos, divididos por cuestiones políticas inconciliables entre sí.

Las tensiones de los católicos españoles tuvieron sus orígenes próximos en el principio de libertad religiosa aprobado en las constituyentes de 1876. Fue entonces cuando los tradicionalistas o carlistas comenzaron a presumir de integrismo católico, mientras acusaban de liberales a los alfonsinos, adictos a la monarquía del nuevo rey. El político Alejandro Pidal (1846-1913), brillante defensor del catolicismo liberal, que había sostenido en las Cortes la unidad religiosa, fundó el periódico *La España Católica*, que tuvo corta vida, quizá por la triste impresión que el ejercicio de la libertad de cultos producía en la mayoría de los católicos y por los incidentes que comenzaba a provocar la apertura de templos heterodoxos en Madrid. Ni el clero ni los católicos apoyaron al primer periódico de Pidal, que se vio obligado a suprimirlo, sustituyéndolo con otro —*El Fénix*— también poco afortunado.

Entre tanto, en 1881, un grupo de carlistas, dirigidos por el conde de Orgaz, se unió al partido alfonsino de Pidal por discrepancias con Cándido Nocedal (1821-1885), representante de don Carlos (1848-1909) en España. El grupo carlista disidente engrosó las filas de los católicos liberales de Pidal y dio origen a la Unión Católica, aprobada por el cardenal Moreno (1817-1884), arzobispo de Toledo, y bendecida por León XIII. Desde el primer momento, esta organización recibió violentos ataques del *Siglo Futuro*, periódico carlista dirigido por Nocedal. Las invectivas se lanzaron también contra los obispos favorables a la Unión Católica.

Comenzó de este modo una lucha tremenda en el seno de la comunidad católica española, que tuvo en principio dos consecuencias funestas: primera, la desobediencia y falta de respeto de muchos sacerdotes hacia sus obispos; segunda, un óbice permanente que impidió el desarrollo de cualquier manifestación de vida católica. La peregrinación a Roma en 1882 fue la demostración más evidente de esta segunda consecuencia. Nocedal había organizado una peregrinación nacional, bendecida por el papa, que fracasó por la oposición de los unionistas y la división de los obispos. Los unionistas, por su parte, celebraron peregrinaciones que tuvieron muy escaso éxito.

Madrid y Barcelona eran los focos principales de la contienda, porque en ambas ciudades residían los jefes del tradicionalismo, en el que militaron abiertamente la mayoría del clero y los religiosos más prestigiosos e influyentes. El clero era insubordinado y se enfrentaba a los

obispos por motivos políticos, mientras que los preladados presentaban un panorama desolador, pues carecían de una dirección moral única y cada cual actuaba según su propio criterio, sin tratar de ponerse de acuerdo con los demás. Se unía a esta ya caótica situación eclesial el influjo negativo de los jesuitas, excesivamente comprometidos en la polémica de partidos.

Esta era, a grandes rasgos, la situación cuando, el 8 de diciembre de 1882, León XIII dirigió a los obispos españoles la encíclica *Cum multa*, para denunciar las tensiones en la comunidad eclesial española y poner fin a las divisiones de los católicos. Por ello comenzaba recordando el precioso tesoro de la fe, que los católicos españoles conservaron siempre desde los primeros siglos del cristianismo y que en todo tiempo fue la mayor gloria de España. Aprovechaba el papa la ocasión para rendir homenaje a los obispos que contribuyeron a conservar y acrecentar este tesoro, a la vez que fomentaron sentimientos de adhesión a la sede apostólica.

Sin embargo, León XIII deploraba que algunos católicos hubiesen sembrado la semilla de la discordia entre las asociaciones fundadas para defender los intereses religiosos y, cosa todavía más grave, que no manifestasen la reverencia debida a los obispos. Por ello el papa creyó oportuno llamar la atención de los católicos españoles para que evitasen disensiones y se uniesen frente a los ataques e insidias de los enemigos de la Iglesia. Denunciaba el pontífice dos errores opuestos: el de quienes defendían la religión totalmente separada de la política y el de cuantos confundían la primera con la segunda. La encíclica concluía recordando a los católicos españoles las victorias de sus antepasados contra los moros, contra las herejías y los cismas, mientras que a los obispos se les impartían consejos para que, unidos por provincias eclesiásticas, trataran de defender la integridad de la fe y la solidez de la disciplina.

Pero la encíclica *Cum multa* en realidad sirvió para muy poco, porque las divisiones entre los católicos españoles no solo no terminaron tras la intervención del papa, sino que se agudizaron todavía más. Las implicaciones de los intereses políticos en los asuntos eclesiales fueron tan frecuentes e intensas que difícilmente se pudieron apagar las pasiones.

6. León XIII y Bismarck: final del Kulturkampf

En sus relaciones con León XIII, Bismarck tuvo varias fases, caracterizadas al principio por unos intentos de negociación, durante el bienio 1878-1880, que no dieron resultado alguno. Durante los cinco años sucesivos se asistió a una gradual no aplicación de la legislación anterior, que seguía teóricamente en vigor, o a una mitigación mediante nuevas leyes.

Mientras que el compromiso final llegó entre 1885-1887, cuando León XIII y Bismarck se convencieron de que les dañaba a ambos la prolongación de la situación, pues el canciller prusiano necesitaba serenidad para afrontar problemas políticos internacionales muy serios que se le planteaban, y el papa, por su parte, tenía miedo de que el canciller adoptara nuevas medidas contra la Iglesia, que podían evitarse haciendo varias concesiones. Casi todo fue resuelto en 1887 abrogando las leyes de mayo de 1873, si bien quedó en vigor el exilio de los jesuitas, el matrimonio civil, el control de las escuelas y de los púlpitos.

Los historiadores reconocen hoy que el *Kulturkampf* fue un error político, que Bismarck consiguió solucionar mediante un compromiso cediendo en los puntos esenciales pero conservando varios controles y desilusionando al papa. Los católicos superaron la prueba, pero quedaron desde entonces replegados sobre sus posiciones y un tanto aislados en el campo social y espiritual.

La situación de Alemania tuvo semejanzas en Italia, pero también diferencias. Así, por ejemplo, las leyes eclesiásticas y escolares italianas fueron mucho más moderadas que las votadas por instigación de Bismarck.

Por otra parte, las relaciones entre Estado y Iglesia en Italia quedaron específicamente y profundamente marcadas por la Cuestión Romana. El desarrollo del *Kulturkampf* planteó con nueva agudeza el debate alrededor de ciertos derechos y valores fundamentales que tuvieron que ser reconocidos por el Estado y de los que este no pudo disponer a su antojo. Y fue precisamente por el reconocimiento de estos derechos y valores por lo que lucharon tanto el obispo de Maguncia, Von Ketteler (1811-1877), como el jefe del partido católico alemán *Zentrum*, Ludwig Windthorst (1812-1891), que, con su oposición al *Kulturkampf*, obligó a Bismarck a pactar con el Vaticano y fue el creador del movimiento de acción social llamado *Volksverein*. Incluyendo en su combate las reivindicaciones en favor de los grupos sociales desfavorecidos los católicos dieron prueba de una sensibilidad y de una modernidad que en vano podemos buscar en Bismarck y sus amigos políticos. El estudio de estas iniciativas y actitud obligan a revisar ciertos estereotipos o clichés prefabricados sobre una Iglesia autoritaria y monolítica.

El *Zentrum* asumió posturas diversas según las distintas épocas. Desde su nacimiento en 1859 hasta 1918, durante y después de la fuerte lucha contra Bismarck en los años del *Kulturkampf*, el grupo siguió la línea aconfesional, federal y constitucional. El anticofesionalismo se manifestó en 1888, con la delicada pero firme resistencia a las presiones vaticanas para que apoyase la política militarista de Bismarck con la esperanza de conseguir ventajas para la Iglesia.

7. La Santa Sede y la política internacional

El final del poder temporal del papa tuvo consecuencias en un doble sentido. El papa fue aislado por parte de las potencias europeas desde 1870. Ninguna de ellas hizo nada en favor de la Santa Sede, a excepción del apoyo interesado de los franceses. El pontífice y la Iglesia fueron dejados solos a su destino. Entonces comprendió la Iglesia que no debía esperar ninguna ayuda para realizar los tres conceptos fundamentales relacionados con su misión: como religión, como Iglesia institucional y como Santa Sede. Por ello, puede decirse que el fin del poder temporal fue providencial para hacer comprender a muchos y, en primer lugar, a Pío IX y a sus inmediatos colaboradores que la Iglesia no debía esperar ninguna ayuda ni siquiera oportunista de las potencias europeas. Todo el sistema de las relaciones internacionales tal como era concebido por estas potencias, basado sobre el principio de la razón de Estado y de la potencia económico-política, estaba en contradicción total con el Evangelio y con los principios fundamentales de la Iglesia. Las potencias tenían y tienen una propia lógica que no es la de la Iglesia de Cristo.

La Santa Sede fue descubriendo progresivamente cuánta razón tenía Lamennais, cuando, cincuenta años antes, había escrito en *L'Avenir* que los tronos instrumentalizaban la religión y, por ello, era mejor dejar estar a los tronos y a las aristocracias y centrar la atención sobre el pueblo con la metodología de la libertad. La Iglesia hubiera ganado mucho más con el sufragio universal de todo un pueblo y habría perdido mucho con el sufragio elitista de la burguesía, que fue el sistema decimonónico liberal, y con la ayuda de las aristocracias y de las dinastías, que a la hora de la verdad no ayudaban nada.

La lección que aprendió entonces un hombre bueno, moderado y disponible como era Pío IX fue la de no confundir los destinos de la Iglesia con los destinos de ninguna potencia europea, ni siquiera con las que habían sido tradicionalmente católicas, como los Augsburgo del imperio austro-húngaro o los Borbones españoles o franceses.

Después de 1870 los Estados Pontificios desaparecieron y el papa no dispuso de un Estado. La soberanía e independencia de la Santa Sede fue contestada por Italia y el papado rehusó reconocer el reino recientemente unificado. Pero desde ese año hasta 1875 sucedió algo extraño –en sentido diplomático– en Roma, pues, por una parte, se afirmaba que el poder temporal había terminado y, sin embargo, los Estados continuaban tratando con el papa como soberano, como si no hubiese pasado nada; y, por otra, se rechazaba la noción de «soberanía espiritual» y, sin embargo, los ministros de Asuntos Exteriores mostraban que, si ellos

continuaban teniendo relaciones oficiales con el papa después de 1870, no era porque lo consideraban un soberano territorial.

Esta situación demostraba que el papa tenía un poder atípico, que no era civil ni económico ni militar. Su modesta diplomacia conseguía hacer algo. La Santa Sede hablaba fundamentalmente a través de un diario y una revista: *L'Osservatore Romano* y *La Civiltà Cattolica*.

A pesar de disponer de medios tan reducidos, a partir de 1870 la Santa Sede comenzó a intervenir en el campo internacional, llegando a enfrentarse abiertamente con las grandes potencias, comenzando por su condena de la Triple Alianza, formada por Alemania-Prusia, Austria e Italia, que fue también una condena de todas las alianzas y sistemas políticos fijos.

El papa se opuso a la Triple Alianza porque se cerraba a la Iglesia y dejaba al pontífice prisionero en el Vaticano; porque garantizaba el Estado liberal y anticlerical italiano, que a la Iglesia no le iba bien, y porque daba seguridad y potencia al imperio luterano-prusiano creado por Bismarck en el período más duro del *Kulturkampf*.

La Santa Sede también se opuso a Triple Alianza porque estaba manipulada por Alemania y por ello promovió un posible entendimiento austro-franco-ruso; se opuso a los pactos secretos inventados por Bismarck y pidió publicidad a los tratados, con el fin de que se supiera lo que realmente estaba escrito en ellos, pues la Santa Sede había sabido que en la Triple Alianza había una cláusula contraria al Vaticano introducida por los políticos italianos.

A pesar de tan adversas circunstancias, la Santa Sede consiguió mantener relaciones diplomáticas con los Estados más importantes, aunque el papa fue durante sesenta años un huésped de Italia o un prisionero en el Vaticano, al que, en teoría, se le hubiera podido expulsar en cualquier momento y, a pesar de no disponer de poder político, pues no poseía un Estado y no se le reconocía ningún gobierno, sin embargo consiguió tutelar algunas minorías nacionales oprimidas por los europeos: en Irlanda, Polonia y los Santos Lugares.

León XIII intensificó la acción diplomática con todos los Estados no solamente para retomar su primado espiritual en defensa de la libertad de la Iglesia y de la vida religiosa en las diversas naciones, sino también para mejorar las relaciones de la Santa Sede con las diversas potencias y favorecer un mejor entendimiento entre ellas.

En este sentido, fue particularmente significativa su primera encíclica *Inscrutabili Dei consilio*, publicada en 1878, pocos meses después de su elección, en la que afirmó que no podía haber una vida civil ordenada si la autoridad legítima era despreciada y no debía llamarse verdaderamente libertad aquella que torpe y miseramente se difundía con la

propaganda continua de errores, con la impunidad de las violencias y con la opresión de los mejores ciudadanos de toda clase.

Pero fueron, sobre todo, las encíclicas *Diuturnum illud* (1881) e *Immortale Dei* (1885) los textos fundamentales del papa Pecci sobre el Estado como garante de la paz y del orden público. La primera de estas encíclicas fue publicada poco después del asesinato del emperador de Rusia por parte de los nihilistas, que revelaron con este gesto violento los nuevos peligros que comenzaban a amenazar a la sociedad. Según el pontífice, la falta de autoridad derivaba del desprecio de Dios como origen de la autoridad misma, condenaba la esencia del sistema liberal, afirmando que el voto popular designaba al mandatario de la autoridad, pero no creaba derechos y se pronunciaba no contra la democracia, sino contra la carga anticlerical de la misma que pretendía descristianizarla. La segunda encíclica –condicionada por la realidad política italiana y las relaciones cada vez más cordiales entre el Vaticano y Francia, que algunos juzgaban peligrosos para la unidad italiana, por lo que tanto la Iglesia como los católicos fueron acusados injustamente de ser enemigos de su propia patria– desarrolló ulteriormente el magisterio pontificio sobre la naturaleza del Estado insistiendo en la afirmación de que el derecho de mandar no estaba necesariamente vinculado a alguna forma política.

«La autoridad –dijo León XIII– debe ser justa, no paternalista, sino más bien paterna, como lo es la de Dios hacia los hombres». Estas mismas ideas las repitió el papa en otras intervenciones solemnes, como en la encíclica *Humanum genus* de 1884, que condenó la masonería y denunció las aberraciones del Estado laico, y también en sus encíclicas sociales.

A medida que la Santa Sede fue recuperando el prestigio perdido en 1870, el papa pudo intervenir en acciones concretas y mediar como pacificador entre Estados enfrentados por cuestiones territoriales para evitar conflictos armados. El papa mismo fue designado como árbitro en varias ocasiones, pero él no hizo un arbitraje en el sentido jurídico del término. Esta situación se explica por tres tipos de dificultades. En primer lugar, las dificultades encontradas por las partes para ponerse de acuerdo sobre la persona del árbitro, como demuestra, por ejemplo, el asunto de las islas Carolinas que opuso Alemania a España en 1885, en el que León XIII en lugar de ser árbitro fue escogido solo como mediador, o también las diferencias entre Bélgica y Portugal en 1890-1891 relativas al Congo. La imposibilidad de conseguir un arbitraje del papa fue también resultado de la prudencia de la Santa Sede, como demostraron las diferencias entre Haití y Santo Domingo en 1895. Y en tercer lugar, el desarrollo del arbitraje del papa fue hostilizado por Italia, que se opuso a cualquier participación de la Santa Sede en negociaciones internacionales. Esta hostili-

dad, consecuencia de la Cuestión Romana, se manifestó abiertamente en la mediación de las Carolinas y en la conferencia de La Haya, cuando el papa, que deseaba enviar a su propio representante, no pudo participar en ella.

En cualquier caso, estas modestas intervenciones diplomáticas de la Santa Sede en las relaciones entre Estados significaron el abandono de la política del «recogimiento» que había caracterizado el final del pontificado de Pío IX. Buenos oficios y otras mediaciones contribuyeron así a definir la posición particular de la Santa Sede en las relaciones internacionales. Esta reivindicó, además de su magisterio espiritual, la función de árbitro entre los Estados, queriendo de este modo contestar precisamente la idea según la cual ella ya no constituía un Estado. En este sentido habría que interpretar los esfuerzos para la constitución de un tribunal internacional de mediación y arbitrio, sobre el que presentó un proyecto el cardenal Rampolla.

León XIII también condenó en sus discursos la guerra por los gravísimos daños que provocaba. En la alocución del 11 de febrero de 1889, dirigida a los cardenales, desarrolló precisamente esta condenación insistiendo en los peligros de la carrera de armamentos e insistiendo sobre las tareas pacificadoras que promovía la Iglesia. Cinco años más tarde, en la encíclica *Praeclarae gratulationis* de 1894, el papa reafirmó enérgicamente que la paz es un deseo profundo de toda la humanidad, que debe ser defendida no solamente con las armas, sino con el respeto de los derechos de los otros y con una intensa obra de amor hacia todos. El papa afirmó en dicha ocasión que la Iglesia es promotora de la paz por su misma naturaleza, a imitación de su fundador, el Príncipe de la paz.

Un reconocimiento autorizado de la obra desarrollada por la Santa Sede en favor de la paz, lo recibió León XIII en 1896, con motivo del VII Congreso para la Paz que tuvo lugar en Budapest en 1896, de parte del presidente del mismo, Stephan Turr (1825-1908).

En 1899 tuvo lugar en La Haya una conferencia internacional, inaugurada el 18 de mayo. El papa, en la alocución del 11 de abril, dirigida a los cardenales, alabó la iniciativa con palabras que provocaron reacciones positivas en la opinión pública y en algunos monarcas que felicitaron al papa. El zar Nicolás II consultó al papa sobre el orden del día de dicha conferencia, que él mismo había convocado para evitar la guerra y buscar los medios pacíficos para acabar con las controversias entre los Estados. En el mensaje que el cardenal Rampolla dirigió, en nombre del papa, con motivo de la clausura de dicha conferencia, reafirmó las ideas de la Santa Sede y su misión pacificadora.

Sin embargo, la Santa Sede hubiera deseado participar en dicha conferencia para actuar como promotora del orden moral y de la paz, como

siempre había hecho. Pero Italia y sus socios de la Triple Alianza, en primer lugar Alemania, trataron de impedir la presencia de la Santa Sede y, aunque el cardenal Rampolla intentó todos los caminos diplomáticos posibles, no consiguió superar la oposición de dichas potencias y ningún Estado se atrevió a invitar a la conferencia al representante pontificio.

En el ámbito de organización de la vida política, la Iglesia experimentaba graves enfrentamientos con el liberalismo, provocando serias discrepancias entre los mismos católicos. En este campo del diálogo con las corrientes liberales se necesitaba una previa identificación de la doctrina cristiana que, a su vez, estableciese una plataforma común que sirviera de convergencia de criterios entre los católicos. Con este fin escribió varias encíclicas: *Diuturnum illud* (1881), sobre el origen divino del poder; *Immortale Dei* (1885), sobre la constitución cristiana del Estado; *Sapientiae christianae* (1890), sobre las tareas y responsabilidades de los cristianos como miembros de la sociedad. Por último, un documento que tuvo un especial relieve en el diálogo con el liberalismo fue la encíclica *Libertas praestantissimum* (1888). Doctrina cristiana y liberalismo coincidían en valorar la libertad como exponente máximo de la dignidad de la persona humana y, sin embargo, las más radicales discrepancias brotaban precisamente de una diversa concepción de la misma libertad. Para evitar equívocos, la encíclica expuso el sentido cristiano de la libertad humana, marcando las profundas diferencias con el concepto de libertad que manejaban las corrientes liberales.

Estos documentos establecieron bases firmes para una convergencia de criterios y actitudes entre los católicos y marcaron una línea doctrinal que sería obligado punto de referencia en las sucesivas matizaciones del magisterio posterior; en segundo lugar, permitieron a la Iglesia recuperar una presencia en la vida social que había sido amenazada seriamente en las décadas anteriores.

Durante el pontificado de León XIII se desarrolló ulteriormente la recuperación de la libertad de la Iglesia por un camino nuevo que fue el de la democracia: por vez primera apareció este concepto en el magisterio papal entendido como forma de organización del Estado. En este sentido, la encíclica *Libertas* (1888), de León XIII, marcó el comienzo de una nueva línea de actuación en virtud de la cual la Iglesia apeló en adelante cada vez más a las masas populares, que hasta entonces no habían sido protagonistas de la vida política activa, ya que en ningún país europeo, si se exceptúa algún cantón suizo, existía el sufragio universal. Las grandes masas estaban fuera de la política activa, eran objeto pero no sujeto de la política. León XIII no reprobó ninguna forma de gobierno siempre que se tratara de promover el bien de los ciudadanos. Estos mismos princi-

pios fueron reafirmados medio siglo más tarde por Pío XI en la encíclica *Delictissima nobis* (3 junio 1933), que denunció la persecución de la Iglesia en la España republicana.

8. La cuestión social

Cuando León XIII comenzó su pontificado en 1878 hacía ya treinta años que Marx (1818-1883) había publicado el *Manifiesto comunista*. Pasarían otros trece años hasta que el papa se decidiera a intervenir en la cuestión social con la encíclica *Rerum novarum*. Desde el comienzo de su pontificado se encontró ante un proceso histórico, presente ya desde hacía tiempo, pero que alcanzaba entonces su punto álgido. Factor determinante de tal proceso lo constituyó un conjunto de cambios radicales ocurridos en el campo político, económico y social e incluso en el ámbito científico y técnico, aparte el múltiple influjo de las ideologías dominantes. Resultado de todos estos cambios había sido, en el ámbito político, una nueva concepción de la sociedad, del Estado y, como consecuencia, de la autoridad. Una sociedad tradicional se iba extinguiendo, mientras comenzaba a formarse otra cargada con la esperanza de nuevas libertades, pero al mismo tiempo con los peligros de nuevas formas de injusticia y de esclavitud.

En el mundo económico, donde confluían los descubrimientos científicos y sus aplicaciones, se había llegado progresivamente a nuevas estructuras en la producción de bienes de consumo. Había aparecido una nueva forma de propiedad, el capital, y una nueva forma de trabajo, el trabajo asalariado, caracterizado por gravosos ritmos de producción, sin la debida consideración para con el sexo, la edad o la situación familiar y determinado únicamente por la eficiencia con vistas al incremento de los beneficios.

Consecuencia de esta transformación era la división de la sociedad en dos clases separadas por un abismo profundo. Tal situación se entrelazaba con el acentuado cambio político. Y así, la teoría política entonces dominante trataba de promover la total libertad económica con leyes adecuadas o, al contrario, con una deliberada ausencia de cualquier clase de intervención. Al mismo tiempo comenzaba a surgir de forma organizada, no pocas veces violenta, otra concepción de la propiedad y de la vida económica que implicaba una nueva organización política y social.

Ante la cuestión social los católicos, que no querían que la Iglesia se mezclara en asuntos que le eran extraños, adoptaron, en líneas generales, dos tendencias: una de carácter caritativo-asistencial y otra propiamente social. Los católicos vivían en general extraños a la problemática social,

mientras la Primera Internacional, fundada en 1864, estimulaba las esperanzas del proletariado industrial. Los católicos sociales desarrollaron la acción caritativa y posteriormente la propiamente social. Pero tuvieron la propensión a ver la solución de la cuestión social en la actividad caritativa o al máximo en formas de patronatos y no ya en la transformación del trabajo según las reglas de la justicia; casi ninguno de ellos tomó parte en la legislación social. Los católicos sociales fueron durante décadas la voz de la Iglesia que no solo denunciaba la injusticia de la situación, sino que se afanaba en la búsqueda de concretos remedios.

Antes de la intervención del papa, tanto la jerarquía como los católicos en general se negaron a admitir reformas estructurales y, como ha escrito Aubert, consideraron peligrosamente revolucionarios los esfuerzos tendentes a modificar institucionalmente la condición obrera. Lo cual no se debió tanto al egoísmo o al desconocimiento de la situación real de los trabajadores cuanto a la incomprensión de los nuevos problemas provocados por la revolución industrial. Pero, frente a esta tónica general, hubo católicos clarividentes así como sacerdotes, religiosos y obispos que sintieron profundamente las verdaderas preocupaciones sociales desde muy pronto y admitieron que la cuestión obrera planteaba un problema no solo de caridad, sino también de justicia.

Ya desde el comienzo del pontificado de Pío IX comenzó a desarrollarse la línea más conservadora en la acción social de los católicos, que defendía el derecho de propiedad y condenaba en bloque el socialismo y comunismo.

9. Los precursores de la *Rerum novarum*

Entre los precursores de la *Rerum novarum* –todos ellos adversarios convencidos tanto de la economía capitalista y del permisivismo estatal como de la alternativa marxista y del colectivismo forzado– destacó, en primer lugar, el obispo *Ketteler* de Maguncia, miembro del Parlamento de Francfort, famoso por sus predicaciones sobre los grandes problemas sociales del momento, que ya en 1848 –en el mismo año del *Manifiesto del partido comunista*– hizo un llamamiento a los católicos alemanes para que cumplieran con sus deberes sociales, y en 1864 publicó su libro sobre *La cuestión obrera y el cristianismo*, que trazó las líneas generales de acción. Iniciador del movimiento social alemán, con sus «Congresos católicos» anuales, *Ketteler* comenzó a elaborar estudios y programas de acción social hasta llegar en 1880 a una legislación obrera y a los célebres rescriptos imperiales en la Conferencia internacional del trabajo de Berlín, en 1890.

Mucho antes que León XIII publicara la *Rerum novarum*, Ketteler recordó a los católicos la verdadera doctrina del derecho de propiedad y empujó a la acción social de los católicos en favor de la clase obrera no solo en el campo de la ayuda material y espiritual, sino también en el de la promoción social, creando asociaciones para la participación del obrero en la dirección de la empresa.

Al mismo tiempo, en Alemania, protestantes y católicos colaboraron juntos en estas tareas. Dos ejemplos significativos fueron el de *Augusto Bebel* (1840-1913), fundador y jefe de la socialdemocracia alemana, y *Adolf Kolping* (1813-1865), fundador de la asociación católica de artesanos de Colonia.

La *Rerum novarum* fue preparada también por la convergencia de un nutrido grupo de pensadores católicos que, actuando aisladamente en varios países o colaborando en centros internacionales de estudio como, por ejemplo, la *Union catholique d'études sociales et économiques*, más conocida como «Unión de Friburgo», llegó a construir una plataforma doctrinal de inspiración religiosa en condiciones de orientar la historia. Uno de sus promotores fue *Gaspard Decurtins* (1855-1916), diputado del Consejo nacional suizo, un católico convencido que no rechazó la colaboración con las organizaciones socialistas, tanto sindicales como políticas, cuando esto fue necesario para realizar reformas sociales, y con este espíritu fundó en 1886 el *Arbeiterbund*, una vasta organización obrera, cuya finalidad era promover la tutela de los intereses de los obreros, sin distinción de partido o de religión. Decurtins promovió desde el gobierno suizo una legislación internacional laboral común.

También preparó eficazmente la encíclica leonina el cardenal suizo *Gaspard Mermillod* (1824-1892), obispo de Ginebra y Lausana, que defendió con la palabra y con los escritos la necesidad de la religión para resolver la cuestión social, pues solo ella podía acercar el obrero al patrono y el pobre al rico. En 1881 León XIII le confió la dirección de una comisión encargada de estudiar a la luz de la doctrina católica todas las cuestiones relacionadas con la economía social. Y con él colaboró estrechamente el cardenal Domenico Jacobini (1837-1900), muy activo desde el punto de vista social.

En Francia destacó como promotor de un orden social cristiano el conde de la *Tour du Pin* (1834-1924), que fundó en 1871 la Obra de los Círculos Católicos y en 1885 participó en la primera peregrinación de los industriales católicos a Roma.

Otro pionero del pensamiento social católico en Francia fue el generoso conde *Albert de Mun* (1841-1914), quien descubrió que la solución a los grandes problemas sociales solo podía encontrarse en el catolicismo reeducador de los pueblos, y para ello fundó en 1871 la *Oeuvre des cercles*

ouvriers, que se difundió con extraordinaria rapidez por toda la nación. Esta iniciativa encontró la hostilidad abierta de los ambientes conservadores, que reaccionaron contra los proyectos de reforma económica propuestos por el conde, y los católicos liberales, que interpretaron mal este movimiento considerándolo una restauración del antiguo régimen. De Mun entró en la vida política y se hizo célebre por sus discursos parlamentarios en defensa de la Iglesia y contra la progresiva laicización de la sociedad.

También en Francia realizó y propugnó reformas sociales el industrial católico *Léon Harmel* (1829-1915), que organizó sus propias empresas de hilaturas según el espíritu cristiano sustituyendo el paternalismo por la participación efectiva de los trabajadores en todas las tareas. Colaboró con las iniciativas del conde de Mun y fue uno de los mayores difusores de la *Rerum novarum*. Profundamente religioso, fue terciario franciscano y fundó una cofradía de víctimas voluntarias para la conversión del mundo obrero. En septiembre de 1891, a los cuatro meses de publicada la encíclica leonina, llevó a Roma 20.000 obreros franceses.

En Bélgica católicos sociales como *Charles Perrin*, profesor de la Universidad de Lovaina, se dedicaron a la formación de asociaciones obreras de espíritu cristiano. Y *Antoine Pottier* (1849-1923) promovió la democracia cristiana recogiendo una tradición de catolicismo social, que había conocido varias fases: la primera, entre 1830-1850, cuando algunos intelectuales aportaron ideas diversas que tuvieron un influjo muy limitado y, por ello, desde 1850, otros católicos se empeñaron en la tarea de los círculos obreros, cuya influencia se hizo sentir sobre todo a partir de los años ochenta. Fue entonces cuando apareció la sensibilidad corporativista, una especie de transición entre el paternalismo y la democracia cristiana; esta se afirmó a partir de 1890, si bien el paternalismo no desapareció por completo porque entre los católicos sociales belgas hubo paternalistas hasta bien entrado el siglo, como fue el caso de G. Helleputte († 1925), un nostálgico de la corporación hasta el final de sus días.

El barón *Karl Vogelsang* (1818-1890), convertido al catolicismo, se ocupó muchísimo de las cuestiones socio-religiosas de su tiempo y propugnó el corporativismo sobre la base de las reformas sociales y está considerado como el padre e inspirador del socialismo cristiano en Austria; veía a la Iglesia como el principio vital del consorcio humano, fue enemigo acérrimo del capitalismo, del absolutismo estatal y del centralismo burocrático. Con su palabra y sus escritos ejerció gran influjo en los movimientos católicos sociales de la Europa central y oriental. Su programa social no lo expuso en una obra sistemática, sino que lo desarrolló en la prensa diaria siguiendo el curso de los acontecimientos. Mu-

rió un año antes de la publicación de la *Rerum novarum*, cuyas enseñanzas concordaban ampliamente con las propuestas hechas por él.

También en Austria destacó *Franz Georg von Kuefstein* (1841-1918), discípulo de Ketteler, que tomó parte muy activa en el Comité romano de estudios sociales, que se constituyó en Roma con el apoyo de León XIII.

El *cardenal Manning* (1808-1892), arzobispo de Westminster, convertido del anglicanismo, fue un apóstol de los obreros; algunos le tacharon de socialista, pero su acción se inspiró en el Evangelio y el momento culminante lo tuvo cuando consiguió en 1889 resolver pacíficamente y con el aplauso de todos la huelga de cien mil *dokers* –trabajadores desorganizados y mal retribuidos– que amenazaban con la guerra civil porque todas las negociaciones con las autoridades civiles resultaron vanas.

También merece ser recordado entre los precursores de la *Rerum novarum* el magisterio social del italiano *Giuseppe Toniolo* (1848-1918), profesor de economía de la Universidad de Pisa, promotor de estudios significativos sobre la cooperación y el concepto de democracia cristiana. Toniolo fue otro de los grandes precursores y apóstoles de la *Rerum novarum* y de las grandes figuras del movimiento católico italiano. Precursor, por su múltiple promoción del catolicismo social antes incluso de la publicación de la encíclica, dando vida a la «Unión católica para los estudios sociales», y apóstol porque, una vez publicada la encíclica, se convirtió en un propagador incansable y en un realizador inteligente de la misma sobre todo a través de la Unión citada y de la *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie*, que él fundó. Sus numerosas iniciativas culminaron en 1899 con la fundación de la Sociedad católica italiana para los estudios científicos, que fue el germen remoto de la futura Universidad Católica del Sagrado Corazón, que fundaría el padre Gemelli (1878-1959). Y en esta misma línea hay que situar las Semanas sociales italianas, que comenzaron en 1907. El secreto de la actividad de Toniolo fue el de la santidad, vivida como laico en la Iglesia y cristiano en el mundo y tratando de realizarla en el ámbito del compromiso social y político. En 1933 fue introducido el proceso de beatificación de Toniolo.

En esta misma sintonía hay que situar a otros muchos apóstoles seculares del movimiento católico italiano, como *Giuseppe Tovini* (1841-1897), de Brescia, beatificado en 1998, promotor de múltiples iniciativas en favor de la libertad de educación y de la formación de los maestros católicos, que luchó valientemente por el triunfo de los ideales cristianos con la creación de asilos y escuelas, cocinas económicas y dormitorios, sociedades obreras, bancos y periódicos.

En España, la tarea iniciada por el jesuita valenciano *Antonio Vicent* (1837-1912) dio pronto muy buenos frutos gracias a la fundación de nu-

merosos Círculos Obreros –el primero nació en Manresa (1865)– y sindicatos católicos, que se extendieron primero por la región levantina y más tarde por otros lugares de España. En 1893 fundó el Consejo Nacional de las Corporaciones Católico-Obreras, como órgano de la Acción Social Católica española, con el fin de difundir la *Rerum novarum*.

Alma de este Consejo fue el *marqués de Comillas*, *Claudio López Bru* (1853-1925), modelo de patronos, que tiene abierto el proceso de beatificación. Heredero de una ingente fortuna acumulada por su padre como propietario de la Hullera Española, de la Compañía Transatlántica y de otras entidades, se dedicó a obras sociales y caritativas, creó puestos de trabajo y casas para sus dependientes, a quienes distribuyó parte de sus tierras, organizó sindicatos obreros, abrió escuelas y sanatorios y todo lo hizo según el espíritu de la doctrina social de la Iglesia. Fundó en Comillas un seminario que entregó a la Santa Sede y fue elevado al rango de universidad pontificia por san Pío X. Al igual que el francés Harmel, tuvo una concepción clara de los deberes sociales del patronato. Ambos fueron exponentes representativos de los patronos que ostentaban con honor el título de cristianos y encontraron en las enseñanzas de la encíclica leonina la confirmación y el aliento para sus actividades e iniciativas orientadoras. En 1894 organizó una peregrinación a Roma con más de 18.000 obreros.

Por aquellos años de fin de siglo el asociacionismo obrero católico llegó a tener en España unos ochenta mil inscritos, mientras que la UGT, que más tarde sería el poderoso sindicato de los socialistas, no llegaba a los cuatro mil afiliados.

En los Estados Unidos, *James Gibbons* (1834-1921), arzobispo de Baltimore y primer cardenal americano que participó en un cónclave en 1903, gozó de gran popularidad por sus iniciativas en favor de los emigrantes, de los pobres y necesitados y para acabar definitivamente con la esclavitud. En una época en la que en los manifiestos y programas políticos se hablaba clamorosamente de la lucha de clases para hacer frente a la opresión de los trabajadores, los católicos comenzaron a comprometerse en numerosas obras sociales tanto en el campo de la escuela como en el de la asistencia caritativa, a través de hospitales, asilos para niños, ancianos e inválidos, leprosarios, y también el campo laboral con la organización de círculos obreros y sindicatos confesionales.

Fueron muchos los sacerdotes y seglares que animaron a los católicos a reafirmar los valores del Evangelio en la sociedad, a través de la creación de obras educativas y sociales, círculos culturales, comités operarios y cooperativas para trabajadores y otras muchas iniciativas económicas. En un tiempo en que algunos pretendían confinar la fe dentro de los muros de los edificios sagrados, estos católicos testimoniaron su adhesión a

Cristo y su obediencia a la Iglesia, y en vez de alejar a los creyentes de la historia los empujaron a ser fermento de la auténtica civilización y del progreso social. Fueron apóstoles de la educación cristiana y exponentes del movimiento católico que marcó fuertemente a la sociedad europea e iberoamericana desde finales del siglo XIX.

Los seglares estuvieron, en general, encarnados en las realidades sociales de su tiempo, brillaron por su fuerte personalidad, por su profunda espiritualidad seglar y por el empeño con que se consagraron a mejorar la sociedad. Y, aunque llegaron con retraso a afrontar la cuestión social —con la sola excepción del alemán Ketteler— con respecto a los marxistas, sin embargo, se mostraron mucho más abiertos que los liberales, algunos de los cuales, como el jefe del gobierno italiano, Giolitti (1842-1928), todavía a principios del siglo XX defendían el liberismo y el salario sometido a la ley de la oferta y la demanda. De una inicial preocupación anti-socialista los católicos pasaron a una preocupación por defender y asegurar la justicia.

10. *La Rerum novarum*

Cuando ya se veía claramente la gravísima injusticia de la realidad social, que se daba en muchas partes, y el peligro de una revolución favorecida por las concepciones llamadas entonces «socialistas», León XIII intervino con una encíclica que afrontaba de manera orgánica la «cuestión obrera». Fue la *Rerum novarum*, del 15 de mayo de 1891, en cuya redacción intervinieron varios personajes significativos como el jesuita napolitano Matteo Liberatore (1810-1892), redactor de *La Civiltà Cattolica*, uno de los pensadores más robustos de su tiempo, neotomista convencido, enemigo de Rosmini y experto en filosofía y economía; el dominico Zigliara (1833-1893), también tomista, y el jesuita Mazzella (1833-1900); estos dos fueron creados cardenales.

Ya antes de su elección al pontificado, León XIII, siendo arzobispo de Perusa, escribió dos cartas pastorales en 1877 y en 1878 sobre la Iglesia y la civilización moderna en las cuales trató de demostrar cómo la Iglesia católica podía ayudar a la sociedad moderna a resolver los graves problemas sociales que tenía que afrontar. En dichas cartas aparecen ya algunos avances, más bien modestos, de lo que diría después en la *Rerum novarum*.

He dicho que esta encíclica fue para la acción social cristiana lo mismo que el *Manifiesto del partido comunista* y el *Capital* de Marx (1818-1883) fueron para la acción socialista. Marx y León XIII partieron de la misma constatación: desigualdad económica creciente entre pluto-

cracia y proletariado (entonces entre individuos y hoy entre pueblos); en ambos quisieron elevar la condición de los obreros, oprimidos por el capitalismo. Pero, mientras Marx quiso resolver el conflicto suprimiendo el capital y reduciéndolo todo a trabajo en una economía puramente estatal, León XIII defendió el derecho del hombre a la iniciativa individual a la independencia del núcleo familiar, con economía propia, limitada y subordinada, pero no oprimida o absorbida por el Estado; es más, toca al Estado proteger los derechos legítimos y la actividad de todos, especialmente de los más débiles.

Muchas veces se ha planteado la cuestión de por qué León XIII tardó tanto tiempo en publicar esta encíclica. Ciertamente apareció en el año decimotercero de su pontificado. Si se tiene en cuenta la gravedad del problema sorprende el retraso. Algunos añaden, como punto de contraste, que el *Manifiesto comunista*, que estaba motivado por la misma situación de injusticia, había sido publicado en el año 1848, es decir, casi medio siglo antes que la encíclica. Todo esto es cierto; pero cabría advertir que la encíclica leonina no es una mera denuncia de una situación muy grave de injusticia, denuncia que siendo necesaria no era, sin embargo, ni lo más importante ni en todo caso suficiente. La encíclica, a diferencia del *Manifiesto*, trazó las grandes líneas de solución del grave problema con el que se enfrentaba. Fue un texto muy elaborado que no hubiera sido posible sin el contexto doctrinal de documentos anteriores y sin la contribución de grupos de católicos, jerarquía y laicos, que durante decenios se habían afanado en buscar soluciones a la cuestión social.

La *Rerum novarum* se propuso aportar soluciones concretas a los problemas. Hay que añadir, además, que sus soluciones no fueron meramente coyunturales, sino que León XIII pretendía solucionar decididamente los problemas de la vida social, concretamente en el campo de la organización de la vida económica, a la luz de unos principios que tienen validez permanente y que han demostrado su vitalidad a lo largo de todo este siglo.

A esa encíclica habían precedido otras dedicadas preferentemente a enseñanzas de carácter político y más adelante irían apareciendo otras. En este contexto hay que recordar en particular la encíclica *Libertas* (1888) en la que se ponía de relieve la relación intrínseca de la libertad humana con la verdad, de manera que una libertad que rechazara vincularse con la verdad caería en el arbitrio y acabaría por someterse a las pasiones más viles y destruirse a sí misma. En efecto, ¿de dónde derivaban todos los males frente a los cuales quiso reaccionar la *Rerum novarum*, sino de una libertad que, en la esfera de la creatividad económica y social, se separa de la verdad del hombre?

El Pontífice se inspiraba, además, en las enseñanzas de sus predecesores, en muchos documentos episcopales, en estudios científicos promovidos por seculares, en la acción de movimientos y asociaciones católicas, así como en las realizaciones concretas en el campo social, que caracterizaron la vida de la Iglesia en la segunda mitad del siglo XIX.

En las primeras líneas de la *Rerum novarum* hay una interpretación implícita de la situación social y política del momento. En efecto, el primer esquema de la encíclica comienza con una clara referencia a la «Revolución de finales del siglo pasado» (se refiere a la francesa) como origen de la condición mísera de la clase trabajadora, que comprendía la mayor parte de los ciudadanos de los varios Estados de Europa y del mundo occidental de aquel tiempo.

Las «cosas nuevas» que el papa tenía ante sí no eran ni mucho menos positivas todas ellas. Al contrario, el primer párrafo de la encíclica describe las «cosas nuevas», que le han dado el nombre, con duras palabras: «Despertada el ansia de novedades que desde hace ya tiempo agita a los pueblos, era de esperar que las ganas de cambiarlo todo llegara un día a pasarse del campo de la política al terreno, con él colindante, de la economía. En efecto, los adelantos de la industria y de las profesiones, que caminan por nuevos derroteros; el cambio operado en las relaciones mutuas entre patronos y obreros; la acumulación de las riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría; la mayor confianza de los obreros en sí mismos y la más estrecha cohesión entre ellos, juntamente con la relajación de la moral, han determinado el planteamiento del conflicto».

El papa, y con él la Iglesia, lo mismo que la sociedad civil, se encontraban ante una sociedad dividida por un conflicto, tanto más duro e inhumano cuanto que no conocía reglas ni normas. Se trataba del conflicto entre el capital y el trabajo, o —como lo llamaba la encíclica— la «cuestión obrera», sobre la cual precisamente, y en los términos críticos en que entonces se planteaba, no dudó en hablar el papa.

León XIII, siguiendo las huellas de sus predecesores, estableció un paradigma permanente para la Iglesia. Esta, en efecto, hace oír su voz ante determinadas situaciones humanas, individuales y comunitarias, nacionales e internacionales, para las cuales formula una verdadera doctrina, que le permite analizar las realidades sociales, pronunciarse sobre ellas y dar orientaciones para la justa solución de los problemas derivados de las mismas.

En tiempos de León XIII semejante concepción del derecho-deber de la Iglesia estaba muy lejos de ser admitida comúnmente. En efecto, prevalecía una doble tendencia: una, orientada hacia este mundo y esta vida, a la que debía permanecer extraña la fe; la otra, dirigida hacia una salva-

ción puramente ultraterrena, pero que no iluminaba ni orientaba su presencia en la tierra. La *Rerum novarum* confirió a la Iglesia una especie de «carta de ciudadanía» respecto a las realidades cambiantes de la vida pública, y esto se corroboraría aún más posteriormente. Con el propósito de esclarecer el conflicto que se había creado entre capital y trabajo, León XIII defendía los derechos fundamentales de los trabajadores. De ahí que la clave de lectura del texto leonino sea la dignidad del trabajador en cuanto tal y, por esto mismo, la dignidad del trabajo, definido como «la actividad ordenada a proveer a las necesidades de la vida, y en concreto a su conservación».

La encíclica y el magisterio social con ella relacionado tuvieron una notable influencia entre los últimos años del siglo XIX y primeros del XX. Los frutos de la *Rerum novarum* han sido indiscutibles a lo largo de estos cien años, pues dicha encíclica constituye la base de la doctrina social de la Iglesia, actualizada por el magisterio. Su influjo quedó reflejado en numerosas reformas introducidas en los sectores de la previsión social, las pensiones, los seguros de enfermedad y de accidentes; todo ello en el marco de un mayor respeto de los derechos de los trabajadores.

Las reformas fueron realizadas en parte por los Estados; pero en la lucha por conseguirlas tuvo un papel importante la acción del Movimiento obrero. Nacido como reacción de la conciencia moral contra situaciones de injusticia y de daño, desarrolló una vasta actividad sindical, reformista, lejos de las nieblas de la ideología y más cercana a las necesidades diarias de los trabajadores. En este ámbito, sus esfuerzos se sumaron con frecuencia a los de los cristianos para conseguir mejores condiciones de vida para los trabajadores. Después, este movimiento estuvo dominado, en cierto modo, precisamente por la ideología contra la que se dirigía la *Rerum novarum*.

Sobre el significado histórico de la encíclica no puede afirmarse, como han hecho ingenuamente algunos historiadores, que con ella nació el movimiento social católico, porque ignoran los numerosos intentos precedentes de los que ya he hablado y porque ignoran igualmente que las encíclicas y el magisterio pontificio en general intervienen para orientar discusiones que ya llevan tiempo en camino y tienen más bien una función de equilibrio y de estímulo.

Los historiadores marxistas opinan que la intervención del papa fue un expediente táctico para salvar el propio predominio con alguna concesión parcial, aunque se trataría de un documento esencialmente anti-socialista tendente a reforzar sustancialmente el poder de la burguesía, a la que la Iglesia estuvo siempre unida. Pero la historiografía actual ha visto en la *Rerum novarum* el intento de frenar las puntas más avanzadas del movimiento católico, expresadas por *Liberatore*, por la Unión de Fri-

burgo y la Escuela de Lieja, que fue una corriente particular de la democracia cristiana, verdaderamente autónoma en el plano político, que no debe confundirse con el catolicismo social tradicional porque ocupó siempre una posición de vanguardia no solamente en el catolicismo social, sino también en el catolicismo político.

León XIII recogió e hizo propio lo que estaba maduro en los estudios y trabajos de los precursores de la encíclica, que hemos visto anteriormente, y no solo superó definitivamente los «dogmas» de la economía liberal, defendidos todavía en aquella época y en los años sucesivos por muchos economistas, sino que reconoció la legitimidad de muchas posturas más avanzadas de los católicos, que algunos conservadores consideraban como filosocialistas, y las hizo propias. Dejó claros algunos puntos fundamentales como salario y sindicalismo, reconoció legítima la intervención del Estado aunque discutió sobre sus límites y dio el espaldarazo oficial al movimiento social cristiano.

Mas no todos recibieron con igual disposición y acatamiento las enseñanzas de León XIII. Quienes con mayor alegría las recibieron fueron los obreros cristianos que ya se sentían defendidos y vindicados por la suprema autoridad de la Iglesia. Pero en medio de la concordia algunos, aun católicos, recibieron con recelo y hasta con ofensa la doctrina pontificia.

Vinieron a continuación nuevas controversias sobre el sindicalismo, que fue afianzándose entre los católicos no sin dificultades, la polémica sobre la confesionalidad o aconfesionalidad del mismo y los desarrollos posteriores a través del magisterio eclesiástico, desde Pío XI hasta nuestros días.

La *Rerum novarum* tuvo grandes repercusiones, provocó amplias y enconadas discusiones, no fue fácilmente aceptada en los ambientes liberales y marcó la primera etapa de la moderna enseñanza social de la Iglesia. La encíclica confirió a la Iglesia una especie de «carta de ciudadanía» respecto a las realidades cambiantes de la vida pública y esto se corroboraría en los años sucesivos. Fue denominada la carta magna de la justicia social porque recogió lo mejor de las aspiraciones obreras y por eso sus normas calaron hondamente en el espíritu de los trabajadores cristianos, que, a partir de ese año, se reunieron anualmente el 15 de mayo el numerosas naciones para conmemorar la publicación de la encíclica y exaltar la memoria del papa.

Ante la hostilidad de que era objeto la doctrina social de la Iglesia, san Pío X la defendió enérgicamente frente a quienes escribían y hablaban contra ella y contra quienes procedían como si las enseñanzas y prescripciones de los papas hubiesen perdido su primitivo vigor y estuviesen abrogadas. Benedicto XV recordó que estaba en toda su vigencia esta encíclica social. Los aniversarios más significativos de su publica-

ción han sido conmemorados con muy señalados documentos que han ido progresivamente enriqueciendo el magisterio social, como veremos. Pío XI celebró en 1931 los cuarenta años de la encíclica leonina con la *Quadragesimo anno*, que exaltó, aclaró y prolongó las enseñanzas de León XIII. Pío XII, en el mensaje al cumplirse el cincuentenario del documento, dijo que el papa Pecci había señalado a la conciencia cristiana los errores y los peligros de la concepción de un socialismo materialista y las fatales consecuencias de un liberalismo económico hartamente empeñado en ignorar, olvidar o despreciar los deberes sociales. Juan XXIII actualizó la doctrina de sus predecesores en la *Mater et Magistra*. Pablo VI en 1971 recordó los ochenta años de la encíclica leonina con la *Octogesima adveniens* y Juan Pablo II, su centenario con la *Centessimus annus* de 1991.

Desde fines del siglo XIX comenzó a surgir «el movimiento católico» y en este contexto comenzaron a configurarse las Asociaciones de Acción Católica que fueron evolucionando de pontificado en pontificado hasta alcanzar sus estructuras actuales.

En Italia la Sociedad de la juventud católica italiana fue fundada en el año 1867, en la plenitud del pontificado de Pío IX, por Mario Fani (1845-1869) y Giovanni Acquaderni (1839-1922), con tres ideas fundamentales –oración, estudio y sacrificio– que sintetizan un modo de ser eclesial que se prolongará en el tiempo hasta la actual Acción Católica Italiana (A.C.I.) y que además será adoptado por la gran mayoría de las asociaciones nacionales que surgirán en el siglo XX según el modelo italiano.

La A.C.I. surgió para crear un espacio religioso, en fidelidad al papa y a la Santa Sede, en una sociedad italiana que se hacía cada día más liberal, con actitudes laicistas de hostilidad al papado y rechazo de los derechos temporales de la Iglesia.

Simultáneamente en España se organizaba la Asociación de Católicos (1868) y en 1876 surgió la Unión de los Católicos de España, el primer precedente de la Acción Católica Española, con carácter oficial del Episcopado nacional, que fue una iniciativa del cardenal Moreno ante la posibilidad de que España pudiera perder su tradición católica y con el deseo de crear una fuerza única de católicos que los uniera en defensa de lo esencial bajo la dirección de la jerarquía y que se opusiera a las tendencias anticristianas dominantes. La confusión entre lo religioso y lo político llevó al fracaso de la Unión de los Católicos, pero sus miembros dispersos fueron convocados por el cardenal Sancha (1833-1909), uno de los principales promotores de los congresos católicos. Después del tercer congreso católico en Tarragona, en 1894, la junta central de los congresos católicos se transformó en la junta central de la A.C.E.

En esa misma época, a la otra parte del océano Atlántico, comenzaron a gestarse las asociaciones nacionales de A.C. en diversos países. En México, en 1867, a la conclusión de una prolongada guerra, causada por la revolución liberal, se implantó la República Federal. En 1884 asumió el gobierno el presidente Porfirio Díaz (1830-1915), quien marcará toda una época de la historia laicista de México. Si bien su política era de conciliación esta época se caracterizó por difíciles relaciones entre la Iglesia y el Estado. La Iglesia comenzó a tomar conciencia de su influencia en la sociedad de su tiempo. En 1895 se fundaron los Círculos católicos de obreros.

En Argentina, frente a la vertiente liberal y laicista de la generación del '80, por iniciativa de F. Frías, surgió el Club católico (1881-1883) y su forma sustitutiva la Asociación católica de Buenos Aires (1883-1905). El primer congreso nacional de católicos argentinos se celebró en 1884. En 1890 una buena parte del laicado se orientó a la acción social incorporando un nuevo grupo de laicos militantes provenientes de sectores populares. En 1892 F. Grotte fundó los Círculos católicos de obreros y en 1902, la Liga democrática cristiana.

León XIII insistió en la «acción de los católicos» expresión que en los últimos años de su pontificado evolucionó transformándose en «acción católica». Después del pontificado de León XIII la realidad propiciaba no solo el apostolado organizado, sino también el apostolado social. Así surgieron iniciativas como la Obra de los Congresos Católicos en Italia, suprimido en 1904 por iniciativa de san Pío X, debido a razones de oportunidad política: el pontífice consideró que no era conveniente para la Santa Sede comprometerse directamente en el cuadro político italiano en un momento en el cual se trataba de construir la relación Iglesia-Estado sobre bases rígidas.

11. Despertar de los estudios eclesiásticos

Los historiadores de la teología y de las ciencias sagradas en general coinciden en afirmar que el pontificado de León XIII significó el comienzo de un necesario reimpulso de la ciencia católica lo mismo a nivel positivo que a nivel especulativo, ya que a lo largo del siglo XIX los católicos habían quedado rezagados en relación con los protestantes y racionalistas en el terreno de la crítica bíblica y de la historia de los dogmas.

León XIII dio pruebas, desde el primer momento, de una cierta audacia para afrontar las espinosas cuestiones que la Iglesia tenía pendientes en su relación con los nuevos planteamientos imperantes en la organización de la vida social. Rompía de esta forma ciertas rigideces de las que

quizá habían adolecido algunos de sus predecesores. Decidido a establecer un diálogo abierto y sincero, creyó necesario comenzar por definir con detalle y profundidad los elementos que identifican la doctrina cristiana. Para conseguir este objetivo publicó la encíclica *Aeterni Patris* (1879), que propugnaba una revitalización del tomismo compatible con la búsqueda de otros caminos de pensamiento. En esta encíclica recomendó la «áurea sabiduría» de santo Tomás de Aquino (1226?-1274) como guía de los *estudios filosóficos y teológicos* y como el medio más seguro para combatir y superar los errores modernos, y en 1880 lo proclamó patrono de las escuelas católicas. Adoptó también una serie de medidas prácticas para favorecer el desarrollo de la neoescolástica, cuyos principales pioneros y corifeos fueron en Italia los jesuitas Perrone (1794-1876), Franzelin (1816-1886), Liberatore (1810-1892) y Palmieri (1829-1909) y el dominico Zigliara (1833-1893). Todos ellos habían sido fautores de la renovación de la escolástica, fuertemente desacreditada por el Iluminismo, y sus obras de texto se implantaron en muchos seminarios.

León XIII no quiso patrocinar una rígida y servil restauración de la doctrina tomista, sino adecuarla a los nuevos planteamientos y conocimientos modernos. El movimiento neotomista tuvo deficiencias y lagunas, pero, considerado en su conjunto, fue muy positivo aunque, al hacer del tomismo, en cierto modo, la filosofía oficial de la Iglesia, León XIII sofocó otros gérmenes que hubieran podido ser fecundos. Pero su mérito radica —como ha escrito Aubert— en haber provocado una reagrupación en torno a unos cuantos principios fundamentales y en que puso una sólida base para una nueva eclosión, liquidando a veces de una manera demasiado violenta distintos caminos cerrados que entorpecían el pensamiento filosófico y teológico. Sobre todo en la versión más amplia y abierta al pensamiento moderno que le dio la escuela de Lovaina, bajo la guía del cardenal Mercier (1851-1926), que fue profesor en 1882 y desde 1906 arzobispo de Malinas. Mercier intentó fundar en Madrid un instituto filosófico semejante al de Lovaina, pero no llegó a conseguirlo.

La renovación de los estudios eclesiásticos impulsada por León XIII afectó también a los *estudios históricos*. En los años de su pontificado se advirtió en el mundo católico una cierta apertura hacia los resultados de una metodología histórica más crítica, lejana en cualquier caso de los excesos del hiperconservadurismo usual en aquel tiempo en algunos sectores del mundo católico. Esta era, precisamente, una de las acusaciones más frecuentes que se hacían a la ciencia católica en general y de forma particular a los estudios históricos: se les acusaba a los católicos de haber quedado atrasados con respecto al progreso del tiempo, de carecer de espíritu crítico y de tener miedo de la verdad. León XIII impulsó los estu-

dios históricos invitando a los católicos a evitar dos tendencias excesivas e igualmente dañinas: la hipercrítica y el hiperconservadurismo. La primera se había convertido casi en una moda y consistía en negar o dudar de todo, mientras que la segunda, más peligrosa que la primera, basada en un ansia excesiva por salvar y defender todas las llamadas tradiciones, violaba los derechos de la verdad y comprometía el crédito y la estima de la Iglesia.

El papa decidió abrir el Archivo Vaticano a los estudiosos y, de este modo, lo convirtió en el centro más importante del mundo para las investigaciones históricas. Esta decisión no fue motivada solamente por el deseo de asegurar a la Iglesia una literatura apologética más eficaz, sino también para que florecieran estudios históricos cada vez más objetivos y documentados. A la apertura se opusieron los mismos archiveros vaticanos, comenzando por el prefecto Rosi Bernardini, y un grupo de preladados curiales. Pero León XIII tomó la decisión final en 1880, si bien había comenzado a madurarla ya en la segunda mitad de 1879. No faltaron polémicas de quienes interpretaron la apertura del archivo como un deseo de la Iglesia de servirse de la historia para las exigencias políticas del momento.

También amplió la Biblioteca Vaticana con la adquisición de importantes fondos –Barberini, Borghese, Borja y otros– y facilitó el acceso a los estudiosos y el uso científico con la creación de la sala de consulta. Estas decisiones despertaron el interés por las investigaciones basadas en fuentes archivísticas y muy pronto comenzaron a dar frutos. Duchesne (1843-1922) fue el exponente más emblemático de esta primera generación de investigadores vaticanos y el historiador más prestigioso de los orígenes del cristianismo; a él se debe el *Liber Pontificalis*, cuyo primer tomo se publicó en París en 1886 y el segundo en 1892. Su discípulo Pierre Batiffol (1861-1908) siguió su línea crítico-histórica. T. Mommsen (1817-1903) publicó en Berlín el primer tomo de su *Gestorum Romanorum Pontificum* (1898). Ludwig von Pastor (1854-1928) continuó la edición de su célebre *Historia de los papas*, que había comenzado a aparecer en 1886.

Roma se convirtió en el centro mundial de las investigaciones históricas, pues la apertura del Archivo Secreto y de la Biblioteca Apostólica Vaticana permitieron la fundación de institutos históricos extranjeros, que se multiplicaron a partir de 1880. Las escuelas francesa y alemana, la Universidad Gregoriana, el Apollinare y otras instituciones fueron las más destacadas de este tiempo.

Otro campo de investigación profundamente renovado por León XIII fue el de la *exégesis*, afectada por nuevos estudios y corrientes de orienta-

ción protestante a causa del liberalismo teológico y del positivismo histórico, de una interpretación racionalista de los Evangelios y de tesis fuertemente innovadoras sobre la génesis del Pentateuco. Los católicos no dieron respuesta alguna a las propuestas de los protestantes y se mantuvieron firmes sobre las posturas tradicionales, hasta que León XIII, con la encíclica *Providentissimus Deus* (1893), estableció los criterios fundamentales de la exégesis y en 1902 instituyó la Comisión Bíblica para incrementar el estudio de la Sagrada Escritura.

Dicha encíclica fue publicada cuando el debate sobre la «cuestión bíblica» había ya asumido en el mundo católico, y sobre todo en Francia, tonos bastante encendidos y a esto quería dar la encíclica una respuesta definitiva. El papa invitó a los católicos a estudiar con profundidad la Sagrada Escritura y fijó los dos principios de los que el exegeta católico no podía prescindir en su investigación: la inspiración total de la Sagrada Escritura y la inerrancia extendida a cada una de las partes del texto sagrado y no solo a las afirmaciones concernientes a la fe y la moral.

Esta encíclica, primer documento pontificio en materia de exégesis, seguía reconociendo en la interpretación de la Biblia la autoridad vinculante de los Padres de la Iglesia «cada vez que unánimemente interpretaron con el mismo sentido cualquier testimonio bíblico relativo a la fe y a las costumbres»; sin embargo reconocía la necesidad para los estudiosos de la Sagrada Escritura de acercar el texto sagrado a la lengua original y de «ejercitarse en la verdadera ciencia del arte crítica». El método histórico-crítico fue de este modo reconocido en general en la encíclica, pero al mismo tiempo fue criticado en sus expresiones más radicales, es decir, en los casos en los que era aplicado exclusivamente al texto escrito, sin ninguna consideración de la llamada «crítica externa» o de los testimonios de autorizados autores acreditados por la tradición eclesiástica.

Estos principios no fueron seguidos escrupulosamente por todos los exegetas católicos, pero relanzaron e impulsaron el estudio científico de la Biblia en el mundo católico. Algunos estudiosos, como el dominico M.-J. Lagrange (1855-1938) y sus colaboradores de la «École Biblique de Jérusalem», fundada en 1893, y de la *Revue Biblique* —que fueron vistos con sospecha—, sentaron las bases de la exégesis católica científica y, aunque sufrieron por el clima general más bien cerrado que se respiraba en aquellos años, prefirieron no poner en discusión su absoluta fidelidad a la Iglesia. Pero hubo otros, como Alfred Loisy (1857-1940), que se sintieron sofocados y comenzaron a manifestar sus tendencias heterodoxas.

Cuando el pontificado de León XIII llegaba a su final comenzaron a percibirse los primeros síntomas de este despertar científico y del creciente esfuerzo de renovación intelectual, que afectó a todos los campos

de las ciencias sagradas, aunque todavía con muchas limitaciones, porque la exégesis bíblica era muy deficiente, mientras que la patrología, la historia de la Iglesia, la hagiografía e incluso la historia de la religión eran más bien de carácter erudito.

Uno de los datos más significativos del resurgimiento de los estudios eclesiásticos fue la aparición de numerosas revistas científicas en el campo filosófico-teológico e histórico, fundadas a finales del XIX y principios del XX: la prestigiosa *Revue d'Histoire Ecclésiastique* apareció en Lovaina en 1902 y creó a su alrededor una escuela histórica moderadamente progresista; y también surgieron los grandes diccionarios, enciclopedias y colecciones, citadas en la nota bibliográfica general de este libro: el de teología católica en 1903, el de arqueología cristiana y liturgia en 1907, el de apologética y fe católica en 1909, el de historia y geografía eclesiásticas en 1912, etc. En 1903 comenzó a editarse el *Corpus Scriptorum christianorum orientalium*. También comenzaron entonces a celebrarse congresos internacionales de estudiosos católicos. Y viejas revistas, como *Echos d'Orient* o la *Revue Benedictine* evolucionaron en sentido más científico y se fundaron otras.

En algunos seminarios españoles, la reacción favorable a la invitación del papa fue inmediata. Gracias al canónigo Niceto Alonso Perujo (1841-1890) las orientaciones de la encíclica *Aeterni Patris* penetraron en Valencia y dejaron la impronta que el papa deseaba. Perujo editó la *Summa* de santo Tomás, con notas abundantes y comentarios ajustados a los jóvenes estudiantes. Editada en doce volúmenes, entre 1881 y 1883, fue un auténtico alarde tipográfico y editorial que honró a Valencia.

El impulso dado por León XIII a los estudios eclesiásticos y a la formación intelectual del clero también se hizo sentir favorablemente en diversas diócesis españolas pues el papa concedió a los seminarios metropolitanos y a los de Salamanca y Comillas la facultad de otorgar grados mayores en filosofía, teología y derecho canónico. Estos centros recibieron el nombre de «universidades pontificias», aunque en realidad no lo fueron nunca, ya que su nivel científico quedó prácticamente inalterado durante varios decenios –salvo muy contadas excepciones– y, por esta razón, fueron suprimidas por Pío XI en 1932, a excepción de Comillas.

En Roma, gracias a León XIII pudo fundarse en el Palazzo Altemps el Pontificio Colegio Español, encomendado a la Hermandad de Sacerdotes Operarios Diocesanos, cuyo fundador, el beato Manuel Domingo y Sol (1836-1909), fue, realmente, el alma de dicho colegio, que sigue acogiendo al clero diocesano español en la Ciudad Eterna. Alumnos durante los primeros decenios de la Universidad Gregoriana y del Instituto Bíblico, los españoles frecuentaron años más tarde las otras facultades eclesiásticas romanas.

Roma y Comillas rivalizaron durante años en la formación de sacerdotes españoles, pues muy pronto empezaron a salir de aquellos centros elementos muy bien preparados —ya que, en los primeros decenios, los obispos solían escoger a los que estaban más capacitados intelectualmente— que en poco tiempo comenzaron a ocupar responsabilidades de relieve en las diócesis españolas y varios de ellos fueron elevados al episcopado.

12. Desarrollo de las misiones en África

Vimos anteriormente que una nueva etapa en las relaciones de los misioneros europeos con África comenzó en el siglo XIX. Estas relaciones siguieron un proceso muy determinado, sancionado en la Conferencia de Berlín (1884-1885) con la ocupación y división colonial de África, dando comienzo de este modo a la etapa que acabará en los años 60 del siglo XX con la independencia concedida a los países africanos y el comienzo de la etapa actual que viven las naciones de dicho continente.

En 1920 estaban presentes en África 31 órdenes religiosas masculinas, de las cuales 14 eran institutos misioneros de nueva fundación, y 24 femeninas. Los catequistas nativos eran más de 9.500. Este florecimiento era el fruto del vigor apostólico del movimiento misionero desarrollado a lo largo del siglo XIX.

Las aspiraciones coloniales de las potencias europeas ciertamente condicionaron el desarrollo de las misiones en África, pero también lo favorecieron de algún modo, como en una especie de «pax romana». La época colonial dio una nueva fisonomía política a África influyendo sobre la organización de las misiones, si bien estas se desarrollaron fuera de la esfera política, fieles a su inspiración apostólica original.

Hay que recordar el movimiento antiesclavista promovido por los misioneros después de la Conferencia de Berlín. En esto se distinguieron el cardenal Lavignerie y León XIII, con su encíclica *In plurimis* (1888), siguiendo las enseñanzas de sus predecesores, pues ya en 1839 Gregorio XVI había condenado la trata de esclavos. León XIII trató el argumento en otros documentos e introdujo una campaña especial antiesclavista el día de la Epifanía en 1890, el año mismo en que se celebró un congreso antiesclavista apoyado por las potencias europeas.

Las misiones en África desde 1885 hasta la mitad del siglo XX vivieron una situación muy movida, cuyas características fundamentales pueden resumirse en estos puntos:

- progresiva penetración en las zonas más internas;

— planteamiento de los métodos de evangelización bastante uniformes en los que se intentó integrar el anuncio evangélico con la promoción humana;

— aprendizaje de las lenguas indígenas y su transcripción gramatical y traducción de los catecismos y de la Sagrada Escritura;

— alfabetización, desarrollo de las escuelas y de las obras de caridad cristiana, formación de catequistas y primeros seminarios para el clero nativo.

De este modo se fue formando un tipo de misionero que tuvo una fisonomía característica, una especie de gran complejo monástico en el África de los siglos XIX-XX. Durante el período colonial no se hablaba todavía de africanización de las estructuras eclesiales, pero comenzó el camino en este sentido. Por otra parte, la premisa había sido puesta ya en el período precedente, durante el cual había emergido, entre los grandes apóstoles-fundadores, la idea de África regeneradora de sí misma.

En el siglo XIX fueron fundados 91 institutos religiosos y sociedades apostólicas de derecho pontificio. Trece de estos nacieron del movimiento misionero *ad gentes*, a los cuales hay que unir otros nueve institutos femeninos. Muchos de estos nuevos institutos iniciaron la nueva evangelización en África.

La evangelización africana de los dos siglos más recientes ha dado frutos abundantes que pueden sintetizarse citando solamente algunas de las figuras más significativas de santos, beatos y misioneros ilustres: el catequista malawi Kasian Gama de Lituhi; el médico Adrian Altman; el beato José Gerardo († 1914) de Lesotho, el obispo Hirt y su sucesor Enrique Striecher, Charles de Foucauld (1858-1916), la sierva de Dios Edell Quinn (1907-1944) y las beatas Clementina Nengapeta Anuarite, congoleña († 1964), la malgache Victoria Rasoamanarivo († 1894), la sudanesa oriunda del Darfur santa Josefina Bakita (1868-1947) y el beato congoleño Isidoro Bakanja († 1909).

Y junto a ellos, los mártires, cuyo grupo más significado está constituido por los de Uganda, beatificados por Pablo VI en 1971.

Podemos indicar algunos aspectos de esta historia misionera:

— La fundación de las iglesias locales africanas estuvo vinculada a menudo a la historia de cada uno de los institutos misioneros y de su espiritualidad y estos se encuentran a menudo vinculados a determinadas áreas geográficas, por lo cual se explica el color particular de cada iglesia local según el tipo de presencia misionera.

— La fundación de las nuevas iglesias locales africanas estuvo señalada por una verdadera prueba de fuego: obstáculos ambientales, muertes de misioneros, ambigüedad de relaciones con las potencias colonia-

les, hostilidad musulmana y de los mercaderes de esclavos, dificultades y competencias con los protestantes.

— La fuerte presencia de la Congregación de Propaganda Fide, de la que dependían estos institutos misioneros, por lo que se dio una unidad de directrices y una metodología misionera casi igual por todas partes.

— La presentación por parte de algunos de los fundadores citados de planes misioneros de regeneración de los pueblos de color africanos y la implantación de la iglesia local. En este horizonte emerge la diferencia entre la filantropía humanitaria del tiempo y la actividad misionera católica. Con las limitaciones propias de la cultura de su tiempo estos fundadores misioneros demostraron una gran confianza en el africano concreto en un tiempo en el que el racismo y el colonialismo constituían la mentalidad dominante.

— En esta historia misionera, además de los elementos positivos indicados, existen también sombras. Se dio una simbiosis tan profunda entre la cristiandad occidental y el cristianismo que se llegó a identificar el cristianismo con la cultura occidental y esto comportaba una idea equivocada de misión. Esta ideología colonial, que recibió su máxima consagración en la Conferencia de Berlín (1885), contagió también a algunos misioneros, por lo que se encuentran casos en los que las misiones fueron vinculadas al poder colonial político, confundiendo la evangelización con la colonización, como sucedió en diversos casos, tanto de las misiones protestantes (Uganda, Kenya, Nyassalandia, Rhodesia, Sudáfrica) como de las católicas (Congo Belga, territorios franceses y portugueses, etc.).

— El «*ius commissionis*» o encomienda exclusiva de un determinado territorio a evangelizar favoreció un vínculo estrecho entre algunas órdenes religiosas y la potencia colonial de la madre patria, por una parte, y, por otra, el permiso dado por las potencias coloniales para evangelizar en sus territorios solamente a sus súbditos y los institutos vinculados a ellos.

13. Bibliografía esencial comentada

Sobre algunos aspectos generales del pontificado leonino cfr. M. LAUNAY, *La papauté à l'aube du XX siècle. Léon XIII et Pie X (1878-1914)* (París, Cerf, 1997). J.-M. TICCHI, *Aux frontières de la paix. Bons offices, médiations, arbitrages du Saint-Siège (1878-1922)* (Roma, École française de Rome, 2002) estudia la actividad de la Santa Sede para conservar la paz entre las naciones desde León XIII hasta Benedicto XV. Véanse también las actas de varios congresos: *León XIII y su tiempo*, A. Galindo y J. Barrado (eds.) (Salamanca, Universidad Pontificia, 2003); *La papauté et le*

nouvel ordre mondial. Diplomatie vaticane, opinion catholique et politique internationale au temps de Léon XIII (1878-1903), V. Viaene (dir.) (Lovaina, Leuven University Press, 2005); *Le pontificat de Léon XIII. Renaissances du Saint Siège?*, Ed. por Ph. Levillain y J.-M. Ticchi (Roma, École française de Rome, 2006).

Sobre la «*Rerum novarum*» se ha escrito y se sigue escribiendo muchísimo, por eso me limito a lo que considero esencial. *L'enciclica Rerum novarum. Testo autentico e redazioni preparatorie dai documenti originali*, a cura di G. ANTONAZZI (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1957), esta obra clásica tuvo una nueva edición en 1991, aumentada con nuevos documentos inéditos; A. DE GASPERI, *I tempi e gli uomini che prepararono la «Rerum novarum»* (Milán, Vita e Pensiero, 1984); G. DIURNI (dir.), «*Rerum novarum*». *L'uomo centro della società e via della Chiesa*. Acti del Congreso Internazionale Interuniversitario (6-9 mayo 1991) (Ciudad del Vaticano, Libreria Vaticana, 1992); «*Rerum novarum*». *Ecriture, contenue et réception d'une encyclique* (Roma, École française de Rome, 1997) recoge las actas del coloquio de 1991, organizado por dicha escuela.

Sobre la doctrina social de León XIII y sus sucesores cfr. G. JARLOT, *Doctrine Pontificale et histoire. L'enseignement social de Léon XIII, Pie X et Benoit XV vu dans son ambiance historique (1878-1922)* (Roma, Univ. Gregoriana, 1964); N. MONZEL, *Doctrina social* (Barcelona, Herder, 1969-1972), 2 vols.; J.-Y. CÁLVEZ, *La enseñanza social de la Iglesia* (*Ibid.*, 1991); *Doctrina social de la Iglesia y realidad socio-económica en el centenario de la «Rerum novarum»*. XII simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. Ed. dir. por T. López (Pamplona, Eunsa, 1991); R. M^o. SANZ DE DIEGO ha publicado numerosos y bien documentados estudios sobre el tema, pero su obra *Pensamiento social cristiano I. Las alternativas socialista, anarquista, comunista, burguesa y católica ante el problema social español* (Madrid, ICAI-ICADE, 1989) se presenta formalmente como un libro de texto, pero es eso y algo más, pues ofrece los documentos de la Doctrina Social de la Iglesia estudiándolos en su génesis y en su contexto.

Sobre el catolicismo social y algunos personajes destacados cfr. los estudios de Roger Aubert, Émile Poulat, René Rémond y Jean-Marie Mayeur. Para los países iberoamericanos, hay que contar con los estudios de N. T. Auza y Fortunato Mallimaci para Argentina, de Charles Antoine para Brasil y de Ceballos Ramírez para México, que han mostrado cómo el catolicismo iberoamericano ha tratado de afrontar la modernidad en los Estados liberales y positivistas desde finales del siglo XIX. Cfr. también H. ROLLET, *Les étapes du catholicisme social* (París 1949); J.-B. DUROSEILLE, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*; R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social* (Tournai 1963); P. PIERRARD, *L'Église et*

les ouvriers en France (1840-1940) (París, Hachette, 1984); J.-M. MAYEUR, *Des partis catholiques à la Démocratie chrétienne, XIXe-XXe s.* (París, A. Colin, 1980); Íd., *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises* (París, Cerf, 1986), la primera obra es una buena síntesis sobre los partidos católicos en Europa desde finales del siglo XIX hasta los años 70 del XX, mientras que la segunda recoge una serie de estudios del autor que abarcan desde el pontificado de León XIII hasta el de Pío XII; A. ACERBI, *La Chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazioni tra Chiesa e società civile negli ultimi cento anni* (Milán 1979); J.-Y. CALVEZ-J. PERRIN, *Iglesia y sociedad económica* (Bilbao, Mensajero, 1965); *Un siglo de catolicismo social en Europa, 1891-1991*, bajo la dirección de A. M. Pazos (Pamplona, Eunsa, 1992), síntesis sobre la incidencia que tuvo la evolución de la cuestión social en el mundo católico; M. CEBALLOS RAMÍREZ, *El Catolicismo social, un tercero en discordia. Rerum novarum, la cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)* (México, El Colegio de México, 1991) analiza las contradicciones interiores del catolicismo mexicano que permiten afirmar que su característica principal no fue el monolitismo, sino, por el contrario, el disenso; U. ALTERMATT, *Le catholicisme au défi de la modernité. L'histoire sociale des catholiques suisses aux XIXe et XXe siècles* (Lausana, Payot, 1994); J.-L. JADOLLE, *La pensée de l'abbé Pottier (1849-1923). Contribution à l'histoire de la démocratie chrétienne en Belgique* (Bruselas, Éd. Nauwelaerts, 1991) recoge en síntesis numerosos trabajos publicados sobre el catolicismo social en general y sobre Pottier en particular; *Histoire du mouvement ouvrier chrétien en Belgique*, dir. por E. Gerard y P. Wynants (Lovaina, University Press, 1994), 2 vols.; *Le monde catholique et la question sociale (1891-1950)*, dir. por F. Rosart y G. Zéliz (Bruselas, Vie Ouvrière, 1992); R. AUBERT, *Toniolo après la traversée du désert*; «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 91 (1996) 488-503 ofrece una brillante síntesis de la bibliografía reciente sobre este importante personaje del movimiento católico italiano.

Las relaciones con Francia han sido bien documentadas por C. ROBLES MUÑOZ, *En el corazón de la democracia. León XIII y Francia*: «Anthologica Annua» 39 (1992) 167-321; Íd., *Del «Ralliement» a la separación*: *Ibid.*, 40 (193) 247-455.

Sobre la situación española, F. MONTERO GARCÍA, *El primer catolicismo social y la Rerum Novarum en España, 1889-1902* (Madrid, C.S.I.C., 1983) analiza con buen criterio y documentación segura el tema; Íd., *El movimiento católico en España* (Madrid, Eudema, 1993) ofrece una síntesis muy condensada; J. ANDRÉS GALLEGO, *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España* (Madrid, Espasa-Calpe, 1984); C. ROBLES MUÑOZ, *Insurrección y legalidad. Los católicos y la Restauración* (Ma-

drid, C.S.I.C., 1988); M. REVUELTA, *La Iglesia española en el siglo XIX. Desafíos y respuestas* (Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2005), y mi libro *León XIII y los católicos españoles. Informes vaticanos sobre la Iglesia en España* (Pamplona, Eunsa, 1988); C. CORRAL-F. DÍAZ DE CERIO, *La mediación de León XIII en el conflicto de las Islas Carolinas entre España y Alemania (1885). La mediación internacional de León XIII* (Madrid, Ed. Complutense, 1995).

Sobre la apertura del Archivo Vaticano y la promoción de los estudios eclesiásticos cfr. O. CHADWICK, *Catholicism and Story. The Opening in the Vatican Archives. The Herbert Hensley Henson Lectures in the University of Oxford* (Cambridge, University Press, 1978); L. PÁSZTOR, *Per la storia dell'Archivio Segreto Vaticano nei secoli XIX-XX. La carica di Archivist della Santa Sede, 1870-1920. La Prefettura di Francesco Rosi Bernardini, 1877-1879: «Archivum Historiae Pontificiae»* 17 (1979) 366-423; G. MARTINA, *L'apertura del Archivio Vaticano: il significato di un centenario: Ibid.*, 19 (1981) 239-307; *Leone XIII e gli studi storici. Atti del Convegno Internazionale Commemorativo*, a cura di Cosimo Semeraro (Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2004) recoge una completa bibliografía sobre el papa.

Capítulo V

SAN PÍO X. REFORMAS ECLESIALES Y CONDENA DEL MODERNISMO (1903-1914)

1. Ideas fundamentales:

— *San Pío X fue el mayor papa reformador desde los tiempos del Concilio de Trento: reformó la música sagrada, la Curia Romana y comenzó la codificación canónica.*

— *Pero su pontificado se caracterizó por una impronta prevalentemente religiosa y pastoral.*

— *San Pío X adelantó la edad de la primera comunión de los niños y fomentó la comunión frecuente, con lo cual se intensificó el acercamiento de los católicos a la Sagrada Eucaristía.*

— *El modernismo y la crisis que engendró comenzó en tiempos de León XIII, pero su punto álgido se sitúa bajo el pontificado de san Pío X.*

— *El modernismo puso en tela de juicio los puntos fundamentales de la fe en nombre de la crítica científica «moderna».*

— *Sus orígenes parten de los grandes debates: la filosofía de Blondel, la crítica bíblica y la teología en sus relaciones con la experiencia religiosa.*

— *Entre 1902 y 1906 aparecieron las obras determinantes de Loisy y Tyrrel y las reacciones que ellos suscitaron.*

— *Durante esos mismos años el movimiento tomó una dimensión internacional y orientaciones diversas, tanto en el plano del pensamiento filosófico y teológico como en el del compromiso político y social.*

— *Al decreto «Lamentabili» y a la encíclica «Pascendi» siguieron el final del movimiento modernista y su represión.*

— *Para acabar tajantemente con el modernismo se creó el «Sodalitium Pianum» de Mons. Benigni, que tuvo una importancia práctica relativa, pero contribuyó a difundir una atmósfera de sospecha sobre todos.*

— *La represión del modernismo fue durísima, afectó a inocentes y tuvo sus lados negativos.*

— *Hasta el Vaticano II pesó fuertemente en la Iglesia una prohibición, sospecha o reserva sobre todo lo que evocara el modernismo.*

— *Esto creó un clima tan enrarecido durante muchos años, que teólogos insignes tuvieron que publicar algunas de sus obras bajo seudónimo o nombre prestado.*

2. El cónclave de 1903

El cónclave de 1903 ha pasado a la historia como el último en el que una potencia política condicionó la elección del nuevo pontífice vetando al cardenal que había conseguido mayoría de votos. Esto permitió que fuese elegido papa el cardenal Giuseppe Sarto, patriarca de Venecia, que tomó el nombre de Pío X.

El cardenal Mathieu (1839-1908), arzobispo de Toulouse, relató en un artículo publicado en la *Revue des deux mondes* cuanto ocurrió en dicho cónclave, al que asistieron 62 cardenales, divididos en dos corrientes mayoritarias: los que deseaban continuar la política de León XIII y los que preferían cambiarla, sobre todo en sus relaciones con Francia. Los fautores de la primera corriente se orientaban hacia el cardenal Rampolla. Pero, antes del escrutinio de la mañana del 2 de agosto, entre el estupor y la deploración de todos, el cardenal Puzyna De Kozielsko (1842-1911), arzobispo de Cracovia, leyó en nombre del emperador de Austria, Francisco José (1830-1916), el veto de exclusión contra Rampolla, considerado filofrancés. Víctor Manuel III había escrito a Guillermo II de Prusia (1849-1941) el 9 de julio de 1903 insistiendo en la exclusión de Rampolla del papado. Por ello, el veto fue solamente el último paso de una maniobra que, partiendo de Roma, llegó a Viena tras haber pasado por Berlín.

Tras la protesta indignada del cardenal decano, Oreglia di Santo Stefano (1828-1913) y la noble reacción del mismo Rampolla, que llegó a tener treinta votos, la mayoría de cardenales se orientó hacia el patriarca de Venecia, Sarto, admirado por sus excelentes cualidades de pastor y por su vida ejemplar, quien obtuvo cincuenta votos y aceptó el pontificado como una cruz. Tomó el nombre de Pío en recuerdo de los tres papas de este nombre que más habían sufrido en los dos siglos anteriores: Pío VI, Pío VII y Pío IX.

El veto contra Rampolla, después de la solemne protesta por motivos de principio hecha por el interesado, no empujó al cardenal a una retirada inmediata de su candidatura, por una serie de complejas razones, en primer lugar, por la incertidumbre de los cardenales franceses; solo lentamente, por la inseguridad que presentaban otros candidatos, los

electores se orientaron hacia el patriarca de Venecia. La indecisión de Rampolla, a pesar de su victoria moral, le hizo daño y prácticamente provocó el final de su influencia en la Curia hasta quedar totalmente marginado, debiendo abandonar al palacio vaticano para pasar al edificio más modesto de la residencia de los canónigos de San Pedro. Sin embargo, la maniobra ítalo-austro-alemana tuvo un resultado positivo porque pocos meses después del cónclave, con la bula *Commissum nobis*, del 20 de enero de 1904, el nuevo papa prohibió a los cardenales, al secretario del cónclave y a cualquier otra persona que de un modo u otro participase en la elección del pontífice que en el futuro se hicieran portavoces de los intereses de las potencias civiles —ni siquiera expresando un simple deseo—, y amenazando a quien se atreviera a transgredir este mandato con una excomunión reservada al futuro Romano Pontífice. Y para reforzar la autonomía e independencia de la Iglesia en la elección del papa, emanó el motu proprio *Vacante sede* en la que dio normas a los cardenales reunidos en cónclave para tutelar su libertad de voto. Ambos documentos, que manifestaron la firmeza del nuevo papa, fueron preparados por Pietro Gasparri (1852-1834), junto con su mejor ayudante, Eugenio Pacelli, que de este modo comenzó a dar sus primeras óptimas pruebas.

El veto lo habían usado otros monarcas en épocas anteriores y, concretamente, el rey Fernando VII (1784-1833) durante el cónclave de 1830-1831, para impedir la elección del cardenal Giustiniani (1769-1843), antiguo nuncio en Madrid, favorable a la independencia de los países hispanoamericanos y, por consiguiente, contrario a los intereses de la Corona española. El veto fue puesto en aquella ocasión por el embajador español Pedro Gómez Labrador en nombre y por mandato expreso del monarca. Durante los siglos xvii y xviii las monarquías absolutas intentaron controlar al pontificado e intervenir en los cónclaves para que salieran papas favorables a sus políticas, pero lo hicieron con otros métodos porque los Estados se sentían fuertes.

El veto de 1903 demostró, por una parte, la audacia de una gran potencia que actuó, evidentemente, por razones político-diplomáticas y, por otra, fue el último coletazo de una monarquía decadente que, apenas diez años más tarde, desaparecería para siempre de la historia. Sorprende este hecho porque se produjo en un momento de gran debilidad de la diplomacia pontificia que, a principios del siglo xx, era insignificante comparada con la de las grandes potencias, hasta el extremo de que san Pío X pensó en suprimirla definitivamente. En 1910 había una sola nunciatura importante en Viena, capital del Imperio austro-húngaro. No había relaciones diplomáticas con Francia, Inglaterra, Prusia, Rusia e Italia. Las restantes nunciaturas estaban en países sin influjo en la gran política internacional.

3. La Iglesia de León XIII a san Pío X

Algunos historiadores oponen a menudo los pontificados de León XIII y de Pío X. El primero de los dos papas habría querido hacer una gran política abierta al mundo y el segundo habría organizado un repliegue sobre un universo espiritual en conflicto con la modernidad. Por ello, se le ha considerado al primero como un moderado y al segundo, como un integrista.

Sin negar las diferencias entre las personalidades de los dos papas, las de sus principales colaboradores –el anciano y habilísimo Rampolla, que tenía una amplísima visión de los problemas, y el joven, piadoso y todavía poco experto Merry del Val– y ciertas opciones que ambos hicieron, no puede aceptarse esta visión maniquea que opone a los dos pontífices.

Las investigaciones más recientes, después de la apertura de los Archivos Vaticanos para este período, demuestran que la continuidad prevaleció sobre las divergencias, aunque al papa que tuvo vivos intereses políticos y culturales, sin olvidar los aspectos estrictamente eclesiales de su ministerio, sucedió un santo, que dio a la Iglesia una impronta prevalentemente religiosa y pastoral. Al noble, diplomático y culto humanista laical le sucedió un modesto sacerdote véneto, nacido en Riese, que ejerció los ministerios de párroco, arcipreste, obispo y cardenal prácticamente siempre –con la sola excepción del período que fue obispo de Mantua– en el ámbito de su región natal, cuya capital es Venecia y de ella fue patriarca. Aunque no tuvo el espesor cultural de su predecesor se demostró enérgico en la defensa de la independencia de la Iglesia del poder político apenas elegido papa, pues contestó a los llamados «príncipes católicos» la pretensión de inmiscuirse en los asuntos de la Iglesia y de condicionar la elección del sucesor de Pedro, con el llamado «veto» o «exclusiva».

Los dos pontífices trataron de promover la restauración cristiana de la sociedad contemporánea en el cuadro del «catolicismo integral», que preveía para León XIII «la renovación íntegra de todas las cosas» y para Pío X la «instauración de todas las cosas en Cristo». Ambos manifestaron una sólida firmeza doctrinal y una ardiente voluntad misionera; ambos empujaron las obras apostólicas animadas por los laicos y reforzaron la centralización romana. Si León XIII es conocido por su elaboración de la doctrina social y la puesta al día de una reflexión política, Pío X fue un reformador en otros campos: reorganización de la Curia Romana, promoción de una liturgia que respetara más y mejor la dignidad de la Casa de Dios y animación del fervor eucarístico.

Si durante el pontificado de León XIII comenzaron a celebrarse los congresos eucarísticos internacionales y este papa los promovió, san

Pío X intensificó la frecuencia de estas asambleas, que tuvieron periodicidad anual durante su pontificado.

Las enseñanzas espirituales de León XIII, que promovió la devoción al santo rosario, a la Sagrada Familia y al Sagrado Corazón de Jesús, no fueron menos importantes que las de san Pío X. Los peligros del activismo en el apostolado fueron denunciados por León XIII al final de su pontificado y el estancamiento de los intentos unionistas hacia los cristianos separados se definieron también en la misma época. Ante el modernismo en materia bíblica, Pío X y sus colaboradores defendieron ciertamente la fe cristiana, pero no tuvieron los resortes intelectuales necesarios para dominar la crisis y se dejaron influir por la reacción integrista. En el modernismo vio san Pío X la síntesis de todos los errores modernos y por ello condujo la lucha con tanta severidad.

Si León XIII fue el papa que dio notable impulso a la renovación de los estudios eclesiásticos, san Pío X es considerado como el mayor papa reformador desde el Concilio de Trento y el primero que intentó una revisión y compilación auténtica del derecho canónico, llegando él mismo a emanar una serie de decretos de reforma, comenzando por la Curia Romana.

No faltaron alusiones a los problemas sociales en las actitudes tomadas por Pío X, aunque, en lo referente a la elaboración de la enseñanza social católica, este papa no desempeñó el papel de León XIII, que fue el primero en afrontar con amplitud, profundidad y audacia la llamada «cuestión social».

Aunque, desde el punto de vista político-eclesiástico, el pontificado de san Pío X fue menos afortunado que el de León XIII porque el sucesor no poseía la preparación diplomática y la flexibilidad del predecesor, sin embargo, durante los dos pontificados fue creciendo el papel internacional de la Santa Sede: muchos Estados solicitaron su mediación en los conflictos; la diplomacia pontificia se puso al servicio de la paz, aunque permaneció al margen de las grandes negociaciones por las secuelas de la Cuestión Romana. Si desde 1882 León XIII evocó una deseable «sociedad de las naciones», en agosto de 1914, ante la guerra europea que estaba a punto de estallar, san Pío X constató que él no podía impedirla. Cuando el embajador austriaco acudió a informarle del ultimátum presentado a Serbia, el papa se declaró dispuesto a intervenir como árbitro y a exhortar a los dos gobiernos a la moderación; pero, abiertas las hostilidades, el papa nada pudo hacer quizá porque comprendía la debilidad internacional de la Santa Sede y se limitó a pedir oraciones. El papa, anciano y enfermo, murió el 20 de agosto de 1914, pocos días después del comienzo de la guerra. Contaba 80 años.

Las divergencias más llamativas entre ambos pontífices ahondaban sus raíces en los orígenes familiares y en la carrera eclesiástica que am-

bos hicieron. León XIII era un intelectual de amplísima cultura humanista y un especulativo amante de las síntesis, mientras que san Pío X fue un pastor de almas, un sacerdote práctico, atento a los problemas concretos y alejado de las utopías.

En el campo de las relaciones políticas, Pío X escogió un camino opuesto al de León XIII; en lugar de la moderación prefirió la lucha. El antiguo colaborador de Rampolla, Giacomo Della Chiesa, fue alejado de Roma y su elevación al cardenalato tardó siete años.

León XIII quiso refundar una soberanía sin tener un reino y llegó a esperar una intervención austriaca o alemana para el reconocimiento de su poder temporal; pero esta esperanza fue pura ilusión y, por ello, Pío X decidió reformar la Curia, distinguiendo el poder judicial del administrativo, pero manteniendo el centralismo de la Secretaría de Estado.

San Pío X frenó la apertura de la Iglesia al mundo moderno, que León XIII había promovido con tanto entusiasmo, y, en algunos aspectos, volvió a la intransigencia de Pío IX en sus relaciones con los gobiernos –salvo en el caso de Italia– reivindicando libertad y respeto del poder civil para la Iglesia sin preocuparse de los numerosos conflictos que de esto derivaron. Sin embargo, en la óptica de los dos pontífices estuvieron las mismas ideas esenciales: defensa de la ortodoxia y de la integridad de la fe, del reino de Dios y de la reconquista social, promoción de una acción social inspirada fundamentalmente por el deseo de reconducir a la Iglesia al ideal medieval.

4. Aspectos eclesiales de su pontificado

Sobre la figura de san Pío X surgieron opuestas interpretaciones, especialmente después del Vaticano II, presentando sus dos aspectos característicos, uno innovador y otro conservador. Hoy sigue siendo, entre los historiadores católicos, un papa más discutido que Pío IX y que el mismo Pío XII, ya que son muchos los que se preguntan: ¿fue el papa de la reacción o el papa de las reformas?, ¿el papa del antimodernismo o el papa de la renovación de la Iglesia?, ¿el papa de la represión de los fermentos innovadores o el papa que consiguió salvar el *depositum fidei* de la amenaza de disolución? Según unos el conservadurismo de este papa tenía su base en sus raíces vénetas, pero, según otros, sus iniciativas reformistas se fueron fraguando durante los años pasados en Venecia. Otros, en fin, dicen que el análisis de los muchos años que el futuro papa vivió en esta ciudad ponen en evidencia la ambivalencia de su actividad pontificia, caracterizada a la vez por un repliegue conservador y por una apertura reformista, y así lo demostró en sus relaciones con el mundo y con

la sociedad, condenando de forma global el mundo moderno en todas sus manifestaciones.

Para algunos historiadores el reformismo eclesiástico de san Pío X no fue más que una adaptación de la disciplina eclesiástica como medio para que la Iglesia se equipara mejor con el fin de responder a su papel de dirigir la sociedad humana y la historia. No hay que olvidar que el papa predicó siempre el primado de lo espiritual sobre lo político, lo económico y lo social. Y es con relación a este elemento fundamental como hay que valorar sus actos pontificios, ya que el papa, aunque tuvo en cuenta las mutaciones concretas de las contingencias históricas, quiso realizar adecuadamente un objetivo fundamental, es decir, la reconstrucción de un régimen de cristiandad en el cual la sociedad profana estuviera sometida al control supremo de la Iglesia.

Todos estos elementos demuestran la complejidad del personaje y cómo el estado actual de las investigaciones no permite todavía ofrecer una biografía completa de este papa; lo más que se ha intentado hasta ahora ha sido presentar su retrato histórico-moral y distinguir, como ha hecho Romanato, su más reciente y riguroso historiador, al párroco, del obispo y del papa.

Probablemente no existen todavía las condiciones para que se pueda escribir una biografía completa de este papa, no tanto por la falta de documentos cuanto por las dificultades que encuentra la interpretación de su figura, por las contrastantes interpretaciones y opuestas utilidades de que sigue siendo objeto. El mismo Romanato constata que el Pío X de la historia ha quedado oscurecido por una literatura copiosa de carácter hagiográfico que floreció durante y después del proceso de canonización. Esta situación resulta mucho más compleja si se tiene en cuenta que el pontificado de san Pío X estuvo vinculado, en medida mucho mayor de cuanto les haya sucedido a otros papas, a la historia personal de Giuseppe Sarto. Su biografía, decididamente anómala para un hombre destinado a la tiara, precisamente por su unicidad se convierte en una indispensable clave de interpretación.

Uno de los estereotipos más extendidos sobre el pontificado de san Pío X ha sido hacer creer que el papa había trasladado al gobierno de la Iglesia universal los esquemas y las orientaciones de su larga experiencia véneta, como vicario, párroco, director espiritual del seminario, canciller diocesano y obispo.

San Pío X, conocido como el papa de la comunión frecuente, fue un pastor de almas, que cultivó una intensa vida espiritual y la supo comunicar a los demás; un pontífice que, además de conducir una vida santa, promovió la renovación profunda de la vida cristiana con la frecuencia de sacramentos, la enseñanza de la doctrina, la santidad de los sacerdo-

tes y otras medidas y exhortaciones pastorales sin precedentes. Sus audiencias públicas eran una verdadera y santa misión.

Sin embargo, existe en algunos autores una tendencia a destacar las controversias doctrinales y los aspectos más discutidos y polémicos de su pontificado, que algunos atribuyen, más que al papa, al influjo de su secretario de Estado, el joven cardenal español Rafael Merry del Val, cuya causa de beatificación, introducida hace ya muchos años, encuentra muchas dificultades. Por esta razón, san Pío X es más conocido por el gran público a causa de esta última faceta de su pontificado, que ciertamente no es secundaria, pero no debemos olvidar la primera si queremos entender justamente la complejidad de su pontificado y las numerosas dificultades que tuvo que afrontar.

También han criticado otros historiadores que las investigaciones realizadas para el proceso de beatificación de san Pío X fueron hechas con una cierta prisa y una más o menos consciente tendencia apologética, que no ha permitido disipar todas las dudas sobre los aspectos más polémicos de su actuación como obispo y como papa. Pío XII, que había trabajado con san Pío X en la Secretaría de Estado, siendo joven minutante de la misma, fue quien lo beatificó en 1951 y canonizó en 1954, acogiendo el sentir universal ya que la fama de santidad que Pío X tuvo en vida fue creciendo tras su muerte, en parte por obra de sus primeros biógrafos y en parte también por ese sentimiento popular que no espera procesos ni decretos para hacer sus opciones. Este fenómeno de masas se repetirá más tarde con otros dos papas: Juan XXIII y Juan Pablo II.

Desde el comienzo de su pontificado, san Pío X trabajó para que la sociedad volviera a inspirarse en los principios cristianos y promovió la restauración de todas las cosas en Cristo. Este fue el lema de su pontificado (*Instaurare omnia in Christo*). Y para conseguirlo propuso una serie de medidas e iniciativas pastorales encaminadas a conseguir una vida interior más intensa de los fieles y un mejor empleo de todas las fuerzas católicas. Por ello promovió una mejor formación de los sacerdotes y, en particular, del clero joven; la enseñanza de la doctrina cristiana y la colaboración de obispos, sacerdotes y fieles para trabajar juntos en la instauración de todas las cosas en Cristo.

Como clara aplicación del programa enunciado, san Pío X hizo ya en su primera encíclica un diagnóstico severo de la ignorancia religiosa que afectaba por igual a niños y adultos, personas de cultura modesta e intelectuales. En tal ignorancia se encontraba la causa del mal que padecía la religión. Si se posee una buena formación religiosa, se puede actuar mal, pero, «cuando el espíritu está inundado por las tinieblas de la ignorancia, no pueden existir ni rectitud de intención ni buenas costumbres», decía

el papa. Al insistir en la necesidad de reforzar la enseñanza de la doctrina, san Pío X aclaró que no había que conformarse con la predicación, pues había que emplear también la catequesis, que es una tarea más sistemática y honda, que abarca todas las verdades de la fe y toda la vida del hombre. San Pío X indicó los días y las horas que había que consagrar a la catequesis; pidió la colaboración de los seglares; promovió las escuelas especiales de Religión para quienes estudiaran en centros educativos que no impartieran una enseñanza de la doctrina cristiana, etc. Con la encíclica *Acerbo nimis* de 1905 emanó normas para la instrucción catequística de niños, jóvenes y adultos, ordenó la publicación de un catecismo único para las diócesis de Italia y promovió la celebración de congresos catequísticos.

Por esta razón san Pío X ha sido definido también como el «papa catequista». A esta tarea se había consagrado de lleno durante su ministerio en Tombolo, pues enseñó el catecismo a todos sus fieles, niños y adultos, y redactó un catecismo en el que demostró su gran preocupación pastoral por hacer accesible el mensaje de la salvación a todos, aunque adolecía de una eclesiología más bien pobre. Más tarde, siendo patriarca de Venecia, defendió la necesidad del catecismo único, frente a las dudas y resistencias de otros obispos. Esta decisión fue la aplicación a nivel de región eclesiástica de uno de los votos ya expresados en el Concilio Vaticano I y encontró su desarrollo posterior cuando siendo ya papa promulgó el catecismo universal, concebido desde una perspectiva eclesiológica vertical y romanocéntrica, conocido como el «Catecismo de san Pío X». Este se siguió editando prácticamente hasta el *Catecismo de la Iglesia Católica*, promulgado por Juan Pablo II en 1992, y en él se formaron generaciones de cristianos, muchos de los cuales lo aprendieron de memoria.

San Pío X también se propuso asegurar la recta formación de los sacerdotes. Además de recordar en numerosas ocasiones la importancia de seguir la doctrina de santo Tomás orientó el estudio de la Sagrada Escritura precisando el cometido de la Pontificia Comisión Bíblica, recién creada por León XIII, y fijando el plan de estudios que habían de tener los seminarios en las materias bíblicas.

En una carta que dirigió al cardenal Respighi (1843-1913), vicario de Roma, en 1904, san Pío X dijo que «para hacer reinar a Jesucristo lo más necesario era la santidad del clero». Por ello, el papa comenzó reorganizando los seminarios romanos en el Laterano, promoviendo los seminarios regionales en la Italia central y meridional, dando normas uniformes y adecuadas a los tiempos para el estudio y la disciplina de los aspirantes al sacerdocio, enviando visitadores a los seminarios y favoreciendo el desarrollo de una sana y sólida cultura eclesiástica. Con la reforma de los

seminarios quiso el papa eliminar el «virus modernista», que había contagiado también muchos ambientes eclesiales.

En la exhortación *Haerent animo*, publicada en 1908, con motivo de su jubileo sacerdotal, trazó un programa de vida sacerdotal basado en la identificación con Jesucristo, en la Santa Misa, la vida de oración, lectura espiritual, exámenes de conciencia, asistencia a retiros y ejercicios espirituales. Esta exhortación está considerada como un espléndido código para la vida espiritual y la actividad pastoral de los sacerdotes. La beatificación del Cura de Ars (Juan María Vianney, 1786-1859) añadió a la doctrina de la exhortación la fuerza de un ejemplo concreto que se propuso como modelo de vida sacerdotal.

Promovió también la comunión frecuente invitando a todos los fieles a recibir diariamente la Eucaristía y adelantó la primera comunión de los niños a la edad del uso de razón y siempre que supieran distinguir el pan eucarístico del pan común. Con la primera de estas decisiones consiguió que la comunión diaria se convirtiera en práctica habitual para los religiosos, lo seminaristas y aun no pocos cristianos corrientes. También favoreció la comunión de los enfermos permitiendo que pudieran recibirla varias veces durante su enfermedad. El papa tuvo una especial sensibilidad por la «disciplina del arcano», típica de la Iglesia primitiva, en la celebración de la Eucaristía, que estuvo en la base de sus decisiones sobre la comunión frecuente.

Los decretos de san Pío X sobre la comunión frecuente y diaria (*Sacrosancta Tridentina Synodus*, de 1905) y sobre la comunión de los niños (*Quam singulari Christus amore*, de 1910) se inscribieron en el ámbito de dos corrientes –la litúrgica y la devoción eucarística– que se desarrollaron en la Iglesia en la segunda mitad del siglo XIX, inspiradas en el deseo de reaccionar contra el rigorismo y contra la concepción «jansenista» de la Eucaristía, considerada más bien como recompensa y no como remedio a la fragilidad humana. Sin embargo, el decreto de 1905, que fue recibido como un documento histórico en la práctica sacramental de la Iglesia, fue víctima del contexto histórico, es decir, de una perspectiva polémica que llevaba a preferir centrarse sobre las disposiciones del sujeto más que sobre el misterio eucarístico. Y el de 1910, todavía más altisonante porque trastornaba o desbarataba todavía más la pastoral de la iniciación cristiana, quedó marcado, como el precedente, por un acercamiento moralizante de la Eucaristía, heredado de los siglos precedentes. Las disposiciones de ambos decretos fueron posteriormente asumidas en la legislación de la Iglesia, tanto en el Código de Derecho Canónico de 1917 como en el de 1983.

Desde el comienzo de su pontificado afrontó la tarea de introducir vastas reformas que afectaran al culto y a la liturgia: con el «motu pro-

prio» del 22 de noviembre de 1903 sobre la música sagrada impulsó la restauración del canto gregoriano y reglamentó la utilización de la polifonía y del canto coral de los fieles. De este modo, eliminó de las iglesias el pastoso rococó musical y la teatralidad típica del siglo XIX. También reformó el breviario (1911) para facilitar la recitación cotidiana del salterio (*Ordo psallendi*), y como consecuencia se disminuyó el número de fiestas de santos que llenaban el calendario (1911); también inició los estudios para la reforma del misal romano (*Ordo celebrandi*) y de los libros litúrgicos de las Iglesias orientales. Todas estas medidas, junto con la bula *Divino afflatu*, abrieron el camino al movimiento litúrgico y demostraron, quizá sin que el mismo papa tuviera plena conciencia de ello, la validez de ciertas reformas que la Ilustración católica había preconizado ya en el siglo XVIII.

El movimiento litúrgico «se propuso devolver a la liturgia toda su capacidad expresiva y santificadora y llevar a los fieles a comprenderla y a participar en ella plenamente» (Bugnini). Pionero de este movimiento había sido el abad benedictino Dom Próspero Guéranger (1805-1877) que difundió por los monasterios por él fundados la espiritualidad de la liturgia entre los cristianos más sensibles. Tras el impulso decisivo de san Pío X, el abad de Mont-César, Dom Lambert Beauduin (1873-1960), dio vida en 1909 al movimiento litúrgico organizado, continuado y profundizado después en los campos teológico, bíblico y patrístico por los benedictinos de Maria-Laach.

Para incrementar el culto al Sacramento y robustecer el sentimiento religioso comunitario se celebraron anualmente en diversos lugares congresos eucarísticos internacionales que tuvieron gran resonancia mundial. Destacó para España el de Madrid, en 1911, cuyo himno oficial, *Cantemos al amor de los amores*, se convirtió en el canto eucarístico por excelencia de los católicos. En Roma celebró numerosas canonizaciones y beatificaciones.

Convencido de que la fuente de la fe es la revelación divina y para fomentar los estudios escriturísticos, con el breve *Vinea electa* del 7 de mayo de 1909 fundó el Pontificio Instituto Bíblico, unido a la Universidad Gregoriana, y encomendó su dirección a los jesuitas para que formaran expertos en Sagrada Escritura y para profundizarla, interpretarla y difundirla con fidelidad a los contenidos de la Biblia, preservando a los católicos de versiones e interpretaciones equivocadas. Sin embargo, el papa no comprendió que los progresos de la crítica histórica obligaban a reformar los estudios bíblicos en el sentido preconizado por el P. Lagrange (1855-1938) y la Escuela Bíblica de Jerusalén. Los jesuitas del Bíblico publicaron algunas obras de alto valor científico, pero muchas otras fueron acogidas con mucha severidad por especialistas verdadera-

mente competentes en la materia, que censuraron el estancamiento intelectual del Bíblico y achacaron al papa la responsabilidad de la paralización de los estudios bíblicos en la Iglesia católica durante muchos decenios. Dos años antes, en 1907, Pío X había encomendado a los benedictinos, bajo la dirección del futuro cardenal Gasquet (1846-1929), la edición de un texto de la Vulgata, críticamente revisado.

Especial atención dirigió también a la institución matrimonial, fundamento de la familia cristiana, con la constitución *Provida* (1906) sobre los matrimonios mixtos y el decreto *Ne temere* de la Congregación del Concilio (1907) sobre la forma jurídica de los esponsales y del matrimonio.

San Pío X con su encíclica *Il fermo proposito* (11 junio 1905) –un documento dirigido a los obispos italianos, que tuvo gran repercusión social y política, aunque se movió entre la línea conservadora y las exigencias de novedad– organizó sobre nuevas bases el movimiento católico y dio las primeras indicaciones para una organización general de la Acción Católica, que se plasmó en el estatuto de la Acción Católica Italiana de 1906, en las normas de la Acción Católica y Social Española (1910), en el nacimiento de la UDC (1912) y de la ACJM (1913) en México, y en la fundación de los Comités provinciales de Acción Católica Argentina.

El papa destacó el carácter primordialmente religioso de la «acción católica» y dijo que su finalidad era colaborar en la acción pastoral de la jerarquía y, por ello, era lógico y necesario que dependiera de los obispos. La encíclica fue publicada en un momento muy difícil para la Iglesia de Roma y para el papado, ya que, por una parte, estaba en curso la polémica contra los modernistas, quienes desde dentro de la comunidad eclesial atacaban algunos principios de la tradición doctrinal católica y, por otra, la Santa Sede estaba en lucha abierta con la Francia anticlerical y masónica.

5. *Reforma de la Curia Romana y Código de Derecho Canónico*

Un aspecto muy importante del pontificado de san Pío X fue el de la reforma del sistema de gobierno y la reordenación del derecho canónico. Se olvida con frecuencia este aspecto en las biografías hagiográficas del papa, que lo deforman a menudo presentándolo como un simple cura rural, un sencillo párroco, y olvidan o no destacan suficientemente que antes de ser papa tuvo también una larga experiencia burocrática y administrativa, pues fue canciller de su diócesis y luego fue obispo y patriarca de dos sedes importantes –Mantua y Venecia– en las que se ocupó de cuestiones prácticas para las que se necesita un buen conocimiento de los procedimientos administrativos canónicos. Además, en 1898 celebró

un sínodo, que si bien tuvo muchas limitaciones –escasa atención a los valores positivos del mundo moderno, autoritarismo, eclesiología jerárquica– demostró también la atención que el cardenal Sarto puso para que las normas canónicas fuesen formuladas de forma clara, casi como un preludio de lo que sería más tarde su decisión de codificar las leyes de la Iglesia.

La Curia Romana exigía una profunda reforma, pues había permanecido inalterada desde que Sixto V (1585-1590) estableció en 1587 quince congregaciones a las cuales fueron añadidas otras muchas a lo largo de los siglos llegando a ser 37. Los acontecimientos políticos, sobre todo, tras los sucesos de 1870, hacían necesaria una revisión profunda de los órganos centrales de gobierno de la Iglesia porque faltaba una clara competencia de muchos dicasterios y otros resultaban totalmente anacrónicos. La Curia se había convertido en una máquina lenta, arbitraria y costosa, y, aunque León XIII trató de introducir algunas reformas, todo quedó en parciales e insuficientes retoques que no afrontaron la cuestión de fondo.

San Pío X, acogiendo el deseo manifestado por muchos obispos, promovió personalmente la reforma curial, trazó las líneas generales en noviembre de 1907 y creó una comisión cardenalicia encargada de elaborar un proyecto teniendo en cuenta tres criterios fundamentales: suprimir los organismos inútiles y crear otros nuevos exigidos por las necesidades de los tiempos, separar el orden administrativo del judicial y establecer una clara competencia de cada dicasterio en un solo sector con todos sus problemas. Este último fue un problema difícil de resolver entonces, como lo fue en reformas posteriores, por ejemplo, en la de Pablo VI en 1967 y en la de Juan Pablo II en 1988.

El 29 de junio de 1908 fue publicada la constitución apostólica *Sapienter Consilio*, que estructuró la Curia Romana compuesta por once congregaciones, tres tribunales y cinco «oficios». La Secretaría de Estado quedó dividida en tres secciones: asuntos extraordinarios, asuntos ordinarios y la secretaría de breves. Sin embargo, no todos quedaron satisfechos de esta reforma; los orientales se ofendieron porque quedaron sometidos a la jurisdicción de *Propaganda Fide*, que perdió competencias sobre territorios que ya no podían considerarse de misión, como Canadá, Estados Unidos, Gran Bretaña y los Países Bajos. Por esta razón, diez años más tarde, Benedicto XV fundó en 1917 la Congregación para las Iglesias Orientales. Algo semejante ocurrió con los seminarios, que no tuvieron una propia congregación hasta 1915.

A pesar de sus imperfecciones y limitaciones la reforma curial de san Pío X introdujo un espíritu nuevo en la vida de la Iglesia demostrando que estaba al servicio no ya de un soberano temporal, sino del pastor su-

premo y universal que tenía una misión no política, sino estrictamente religiosa. Esta reforma permaneció en vigor sesenta años, hasta que Pablo VI, con la constitución apostólica *Regimini Ecclesiae Universae* (1967), adaptó las estructuras curiales a las exigencias de los tiempos, creando nuevos organismos que el Vaticano II había pedido para manifestar la solicitud de la Iglesia ante los nuevos problemas de la Iglesia y del mundo. San Pío X también fundó en 1909 el órgano oficial de la Santa Sede, *Acta Apostolicae Sedis*, que sustituyó a la antigua publicación no oficial *Acta Sanctae Sedis*.

El otro tema que demuestra la sensibilidad de san Pío X hacia las cuestiones jurídicas fue su iniciativa de promover la codificación del derecho de la Iglesia, pues se sentía la necesidad de adecuar algunas normas jurídicas a las circunstancias de la época y de simplificar la legislación, porque había un sinnúmero de leyes, recogidas en diferentes colecciones, que dificultaban el gobierno de las diócesis y de la Iglesia universal, y que daban lugar a frecuentes controversias. Desde 1865, con motivo de la convocatoria del Concilio Vaticano I, fueron muchos los que expresaron la conveniencia de que fuera codificado el derecho de la Iglesia, de manera análoga a lo que habían hecho ya numerosos países occidentales. Para realizar esta tarea, san Pío X instituyó en 1904 una comisión cardenalicia de estudio y compilación, asesorada por los mejores canonistas del momento, de la que fue secretario Pietro Gasparri, el futuro cardenal secretario de Estado de Benedicto XV, que promulgó el Código de Derecho Canónico en 1917.

6. La Iglesia en Francia

En las relaciones con los Estados destacó el conflicto grave que se produjo en *Francia*, donde el gobierno masón buscaba un pretexto para denunciar el concordato napoleónico de 1801. En 1904 tuvo lugar una visita del presidente de la República francesa, Émile Loubet (1836-1929), a los reyes de Italia. La Santa Sede consideraba un agravio las visitas de jefes de Estado a Roma, ya que avalaban el expolio sufrido por la Iglesia y violaban una praxis introducida en 1870. Después se produjo una ingerencia del gobierno francés en un litigio entre la Santa Sede y los obispos de Laval y Dijon, que habían sido llamados a Roma por el papa. Esta intervención causó la suspensión del concordato, la ruptura de relaciones diplomáticas (30 julio 1904) y la subsiguiente aprobación en 1905 por el Parlamento francés de una ley de separación Iglesia-Estado, promulgada el 11 de diciembre de dicho año. De este modo le fue negado el reconocimiento jurídico a la Iglesia. Este fue el punto de llegada de una larga lu-

cha anticlerical, con influencia masónica, conducida sobre todo durante la segunda mitad del siglo XIX con la clausura de las escuelas de los jesuitas y su expulsión de Francia, la prohibición a sacerdotes de enseñar en escuelas públicas y la abolición de la enseñanza de la religión en las mismas (1866), la introducción del divorcio (1882) y la obligación a sacerdotes y religiosos de hacer el servicio militar. La lucha anticlerical resurgió con mayor violencia con motivo del *affaire Dreyfus* (1899); la imposición a las congregaciones religiosas –en virtud de la ley del 1 de julio de 1901 votada bajo el Gobierno Waldeck-Rousseau (1846-1904)– de una autorización legal muy rígida, que no consiguió sofocar la enseñanza libre.

El dramático exilio de unos 33.000 religiosos y religiosas (casi un quinto del total) provocado por la ley de asociaciones de 1901 y la posterior regulación de la enseñanza en 1904, por parte del gobierno del radical Émile Combes (1835-1921), primero ministro de Instrucción Pública (1895-1896) y después presidente del gobierno de la III República francesa (1902-1905), constituye una página poco conocida de la historia francesa. Como consecuencia del artículo 13 de 1901, las congregaciones religiosas tuvieron que tomar una trágica decisión: introducir una demanda de autorización (456, de las cuales 61 masculinas) o negarse a ello (297, de las cuales 86 masculinas). El proceso duró algún tiempo. El resultado final fue que 140 congregaciones masculinas y 888 femeninas hubieron de abandonar Francia, exclaustrarse o vivir en la clandestinidad. Además en 1904 se prohibió a las congregaciones religiosas el ejercicio de la enseñanza.

En número de exiliados no fue, por lo que parece, tan elevado como el de los hugonotes de finales del siglo XVII, ni como el de los huidos de la Revolución. Con todo, los clérigos seculares salidos de Francia en tiempos revolucionarios fueron casi tantos en números absolutos como los religiosos y religiosas de comienzos del siglo XX. No tuvo tampoco el carácter persecutorio de las dos anteriores pues los emigrantes del XVII y XVIII fueron perseguidos en su itinerario y con frecuencia apresados y condenados.

No obstante, el exilio constituyó un drama humano de enormes proporciones que no debe trivializarse: las secularizaciones forzosas de los novicios; los peligros de la clandestinidad; el acoso de la opinión pública y del populacho (aunque el pueblo tomó a veces el partido de los huidos); la requisa de los bienes muebles e inmuebles, el miedo a las profanaciones de las tumbas de los fallecidos y, en concreto, de los fundadores y fundadoras (como ya había ocurrido en tiempos revolucionarios), la instalación en países desconocidos en condiciones muy precarias cuando no había trabajo apostólico de la misma congregación, el temor a las leyes más o menos laicistas de los países limítrofes (sobre todo en Suiza y aun-

que menos, en Italia), el populismo anticlerical en algunas islas francófonas del Caribe, el hambre y el desaliento, etc.

Desde el punto de vista eclesiástico, el exilio supuso desarmar el denso tejido que las congregaciones habían podido recomponer después de la virulenta persecución de 1790, a pesar del laicismo imperante en Francia a lo largo del siglo XIX, al que las congregaciones habían conseguido acomodarse en mayor o menor medida. Algunos historiadores sostienen que las leyes de Combes significaron el final de un ciclo de larga duración iniciado con los hechos revolucionarios de 1790. Otros historiadores opinan que las leyes de 1901 y 1904 supusieron el último eslabón galiano, pues apostó por una especie de «iglesia nacional diocesana o secular», en detrimento del estamento regular.

En todo caso Francia perdió una parte considerable de sus brazos apostólicos y evangelizadores que constituían también una parte importante de su élite intelectual. La diáspora anegó de cultura francesa buena parte de la Europa occidental y de América, sobre todo de América Latina (incluido el Canadá) y el Caribe. Pero, a medio plazo, supuso el declive de la teología francesa y el agotamiento del influjo francés en la vida espiritual católica. El lento retorno a la patria comenzó a partir de 1914 y, sobre todo, desde 1920.

El proceso de secularización de la «República de los republicanos» alcanzó su ápice con la ley de separación entre la Iglesia y el Estado, basada en un proyecto presentado por Combes en noviembre de 1904: se trataba de un proyecto muy rígido en cuanto reconocía la posibilidad de asociación de culto solamente a nivel departamental. El 9 de diciembre de 1905 la Asamblea francesa votó, por una mayoría republicana de izquierdas, la ley de la separación de las iglesias y del Estado, que estableció la indiferencia de los poderes públicos ante el fenómeno religioso, reconociendo la libertad de creer (en el fuero privado), garantizando la libertad de cultos (con restricciones) y transformando los institutos religiosos en asociaciones culturales. Intentó regularizar la nacionalización de los bienes eclesiásticos determinada por la Revolución de 1789. Era el fin de un largo proceso de laicización (secularización) iniciado a finales del siglo XVIII. Modificada esa ley en 1920, 1923, 1929 y 1959, ha conducido a un sorprendente *statu quo*, consagrando la laicidad francesa. Esta ley mítica y simbólica hoy en día ha producido su efecto irreversible, pero cuya puesta en práctica ha permitido por etapas el establecimiento de una situación ya aceptada por la Santa Sede y por el episcopado francés.

Desde 1905 se plantean dos difíciles cuestiones. En primer lugar qué es esta laicidad francesa a la vez condenada y aceptada por la Iglesia católica y en qué es condenable aun pareciendo aceptable; y después en qué

consiste exactamente la laicidad. La respuesta, muy simple y muy clara, consta de dos proposiciones: para comenzar, conviene distinguir el espíritu laico (*l'esprit laïque*) que hace referencia a la libertad de pensamiento reconocida a todos sin comprometer a nadie y el régimen laico que se impone a todos en nombre del Estado y de su ley. Por otra parte, más que una separación de la Iglesia y del Estado, la ley de 1905 ha instituido un régimen de privatización y de liberalización: fue *privatizado* el servicio público del culto instituido por el concordato de 1801 y extendido a los cultos luterano, reformado e israelita; fue *liberalizado* el ejercicio público del culto, preferentemente limitado a los cuatro puntos reconocidos, ya abiertos sin autorización previa a todos los otros cultos (entre los que destacan hoy los musulmanes y los testigos de Jehová).

Tras la caída del Gobierno, con la mediación de Briand (1862-1932) y de muchos protestantes liberales, se llegó a un sentido más aceptable de la libertad religiosa; fue por lo menos garantizada la libertad de conciencia y de culto. Las decisiones principales de dicha ley fueron tres: 1ª, la abrogación del concordato napoleónico de 1801; 2ª, la supresión del presupuesto del Culto y Clero, porque el Estado no reconoció ni financió culto alguno, aunque aseguró la libertad de conciencia; 3ª, antes de 1906 los ciudadanos podrían constituirse en asociaciones de culto (*Associations cultuelles*) formadas por fieles: a ellas les serían encomendados gratuitamente los edificios de culto y las viviendas del clero, mientras que los otros bienes de la Iglesia pasarían a ser propiedad del Estado; algunos edificios, como los palacios episcopales y los seminarios, quedarían a disposición del clero solamente durante algunos años. Las mencionadas asociaciones tenían que proveer a los gastos, al mantenimiento y al ejercicio público del culto, con facultad de recoger dinero, de constituir fondos limitados de reserva, de recibir en dotación los edificios del culto con sus muebles y las viviendas de los sacerdotes. Tales asociaciones, con personalidad jurídica, eran las únicas responsables de la administración y del culto, mientras que el clero quedaba completamente desautorizado para ejercer tales funciones.

La aplicación de la ley en el artículo 3, que prescribía el inventario de los bienes de la Iglesia, se reveló inmediatamente muy compleja y difícil. La ley de separación puso fin a un régimen ultrasecular de relaciones bilaterales entre la Iglesia y el Estado y fue recibida por los católicos franceses como una expoliación, como un salto en la oscuridad; es más, muchos católicos consideraron dicha ley como una verdadera persecución. Algunos historiadores niegan que esta ruptura estuviera provocada por la intransigencia de Pío X a partir de 1903, tras la diplomacia de acercamiento de León XIII; más bien fue el fruto de la lógica de los acontecimientos. A pesar de ellos, son todavía hoy muchos los que se preguntan

hasta qué punto era necesaria una ruptura tan traumática entre la Iglesia y el Estado en Francia en aquel momento.

En cualquier caso, con la ley de separación la Iglesia perdió su influjo sobre el Estado y sobre la escuela, todo el patrimonio eclesiástico fue nacionalizado y las comunidades religiosas quedaron reducidas al simple rango de asociaciones de culto. Los obispos franceses se opusieron tajantemente a tales medidas consideradas como un atentado a los derechos de la Iglesia y Pío X, con la encíclica *Vehementer nos*, del 11 de febrero de 1906, defendió enérgicamente la libertad y la misión de la Iglesia y condenó duramente la ley de separación y las violencias cometidas por el gobierno y, con otra encíclica del 10 de agosto sucesivo (*Gravissimo officio munere*), denunció los intentos del gobierno que pretendía separar a los fieles de Roma mediante la creación de asociaciones culturales, que violaban la naturaleza jerárquica. Obispos, sacerdotes, religiosos y católicos en general dieron un admirable ejemplo de fidelidad a la Santa Sede y se opusieron a las medidas gubernativas. Tuvieron que pasar casi veinte años hasta que en 1924 se resolvió la situación durante el pontificado de Pío XI. Entre tanto, la vida religiosa en Francia no se apagó, ya que, tras las dificultades iniciales, manifestadas en un descenso vertiginoso de las vocaciones sacerdotales, la Iglesia en Francia, gracias a la ayuda y a la generosidad de los católicos, demostró una vitalidad extraordinaria, a la que hizo referencia explícita Juan Pablo II en la carta que dirigió a los obispos franceses el 11 de febrero de 2005 –memoria litúrgica de la Virgen de Lourdes, santuario particularmente querido por los católicos no solo en Francia, sino en todo el mundo– al cumplirse el centenario de la ley de separación, definida por dicho papa «un acontecimiento doloroso y traumatizante para la Iglesia en Francia».

Pero no todo fue negativo, porque una de las consecuencias positivas de la ley de separación fue que, desde aquel momento, la Santa Sede quedó totalmente libre del control del Estado, especialmente en lo referente a los nombramientos de obispos, que prescribían un entendimiento previo con el Gobierno, expresado tradicionalmente con la fórmula *nobis nominavit*. Por ello, poco después de la abrogación del concordato de 1801, Pío X pudo nombrar catorce nuevos obispos para otras tantas diócesis vacantes en Francia y él mismo los consagró en la basílica de San Pedro, entregándole a cada uno de ellos la cruz pectoral y el anillo pastoral: durante la solemne ceremonia de ordenación episcopal, el papa les dijo que era consciente del gran sacrificio que los obispos hacían exponiéndose a la pobreza, a las privaciones y quizá a la persecución.

Juan Pablo II, en la carta citada, recordó la historia y vitalidad del catolicismo francés del siglo XX, que después de la persecución recibió

como un «viento de Pentecostés» y tuvo gran efervescencia entre el clero, de tal forma que el cristianismo ha tenido un papel importante en la sociedad francesa en los campos político, filosófico, artístico y literario. La Iglesia tuvo al mismo tiempo grandes pastores y grandes teólogos que influyeron en la vida social. A este período fecundo pertenecen personajes tan conocidos como Emmanuel Mounier (1905-1950), Robert Schuman (1886-1963), Georges Bernanos (1888-1955), Paul Claudel (1868-1955), François Mauriac (1885-1970), Gabriel Marcel (1889-1973), Charles Péguy (1893-1978), Theilard de Chardin (1881-1955), Jean Danielou (1905-1974), Étienne Gilson (1884-1974) y muchos otros nombres –entre ellos algunos que cito más adelante al hablar del grupo de las *Conversaciones de Malinas*– que enriquecieron el pensamiento francés y que son universalmente reconocidos no solamente como grandes figuras de la comunidad eclesial, sino también de la comunidad nacional.

En el contexto histórico anteriormente descrito se desarrolló la lucha entre dos opuestas facciones representadas, por una parte, por la *Action Française*, de tendencia monárquica conservadora y antidemocrática, que trató de aprovechar aquella situación para ganar adeptos, y en el polo opuesto, por los católicos republicanos agrupados alrededor de *Le Sillon*, de Marc Sangnier (1873-1950), grupo condenado por el papa que lo consideraba peligroso por su orientación que tendía a substraer a los católicos de la obediencia a la jerarquía.

Algunos historiadores han querido ver en esta condenación la desfavorable actitud de la Santa Sede frente a las aspiraciones democráticas del mundo moderno, pues se trataba de un movimiento, surgido a finales del siglo XIX en el Colegio Stanislas de París, que intentaba conciliar el cristianismo con la sociedad dominada por los principios de la Revolución Francesa. Fiel a la doctrina católica, este movimiento valoraba las transformaciones de la historia como un progreso impulsado por Dios mediante sus intervenciones en la vida moral de los hombres y mostraba simpatías por los no católicos de izquierdas, cuyo talante compartía, aun cuando rechazase sus premisas de inspiración racionalista.

Sangnier trató de distanciarse tanto de los católicos liberales, porque los consideraba demasiado anclados en sus viejos elementos conservadores, como de los democristianos, porque preconizaban reformas institucionales, mientras que a él le parecía más urgente la educación moral de los individuos para desarrollar en ellos, con la ayuda de las fuerzas espirituales, el verdadero espíritu democrático. En este sentido, los «sillonistas» se situaban, sin querer admitirlo, en la mejor tradición del liberalismo católico decimonónico. En carta a los obispos de Francia (*Notre charge apostolique*) de 25 de agosto de 1910, el papa los puso en guardia frente al *Sillon*.

En las relaciones del papa con Francia, más allá de los mitos, hay que reducir la cuestión a sus verdaderas dimensiones: el conflicto radicaba, más que en la democracia, en la relación de la acción política con la autoridad religiosa y, más en general, en la autonomía de la conciencia del católico en los diversos campos de la vida intelectual, social y política. En 2005, los obispos franceses se opusieron a poner en tela de juicio la ley de 1905, que se ha convertido en el símbolo de una laicidad que al principio fue agresiva contra la Iglesia católica y que hoy ya no lo es.

7. Relaciones con diversos Estados

En Italia, donde el progreso cada vez más agresivo de los partidos subversivos y la obstinada persecución de las sectas masónicas hicieron difícil la vida de los católicos, san Pío X, en un documento del 18 de diciembre de 1903, demostró su inquietud frente a ciertas tendencias radicales que habían surgido en el seno de la «*Azione Popolare Cattolica*» y mostró su hostilidad a la democracia cristiana naciente a causa de un anticuado punto de vista paternalista. La benemérita Obra de los Congresos y sus relativos comités, extendidos por todas las diócesis, consiguieron aglutinar a los católicos, pero el único influjo que tuvo en el campo socio-político fue el de la defensa de los principios morales y la protesta ante la violación de los derechos de la Santa Sede. En esta situación se hacía cada vez más urgente la presencia de los católicos en la vida pública y san Pío X, sin revocar el *Non expedit* impuesto por Pío IX, trató de mitigarlo dejando a los obispos la facultad de permitir a los católicos el voto por motivos superiores de bien público. De este modo pudieron entrar en el Parlamento 24 diputados católicos, que en 1913 ascendieron a un centenar. También la actitud ante la Cuestión Romana fue madurando y ya no se planteaba como una simple restauración del poder temporal, sino más bien como una garantía de plena libertad e independencia del papa. Por parte masónica la reacción fue la propia de un anticlericalismo sectario y antihistórico. Su ejemplo más típico fue el ultrajante discurso que el alcalde de Roma, Nathan (1845-1921), jefe de la masonería, pronunció el 20 de septiembre de 1910, al cumplirse los cuarenta años de la caída de los Estados Pontificios.

En Portugal, las turbulencias políticas de principios de siglo desembocaron en 1910 en el destronamiento del rey y la proclamación de la República, que persiguió a la Iglesia. El nuevo régimen, infiltrado por la masonería, secularizó la enseñanza, expulsó a los religiosos, confiscó los bienes eclesiásticos y acabó rompiendo las relaciones diplomáticas con la Santa Sede.

En España, los gobiernos liberales de la época adoptaron una postura semejante a los de Francia y Portugal, pero con un tono más moderado. Esa actitud se concretó en la llamada «ley del candado», que impedía la implantación en el territorio español de nuevas órdenes y congregaciones religiosas, mientras no se elaborara una nueva ley de asociaciones que regulara globalmente la situación.

Como en el caso francés, también ante las medidas de los gobiernos portugués y español, san Pío X adoptó una postura de gran firmeza sin aceptar compromisos que afectaran a la independencia de la Iglesia, aunque esa actitud comportara pérdidas materiales importantes.

En Alemania el papa encontró la hostilidad de liberales y protestantes por los juicios contra los reformadores contenidos en su encíclica *Editae saepe* (26 mayo 1910).

Pero, frente a estos aspectos negativos, hay que decir que, durante su pontificado, en los países anglosajones de Europa y América la Iglesia fue ganando terreno y afirmándose cada vez con mayor fuerza y prestigio, gracias a un espíritu de tolerancia que le permitió reorganizar las diócesis y comunidades religiosas.

8. Orígenes de la crisis modernista

El término «modernismo», un neologismo inventado por Roma y empleado ya en el siglo XVI para designar la tendencia a preferir los tiempos modernos a la Antigüedad, fue usado por algunos protestantes en el siglo XIX con un significado religioso para designar las tendencias anticristianas del mundo moderno y luego el radicalismo de los teólogos liberales. Cuando a principios del siglo XX surgió el movimiento que reclamaba una reforma de la Iglesia y su doctrina para adaptarla a las exigencias modernas, sus adversarios le aplicaron espontáneamente este término, consagrado en la encíclica *Pascendi*, pues lo empleó en un sentido muy concreto para designar un conjunto de errores claramente caracterizados, que constituían el punto de llegada de las tendencias de este movimiento difuso.

El modernismo no fue un movimiento único y concertado —este es un hecho histórico, actualmente bien establecido—, sino más bien una constelación en la que aparecieron convergencias en algunos momentos, pero en el que la mayor parte de las figuras, fieles a la Iglesia, ensayaron un plan de reforma eclesial a largo plazo: las condenas impidieron que los frutos llegaran a madurar. Las medidas de la jerarquía, inspiradas en

una viva inquietud por la fe de la Iglesia, no resolvieron ciertas cuestiones permanentes, en particular, las relaciones entre la ciencia y la fe y, más específicamente, la posibilidad para una religión revelada, pero histórica, de tener un mensaje inmutable.

Algunos autores definen el modernismo como una corriente racionalista que apareció en la filosofía y teología católicas a principios del siglo xx en Francia, Inglaterra, Alemania e Italia, cuyas raíces más profundas partirían del agnosticismo de Kant (1724-1804), del inmanentismo y sentimentalismo religioso del profesor berlinés Fr. Schleiermacher (1768-1834), fundador de la teología protestante moderna, y del evolucionismo histórico moderno. Los modernistas elevaron la conciencia religiosa individual a juez sobre la revelación y la Iglesia y consideraron los dogmas como meros símbolos mutables de la verdad religiosa.

El fenómeno histórico del modernismo puede describirse en líneas generales como un movimiento de ideas de estudiosos católicos que, entre los últimos años del siglo xix y los comienzos del xx, propugnó una reforma sustancial de las concepciones tradicionales del dogma y de la vida cristiana, sin destruir los términos expresivos y las estructuras de los mismos, comprometiéndolo a la Iglesia a adaptarse a los principios incluso más radicales de las filosofías modernas. Coincidió este movimiento con el despertar del interés por los problemas religiosos y con la reanudación intensa de estudios y de acción que caracterizó el ocaso del siglo xix, sobre todo en Francia. El modernismo asumió idealmente las aspiraciones de una reforma de la Iglesia, que ha estado presente en todas las épocas históricas –aunque con manifestaciones características en cada una de ellas– y que a mediados del siglo xix consiguió tener gran fuerza en Italia, en Francia y en Alemania.

Influyó también en el nacimiento de este movimiento la amarga constatación dentro de algunos católicos del abismo que se había creado entre las posturas y los métodos tradicionales del cristianismo, por una parte, y de la cultura moderna, por otra. Y fue en el campo de la historia comparada de las religiones, de la historia del dogma y de la exégesis bíblica donde se llegaron a aceptar, además del método, los principios radicales del inmanentismo filosófico. Tres fueron, sobre todo, los principios «modernos» puestos en la base de la nueva concepción de la teología y del dogma:

- el primado de la actividad del sujeto frente al objeto;
- el primado de la función del sentimiento, en general de los factores inconscientes;
- y la concepción relativista de la historia de la conciencia religiosa.

El modernismo llegó, por consiguiente, a sostener una nueva concepción del dogma: –el sentido divino es el único criterio de verdad religiosa;

— Jesucristo fue privilegiado precisamente en esta experiencia religiosa, en cuanto que tuvo un originalísimo sentido de la paternidad de Dios;

— la Iglesia no es otra cosa que la organización de los seguidores de Cristo en aquella fundamental experiencia y es creación espontánea de la conciencia colectiva de las primeras comunidades dominada por la espera del fin del mundo (escatología);

— los dogmas son fórmulas simbólicas, variables hasta la contradicción, de la misma experiencia religiosa inexpressable.

Entre las causas remotas del modernismo, de carácter filosófico y cultural, hay que considerar en primer lugar —como he dicho— las orientaciones generales de la filosofía moderna, sobre todo, el influjo de Kant en la mentalidad moderna y en la revisión profunda de los fundamentos de la religión. Y, entre las causas próximas, el esfuerzo renovador en muchos sectores: en la *filosofía*, con la renovación tomista; en la *historia*, con la apertura de los Archivos Vaticanos; en la *exégesis*, con la apertura de nuevos horizontes en el estudio de la Sagrada Escritura. Se crearon en poco tiempo dos frentes opuestos entre los que consideraban que no se podía salvar nada de la vieja tradición y cuantos pensaban que cualquier apertura a lo nuevo significaría abrir el camino a las teorías más peligrosas, comprendidas las racionalistas.

Las desviaciones que constituyeron el modernismo se presentaron como una orientación o una tendencia, más que como un conjunto de doctrinas concretas. La Iglesia, según los fautores de este movimiento, debía ser renovada completamente, despojándola de sus viejos esquemas. Pero esta acción debía ser promovida desde la misma Iglesia, sin abandonarla ni separarse de ella, evitando el grave error que habían cometido los protestantes en el siglo XVI que, por una parte, provocaron un cisma insanable e hicieron estériles por completo sus proyectos. Era necesario para los modernistas imitar a los jansenistas, difundiendo en la Iglesia de forma solapada y sin ser descubiertos las nuevas ideas. De esta forma nació la táctica del anonimato, ampliamente seguida por los modernistas, que contribuyó a poner nerviosa la jerarquía y explica en parte su dureza frente a los fautores de este movimiento.

El deseo de modernizar la Iglesia, de cambiar mentalidades y métodos de trabajo científico y pastoral se hacían sentir cada vez con más fuerza. Durante los últimos años del siglo XIX determinados asuntos, como la condena del americanismo, la cuestión bíblica, las polémicas alrededor de la obra apologética de *Maurice Blondel* (1861-1949) y los estudios críticos que Duchesne promovió desde su cátedra del Institut Catholique de París, elevaron la tensión en Italia, Inglaterra y, de manera particular, en Francia.

En torno a Blondel y a Laberthonière (1860-1932) se aglutinaron quienes intentaron una síntesis entre la doctrina católica y las corrientes de la filosofía y la psicología contemporánea, e incluso con las de la teología liberal.

9. Principales exponentes del modernismo

El modernismo se extendió geográficamente por Francia e Italia y afectó solamente a grupos minoritarios de sacerdotes y seglares cultos. En su historia hay que distinguir varias fases:

— la *primera* corresponde al pontificado de san Pío X y a la publicación de las obras esenciales de los modernistas;

— la *segunda* corresponde a los años veinte, cuando aparecieron las primeras síntesis del movimiento y las memorias y autobiografías de sus protagonistas;

— la *tercera*, llamada apologética, coincidió con el proceso de beatificación y canonización de san Pío X, y

— la *cuarta* corresponde a la revisión crítica del modernismo que se está haciendo después del Vaticano II.

Los exponentes principales del modernismo fueron fundamentalmente cuatro o cinco: los franceses Alfred Loisy, un polemista brillante y cáustico, de carácter solitario y reservado, y Albert Houtin (1867-1926), profesor del seminario de Angers; el fino intelectual inglés Tyrrel, emotivo e intolerante; y los italianos Buonaiuti, inquieto y controvertido, y Murri, que no fue un pensador orgánico y coherente, sino un fautor de programas político-sociales.

La crisis comenzó a raíz de la aparición de un pequeño libro del exegeta francés Alfred Loisy (1857-1940), titulado *L'Évangile et l'Église*, publicado en 1902 como respuesta a la *Esencia del cristianismo* del protestante liberal Adolf von Harnack (1851-1930). Loisy, que había sido ordenado sacerdote tras muchas incertezas por su parte, que recuerdan las perplejidades análogas que tuvo Lamennais, fue profesor del Instituto Católico de París, donde se ganó la simpatía de Duchesne. Él mismo declaró a Albert Houtin en 1907 que, muy pronto, entre 1886 y 1887, había perdido la fe, aunque había permanecido en la Iglesia un poco por inercia y un poco con la esperanza de reformarla desde dentro y de contribuir de este modo al progreso de la humanidad, aunque la mayoría de los historiadores contestan la veracidad de estas afirmaciones, ya que en aquellos años difíciles Loisy se limitó solamente a rechazar la interpretación tradicional de la Sa-

grada Escritura, recibida en el seminario, mientras que el abandono de la fe sería posterior a 1907.

Loisy no negaba radicalmente la continuidad entre Cristo y la Iglesia, pero afirmaba que Jesús no había pretendido fundarla; y, además, no quedaba claro en ese libro que Jesús hubiera tenido conciencia de su divinidad. La obra, que Loisy pudo redactar aprovechando el tiempo libre que le dejaba su modesta ocupación de capellán de un convento de religiosas, fue una síntesis que levantó inmediatamente una gran polvareda en los círculos intelectuales franceses y una enérgica confutación por parte de los padres Grandmaison (1868-1927), jesuita, y Lagrange, dominico, así como de Mons. Batiffol. Y, aunque Loisy se sometió aceptando las críticas y censuras de varias autoridades locales, sin embargo contribuyó a mantener una polémica que se agudizó al año siguiente con la publicación de otra monografía, titulada *Autour d'un petit livre* (1903), en la que reafirmaba sustancialmente las mismas ideas. La tesis fundamental de Loisy, que también en esto se acercaba a Lamennais, fue que Jesús había anunciado un Reino y, en cambio, nació la Iglesia. Es decir, trató de resolver el problema entre el Jesús histórico, por una parte, y la Iglesia y el dogma, por otra, fundando el derecho a los nuevos pasos decisivos en categorías puramente históricas y explicando que la Iglesia era la única forma en que, después de la muerte de Cristo, podía sobrevivir el anuncio del Reino, predicado por Él. Cuanto Jesús se había propuesto podía realizarse solamente adaptándose a las nuevas exigencias históricas. Por ello, los dogmas no eran verdades caídas del cielo, sino producto de la historia.

Loisy encontró un primer adversario en el cardenal Richard (1819-1909), arzobispo de París, que condenó *L'Évangile et l'Église* el 17 de enero de 1903 tras haber pedido a León XIII que interviniese en el asunto, sin haber obtenido la adhesión mayoritaria del episcopado francés. Pero el papa falleció sin haber conseguido salir de sus incertidumbres ante el caso. Otros obispos franceses se sumaron después a la condena del cardenal Richard. La polémica llegó a Italia y el patriarca de Venecia, cardenal Giuseppe Sarto, reprobó las tesis de Loisy poco antes de que comenzara el cónclave del que salió elegido papa el 4 de agosto de 1903 y, apenas cuatro meses después, el 16 de diciembre, incluyó en el Índice de Libros Prohibidos cinco obras de Loisy, entre ellas las dos citadas.

También en 1902 apareció la obra del jesuita irlandés *George Tyrrell* (1861-1909), *The Church and the future*, que atacó la jerarquía y la infalibilidad. Nacido calvinista y después convertido al cristianismo, Tyrrel ingresó en la Compañía de Jesús, pero muy pronto tuvo dificultades con sus superiores tanto por su evolución intelectual, que pasó de un fervoroso tomismo a defender las tesis más radicales, que exaltaban la libertad de la conciencia en el campo de las investigaciones teológicas, como

porque no soportaba la disciplina jesuítica, considerada por él autoritaria y lejana al espíritu de san Ignacio. En 1906 fue expulsado de la Compañía y, al no haber encontrado un obispo que lo acogiese, quedó prácticamente suspendido de las funciones sacerdotales. En 1907 reaccionó negativamente ante la *Pascendi* y, aunque no recibió la excomunión, quedó excluido de los sacramentos.

En Italia el movimiento no tuvo gran resonancia pública, pero formó un pequeño grupo de intelectuales. *Ernesto Buonaiuti* (1881-1946), compañero y amigo de Juan XXIII en el Seminario Romano, fue la figura más interesante de este grupo radical romano. Pasó muy pronto de una moderación inicial a un neto rechazo del intelectualismo escolástico, manifestado en su obra *Lettere di un prete modernista* (1908). Aunque Buonaiuti vació al cristianismo de su substancia y se acercó a las tesis de Loisy, sin embargo, parece ser que, a partir de 1920, su pensamiento evolucionó en sentido opuesto hacia tesis menos radicales, aunque todavía lejanas de la ortodoxia. Tenía fama de excelente orador, seducía y fascinaba a los jóvenes intelectuales católicos, tanto por su constante adhesión a la Iglesia de Roma –de la que siempre se sintió hijo, aunque estuvo alejado del ministerio sagrado–, como por la serena coherencia que le llevó primero a renunciar al ejercicio del ministerio para no perder la cátedra universitaria y después a renunciar a la cátedra para no prestar el juramento de fidelidad al fascismo, cosa esta que en Italia hicieron muy pocos. La primera decisión que la Santa Sede tomó contra Buonaiuti fue el decreto de excomunión menor del Santo Oficio, del 14 de enero de 1921, motivado porque el sacerdote seguía enseñando proposiciones teológicas erróneas y manifiestamente heréticas, en abierta violación de la prohibición que se le había impuesto. Influyó mucho en esta decisión el jesuita Enrico Rosa (1870-1938), escritor de *La Civiltà Cattolica*, empeñado desde hacía años en la lucha contra el modernismo y en defender una teología tradicional, abstracta y pobre de referencias bíblicas –así era la teología escolástica de aquel tiempo– atenta a la sistematización del discurso teológico y poco sensible al uso del método positivo en las ciencias sagradas.

Los recientes estudios sobre la aventura personal de Buonaiuti descubren al joven sacerdote romano como un hombre atravesado por grandes pasiones ideales, pero también de debilidades humanas y de obstinación «doctrinal». Buonaiuti y el padre Rosa fueron dos personalidades muy diversas por cultura y por sensibilidad, pero igualmente tenaces en la defensa de sus ideas. A pesar de ello, el enfrentamiento entre ambos, a veces durísimo, no fue nunca abiertamente incorrecto o moralmente reprochable. Se puede decir que el jesuita fue para Buonaiuti una sombra que

lo siguió siempre y lo descubrió en todos los múltiples seudónimos que usaba para esconderse de la persecución a la que era sometido. A Buonaiuti le fue levantada la suspensión *a divinis* y quedó reintegrado en sus funciones sacerdotales gracias a la intervención de los cardenales Gasparri, secretario de Estado, y Pompilj (1858-1931), vicario de Roma.

Sobre el caso Buonaiuti no es fácil decir una palabra definitiva, porque en aquel conflicto que enfrentó por muchos años –y en tiempos difíciles para la sociedad italiana– al sacerdote modernista con la Santa Sede, hubo mucha dureza tanto de una parte como de otra. Si es verdad que la Jerarquía actuó drásticamente contra él, utilizando todos los instrumentos coercitivos a su disposición para impedir que se propagara la herejía, es también cierto que Buonaiuti asumió frente a la Iglesia una actitud obstinada y a veces ambigua. La Iglesia trató de recuperarlo hasta el final para que volviera a su seno. Pero, desde el punto de vista doctrinal, Buonaiuti sostuvo teorías inconciliables e incompatibles con el dogma cristiano, que nunca retractó explícitamente, si bien en su producción teológica posterior volvió a posiciones doctrinales más moderadas. En resumen, la teología de Buonaiuti resulta en muchas de sus partes heterodoxa, incluso en la perspectiva teológica moderna informada por el Vaticano II. Este es el punto que no deberían perder nunca de vista tanto los historiadores como los teólogos cuando hablan de Buonaiuti. Solo de este modo se puede entender, más allá de los condicionamientos históricos temporales y culturales, el sentido de aquella condena lanzada no contra la persona de Buonaiuti, sino contra las tesis que él propagó, contrarias a la fe cristiana.

En Italia se desarrolló también con gran fuerza lo que se ha llamado el «modernismo social» de *Romolo Murri* (1870-1914), que algunos estudiosos del modernismo consideran como la peculiaridad más significativa del modernismo italiano, acusado por los historiadores franceses de ser un subproducto de importación. Murri fue un joven sacerdote demócrata-cristiano, que reunió en torno a sí un círculo que aspiraba, ante todo, a desarrollar una acción política y social con total libertad intelectual y disciplinar al margen del control de la jerarquía. Quiso expresar la postura de los católicos en el nuevo clima histórico, luchó por la autonomía de la Obra de los Congresos, disuelta en 1905, y colaboró activamente en el nacimiento y desarrollo de la Liga Democrática Nacional desautorizada por san Pío X, quien prohibió expresamente a los sacerdotes que participaran en este nuevo movimiento político. Murri fue suspendido *a divinis* en abril de 1907 por el obispo de Fermo, Carlo Castelli (1863-1933). Murri siguió publicando artículos sobre el significado de la obediencia en la Iglesia y en marzo de 1909 fue excomulgado a raíz de su

presentación como candidato de las izquierdas en las elecciones políticas de aquel año, con el apoyo de la mencionada Liga Democrática Nacional, de los radicales y de los socialistas. Aunque siguió atacando a la jerarquía, Murri fue perdiendo sobre los jóvenes el ascendiente que había tenido en sus primeros años y acabó reconciliado con la Iglesia. En realidad nunca abrazó las tesis más extremas del modernismo.

Pero junto a estos personajes principales, considerados como los más radicales –que fueron exageradamente exaltados por sus seguidores y despiadadamente atacados por sus adversarios– y otros, que en aquellos años abandonaron la Iglesia en diversos países, hay que decir que el modernismo tuvo un ala moderada, que unía la adhesión a Roma con un deseo de renovación que correspondiera a las nuevas exigencias de los tiempos. Los más radicales, junto con el deseo ideal de fidelidad a la Iglesia, reivindicaron plena libertad de investigación en el campo teológico y tuvieron una innata hostilidad a lo que el barón Friedrich von Hügel (1852-1925) –otro intelectual unido por íntima amistad a los protagonistas del movimiento– llamaba «absolutismo curial».

10. *El decreto Lamentabili y la encíclica Pascendi*

San Pío X decidió actuar de modo drástico e inflexible, convencido de su alta responsabilidad y del peligro efectivo que producían las corrientes radicales, que se escondían de forma subrepticia y desleal y hacían muy difícil su identificación. Pero también influyeron en su decisión, por una parte, su escasa sensibilidad hacia los problemas culturales, su autoritarismo, típico del clero de su tiempo, y, por otra, las presiones que recibió de sus más directos colaboradores, entre ellos dos cardenales españoles, Merry del Val y Vives y Tutó, junto con el italiano Cayetano De Lai, secretario de la Congregación Consistorial (actual Congregación para los Obispos). La actuación de estos y otros personajes junto al papa nos hacen ver cuántas dificultades han surgido en el camino emprendido por la Iglesia para transitar desde el integrismo al diálogo con la cultura y la ciencia contemporánea.

A *Rafael Merry del Val* (1865-1930) se le considera español de sangre aunque nunca vivió en España, porque nació en Londres, era hijo del embajador español, se formó en Inglaterra, Bélgica y desde 1885 en Roma, primero en el Colegio Escocés y luego en la Academia Eclesiástica. Hizo una carrera eclesiástica muy brillante protegido por León XIII, que le confió misiones diplomáticas en Londres, Berlín y Viena y en 1897 le destinó a Canadá como delegado apostólico. En 1900, cuando contaba treinta y cinco años, fue nombrado presidente de la Academia Eclesiás-

tica y consagrado arzobispo. Tres años más tarde fue secretario del cónclave y el nuevo papa le nombró inmediatamente secretario de Estado y lo creó cardenal. Le abonaban su cultura y sus virtudes, ya notoriamente acreditadas. El nuevo papa le escogió para este cargo no solo por su fidelidad y plena correspondencia de sentimientos, sino también porque descubrió en él las cualidades y experiencia de diplomático que le faltaban al recién elegido pontífice. No fue un ejecutor fiel de las decisiones del papa, como han dicho algunos historiadores, ya que en más de una ocasión consiguió imponer su propia línea política al mismo pontífice. En los asuntos de algunas naciones que le interesaban personalmente de forma más directa intervino muy activamente para los nombramientos de obispos y otras cuestiones. Este fue, por ejemplo, el caso de España.

Merry del Val gozaba de tal confianza del papa, que en Roma se decía que nadie conseguiría removerlo del cargo y que Pío X no tenía fuerza para oponerse a él. Desde la muerte del papa (1914) hasta el fallecimiento del cardenal en 1930 de tal suerte se depuraron, si cabe hablar de mayor acendramiento, las ejemplaridades todas de su vida, que murió en concepto de santidad y tiene abierto el proceso de beatificación.

Frente a un san Pío X comprensivo y moderado, Merry del Val pareció a muchos defensor de la intransigencia y de la línea más dura en el gobierno de la Iglesia, que apoyaba también otro cardenal español, *José Calasanz Vives y Tutó* (1854-1913), un capuchino catalán, que desempeñó importantes cargos en su orden y fue creado cardenal por León XIII en 1899. Teólogo consumado, escritor de materias varias en latín y castellano, hizo honor a la tradición de los mejores preladados cultos y humanistas.

Gaetano De Lai (1853-1928) era véneto como el papa, que lo creó cardenal en 1907, fue el jefe de la intransigencia eclesiástica durante la crisis modernista y el ejecutor de las directrices pontificias. Él fue quien tomó algunas medidas muy drásticas, como la eliminación de los seminarios en 1912 de los textos de Lagrange y de la historia de Funk (1840-1907) y en 1913 de las *Leggende agiografiche* de Delehaye (1859-1941); fue el autor de las condenas más rigurosas que afectaron no solamente a Tyrrel y Buonaiuti, sino también al obispo Bonomelli (1831-1914) y al cardenal Ferrari (1850-1921), arzobispo de Milán. En perfecta sintonía de ideas con Pío X, De Lai tuvo una íntima y profunda religiosidad fundada sobre la fe de la Iglesia jerárquica, como institución querida por Cristo para la salvación de la humanidad. Hombre ajeno a cualquier intelectualismo y naturalmente pragmático, vio que el modernismo era anticatólico y que destruía las bases de la Iglesia romana; por ello, sin preocuparse excesivamente de cuestiones particulares, lo combatió en bloque, sin pensar en acomodamientos o en medias medidas. Al igual que Pío X, identificó en

la cultura moderna la causa de la descristianización; por ello, se opuso a dicha cultura con la actitud mental que ya había tenido Pío IX e, incapaz de actuar con las debidas distinciones, usó métodos duros hasta la injusticia para reprimir los peligros.

Estos fueron los tres cardenales más escuchados por san Pío X y, aunque eran conocidos y apreciados por su profunda piedad y vida ascética, sin embargo fueron espíritus belicosos e intransigentes, fidelísimos al papa, que no solamente usaron de lleno los poderes de sus importantes dicasterios para reprimir el modernismo, sino que a menudo llegaron a invadir, con la aprobación plena del pontífice, sectores que no eran de su estricta competencia. Con todo, las relaciones del papa con estos y con otros de sus colaboradores más íntimos fueron mucho más complejas de lo que, en sentido opuesto, sostienen sus admiradores y detractores.

Por ello, resulta muy difícil distinguir lo que era una consecuencia de una decisión personal del papa de lo que debía ser atribuido a sus colaboradores personales, que siempre ejercieron gran influjo sobre la persona del pontífice (véase, por ejemplo, el caso de Mons. Corboli-Bussi sobre Pío IX para los asuntos políticos o de los secretarios personales de san Pío X que, durante la crisis modernista, impidieron o pusieron muchos obstáculos para que accedieran al papa personas poco gratas) o a la actividad normal de los diversos dicasterios romanos.

Este punto es mucho más importante de lo que a primera vista pueda parecer ya que afecta al influjo que pudieron tener sobre los papas no solo cardenales y prelados de la Curia Romana o de otras partes, sino también, y de modo muy especial, sus secretarios particulares o colaboradores más íntimos; son esos hombres difícilmente controlables y que se le escapan al historiador, cuyo poder institucional es mínimo pero que, muy a menudo, contribuyen eficazmente a crear una atmósfera y a presentar a su soberano bajo un prisma favorable o desfavorable ciertos hombres y ciertos acontecimientos, llegando a condicionar de hecho decisiones de mucha importancia para la vida de la Iglesia y para el destino de las personas. Por ello no hay que infravalorar las presiones de los ambientes que rodean a los pontífices, si bien es difícil siempre determinar objetivamente si el primer impulso de una decisión importante ha surgido del papa en persona o de quien está cerca de él, y si los altos funcionarios curiales son ejecutores fieles de lo que el papa quiere o más bien son consejeros escuchados e influyentes. Es decir, que al hablar del papa hay que saber distinguir el comportamiento del personaje ante los principales problemas que tuvo que afrontar debido al cargo que desempeñaba, de la acción de sus colaboradores, problema que no siempre es fácil de resolver por el historiador.

Para ello hay que recurrir a los Archivos Vaticanos, pues a través del minucioso análisis de la documentación que conservan se puede precisar hasta dónde llega realmente la intervención del papa, cuáles fueron sus intenciones y reacciones en diversas circunstancias, ya que aparecen con frecuencia notas y apuntes autógrafos en los que ellos expresan sus puntos de vista de forma espontánea. Esto puede hacerse con todos los papas del siglo XIX y principios del XX, hasta 1939, y con Pío XII a través de los documentos de la Segunda Guerra Mundial publicados por el Vaticano.

En su primera encíclica, san Pío X manifestó su deseo de impedir que los errores teológicos de aquellos tiempos dañaran al clero y, ante las insistencias del arzobispo de París, que solicitaba una condena de Alfred Loisy, decidió intervenir rápidamente en el caso. Por ello el 4 de diciembre de 1903 la Congregación del Índice condenó cinco obras de A. Loisy y dos de A. Houtin sobre temas bíblicos. Esta condenación fue confirmada por el Santo Oficio doce días más tarde.

Durante los meses siguientes, fueron incluidos en el Índice de Libros Prohibidos dos obras de Lucien Laberthonnière, otras dos de Ch. Denis —ambas de carácter filosófico— y de Houtin y la novela *Il Santo* del italiano Antonio Fogazzaro (1842-1911), que divulgaba ideas del ambiente modernista, pues presentaba a un apóstol de la reforma de la Iglesia, fundada en el espíritu de caridad, y, en la línea del Rosmini de las *Cinco llagas de la Iglesia*, denunciaba los espíritus malignos que habían invadido la Iglesia.

Estas nuevas condenas demostraron que el interés de la Santa Sede no se limitaba exclusivamente a los temas bíblicos. Además, la encíclica *Lucunda sane*, del 12 de marzo de 1904, confirmó este interés, pues el papa atacó las desviaciones de la crítica bíblica e histórica.

Siguieron después otros escritos y discursos del papa que anticiparon la condena global del modernismo, sin duda alguna ya en fase adelantada de preparación porque san Pío X transmitió una amplia documentación sobre el «caso Loisy» al Santo Oficio y este, a su vez, la amplió considerablemente, publicando el 3 de julio de 1907 el decreto *Lamentabili*.

Muchas de las 65 proposiciones contenidas en este decreto, tomadas en su mayoría de las obras de Loisy, relativas a la exégesis y la historia de los dogmas, habían sido ya reprobadas en otras ocasiones por el Magisterio de la Iglesia, por ejemplo, en el *Syllabus* de Pío IX y por el Concilio Vaticano I. Por eso, este decreto fue llamado «el nuevo *Syllabus* contra el modernismo». Sin embargo, el pensamiento de Loisy no se presentaba en la encíclica de forma concisa; es más, algunas de las tesis condenadas habrían sido probablemente repudiadas por el mismo Loisy. Pero la mayoría de ellas reflejaba con suficiente fidelidad el pensamiento del exe-

geta francés. En cualquier caso, y quizá para evitar las interminables controversias sobre el derecho y el hecho que originó la polémica jansenista, se condenó la doctrina en sí y no en cuanto contenida en el autor.

Se condenaron, en particular, los errores relativos a la autoridad del magisterio eclesiástico en el campo bíblico; a la inspiración y a la inerrancia de la Sagrada Escritura; al concepto de la revelación y del dogma; al origen y al desarrollo del dogma cristológico; al concepto de sacramento y al origen histórico posterior de varios sacramentos, como el matrimonio, la confirmación y la penitencia; a la constitución de la Iglesia y al carácter de la doctrina cristiana en su conjunto.

Las reacciones contrarias fueron inmediatas. Se cuestionó su autoridad y también su competencia técnica. La polémica fue breve porque pocos meses más tarde, el 8 de septiembre de 1907, salió a la luz la densa encíclica *Pascendi Dominici gregis*. Con ella el papa puso de alguna manera la palabra final a las discusiones con una precisa y analítica descripción de las teorías modernistas, y una serie de prescripciones de carácter disciplinar para impedir que dichas teorías se difundieran dentro de la Iglesia. La encíclica sintetizó las ideas y fermentos modernistas en un cuerpo orgánico de doctrina y señaló su raíz filosófica agnóstica, que limita las fuerzas de la razón humana al estudio de los fenómenos. Dios, por tanto, no puede ser captado por la razón, y queda fuera de la historia y del mundo. La teología no es más que la elaboración racional del sentimiento de indigencia de lo divino. La Iglesia y los sacramentos no tienen su origen en Jesucristo, sino en la vida de las primeras comunidades cristianas; después, poco a poco, se han ido desarrollando hasta dar lugar al cuerpo institucional y doctrinal que hoy conocemos. La Sagrada Escritura, por su parte, ha de ser estudiada por esa historia crítica que excluye todo lo que supera a la razón (milagros, profecías y, en general, toda intervención directa de Dios). La encíclica consideró inaceptables para un cristiano las tesis principales del modernismo y dictó una serie de medidas concretas para acabar con él: atención a los seminaristas, necesidad del *imprimatur*, instauración de un consejo de vigilancia en cada diócesis, etc.

La *Pascendi* —que recordó inmediatamente la dureza de tono y las expresiones usadas por Gregorio XVI en la *Mirari vos* (1832) y por Pío IX en la *Quanta cura* (1864)— marcó el comienzo de un período particularmente doloroso en la historia de la Iglesia; fue materialmente redactada por el cardenal Vives y por el oblato Giuseppe Lemius (1860-1923), con la ayuda de otros eminentes teólogos, entre ellos el jesuita francés Billot (1846-1931). Dos meses más tarde, en noviembre de 1907, el «motu proprio» *Praestantia Scripturae* conminaba la excomunión a cuantos se

opusieran a la encíclica, defendiendo cualquier tipo de proposición, opinión o doctrina condenados en el decreto *Lamentabili* y en la *Pascendi*, que condenó el «error modernista», hasta ese momento solamente reprobado y a veces tolerado con benignidad. Este movimiento al principio se había desarrollado sobre todo fuera de Italia en países y en contextos donde los estudios eclesiásticos, y en particular los de carácter histórico-exegético, se enfrentaban por primera vez con nuevas metodologías críticas de investigación, que parecían desquiciar los principios fundamentales de la fe y de la tradición cristianas, llegando incluso en algunas obras a negar la divinidad de Cristo y la eficacia salvífica de los sacramentos y de la Iglesia.

Naturalmente, junto a un «modernismo radical», que la Iglesia condena, existía también un «modernismo moderado», que se desarrolló sobre todo en el ambiente de los seminarios mayores –animado por jóvenes sacerdotes celosos– tendente a la renovación de las ciencias sagradas, que había sido prometido en los últimos años del pontificado de León XIII, en la actualización de la liturgia y, más en general, en la vida misma de la Iglesia, en las nuevas instancias de la modernidad tanto en el ámbito cultural, como en el social y organizativo. Algunas de tales instancias, inicialmente combatidas por una parte de la Curia Romana y de la misma Jerarquía, encontraron después plena acogida en algunos documentos del Concilio Vaticano II.

La encíclica, a pesar de su tono «doctrinario» y a veces duro y censorio, desarrolló en aquellos años convulsos del principio del siglo XX un papel importante y necesario para combatir el «error modernista». En concreto, contrastó el error bíblico-teológico, que pretendía minar los fundamentos de la doctrina cristiana, reduciéndola simplemente a un hecho histórico relevante para la historia de la humanidad y para su desarrollo hacia un humanismo más maduro, pero carente de contenido salvífico y soteriológico. En cambio la encíclica pretendió orientar la ciencia teológica hacia una reflexión más sosegada y menos orientada ideológicamente.

11. Represión del modernismo

La enérgica reacción antimodernista afectó a todos por igual, tanto a los radicales como a los moderados, ya que la tensión y la confusión llegaron a tales niveles, que resultó muy difícil, prácticamente imposible, distinguir a los primeros de los segundos.

Las consecuencias inmediatas de la *Pascendi* fueron la intensificación del rigor disciplinar en diversos campos eclesiásticos. Las disposiciones

prácticas para reprimir y prevenir cualquier infiltración modernista entre el clero se intensificaron mediante la vigilancia sobre los profesores de los seminarios y de las universidades, eliminando a quienes introducían nuevas teorías; se hizo una selección rigurosa de los candidatos al sacerdocio; se limitó la asistencia de los sacerdotes a las universidades estatales; se agravó la censura y fueron prohibidos los congresos sacerdotales y en cada diócesis fue instituida una comisión especial para indagar sobre eventuales indicios de modernismo, con la obligación de enviar informaciones periódicas a Roma.

A los seminaristas se les prohibió la lectura de cualquier periódico aunque fuese de inspiración cristiana. En España, se llegó a prohibir la lectura de *El Debate*, fundado por el futuro cardenal Ángel Herrera (1886-1968) de inspiración democristiana, aunque se permitía la presencia de *El Siglo Futuro*, exponente del más radical integrismo decimonónico, que leían con gusto la mayoría de religiosos y sacerdotes.

Entre tanto, profesores sospechosos fueron alejados de sus cátedras, prohibidos manuales y obras que daban amplio desarrollo a la crítica histórica. El dominico Lagrange, considerado hoy como el mayor exegeta de su tiempo, fue objeto de ataques personales y de medidas restrictivas en gran parte provocadas por algunos jesuitas, en abierto contraste con otros miembros de la Compañía de Jesús. También fue prohibida la *Historia de la Iglesia* de Funck, que se estudiaba en muchos seminarios.

En 1912 la Congregación del Índice condenó la *Historia de la Iglesia antigua* de Duchesne, aduciendo que no ponía suficientemente de relieve el carácter sobrenatural de la Iglesia y que usaba un tono excesivamente agrio y severo sobre todo frente a la jerarquía.

Hay que señalar también en este conjunto de medidas las trece respuestas de la Comisión Bíblica, entre 1905 y 1914, que se referían más bien a aspectos de la disciplina eclesiástica, pero que se pueden considerar significativos de toda una orientación.

A esto hay que añadir las visitas apostólicas a los seminarios y a las diócesis —hechas, en muchos casos, por visitadores mediocres, lo cual no debe hacer olvidar que la intuición del papa restaurador era acertada— que provocaron auténticos estragos sobre todo en Italia, llegándose al cierre de algunos seminarios, a la destitución de rectores y profesores de prestigio y a otras medidas que afectaron también a sacerdotes insignes removidos de sus cargos y que más tarde fueron nombrados obispos y cardenales, como Dalmazio Minoretti (1861-1938), de Génova. El mismo Angelo Roncalli, futuro Juan XXIII, denunciado por un canónigo de Bérnago, recibió severas amonestaciones del cardenal De Lai. Quizá pueda explicarse esto por la estrecha vinculación de Roncalli con su obispo, Radini Tedeschi (1857-1914), visto con sospecha desde el Vaticano por la lí-

nea pastoral que había instaurado en Bérgamo, en neto contraste con las orientaciones de Roma.

También fueron acusados de modernismo algunas personas que estaban por encima de cualquier sospecha: el jesuita Ehrle (1845-1934), prefecto de la Biblioteca Vaticana, sustituido por Achille Ratti (el futuro Pío XI), y más tarde creado cardenal por este papa; el padre Wernz (1842-1914), general de los jesuitas, y san Luigi Orione (1872-1940). A esta época pertenece la polémica entre san Pío X y el cardenal Ferrari (1850-1921), arzobispo de Milán, beatificado en 1987, que minimizaba la difusión del modernismo entre el clero de su diócesis. En el cardenal permaneció siempre un cierto velo de amargura hacia el pontífice porque se había dejado impresionar por las voces que corrían sobre él. En aquellos años se creó un clima tan enrarecido en los ambientes intelectuales, que afectó incluso bastantes años más tarde a algunos insignes teólogos como el entonces joven De Lubac (1896-1991) –creado cardenal por Juan Pablo II– que se vio obligado a publicar algunas de sus obras bajo seudónimo para no sufrir los rigores de la censura antimodernista, que condenó o redujo al silencio a estudiosos que habían publicado efectivamente obras o ensayos al límite con la ortodoxia y también heterodoxos; pero con ellos sufrieron también condena o vivieron bajo sospecha intelectuales de gran valor, obligados a abandonar sus estudios o a sufrir el ostracismo y fueron sospechos en sus diócesis y congregaciones religiosas. De esta situación se aprovecharon algunos personajes de escaso valor intelectual, que en nombre de un sincero pero discutible amor por la Iglesia, pero también en nombre de insignificantes intereses personales reprobables, recurrieron incluso en algunos casos determinados a métodos que definir vergonzosos es casi un eufemismo.

A organizar la reacción antimodernista que afectó indiscriminadamente a todos, tanto a los que realmente eran heterodoxos como a personas que estaban por encima de cualquier sospecha, contribuyó muy eficazmente un prelado de la Curia Romana, Mons. *Umberto Benigni* (1862-1934), profesor del Apollinare y predecesor de Eugenio Pacelli en la Secretaría de Estado, que fundó en 1906, es decir, en plena efervescencia modernista, *La Corrispondenza Romana*, convertida tres años más tarde en *La Correspondeance de Rome* y organizó a sus corresponsales alrededor de ella en una asociación secreta, conocida con el nombre de *Sodalitium Pianum*, llamada también por sus amigos y adversarios *La Sapi-nière*, por las iniciales de la asociación. Benigni fue el más fiel colaborador del cardenal De Lai en la obra de represión antimodernista y el mayor exponente del integrismo.

Formada por unos cincuenta miembros –entre ellos el futuro Pío XII–, recogió para el papa informaciones reservadas sobre cuantos

eran sospechosos de modernismo, incluidos cardenales, obispos y superiores generales de órdenes religiosas. Pío X la aprobó genéricamente y le concedió ayudas económicas. De este modo se organizó en aquellos años, dentro de la Curia Romana, que lo sabía muy bien, un auténtico servicio de policía secreta y de espionaje, en el que era muy difícil distinguir la preocupación de servir a la Iglesia de la ambición de imponerse a ella. Según el cardenal Gasparri, san Pío X aprobó, bendijo y animó una asociación oculta de espionaje al margen y por encima de la jerarquía, que espiaba a los mismos miembros de la jerarquía, es decir, una especie de masonería en la Iglesia, cosa inaudita en la historia eclesiástica.

De este modo, Mons. Benigni se arrogó la tarea de vigilar y denunciar a cuantos eran sospechosos de modernismo y llegó a ser uno de los más importantes protagonistas del integrismo antimodernista, unido idealmente al «intransigentismo» del siglo XIX. Él mismo llegó a decir: «El católico-romano integral acepta íntegramente la doctrina, la disciplina, las directrices de la Santa Sede en todas sus consecuencias legítimas para el individuo y la sociedad. Es papalino, clerical, antimodernista, antiliberal, antisectario. Por ello es integralmente antirrevolucionario, porque es adversario no solo de la revolución jacobina y del radicalismo sectario, sino del liberalismo religioso y social».

Para Benigni eran modernistas todos los que no pensaban como él y, en concreto, los jesuitas, que fueron uno de los objetivos fundamentales de su sodalicio. Por esta razón, comenzó a combatir a la Compañía de Jesús y con ella a *La Civiltà Cattolica*, insinuando las peores acusaciones de modernismo. Pero la situación cambió radicalmente al comenzar el pontificado de Benedicto XV, quien desde su primera encíclica, del 1 de noviembre de 1914, tomó una postura clara tanto frente a los modernistas como frente a los integristas, reconduciendo dentro de sus justos límites los excesos de ultraeclesialismo, y en 1921 disolvió el *Sodalicio* de Benigni.

12. Reacciones contra la *Pascendi*

Las reacciones a la *Pascendi* fueron muy vivas en los ambientes afectados por la controversia modernista y sus exponentes más significativos protestaron inmediatamente diciendo que no habían sido comprendidos. Loisy, punta de lanza de los renovadores de los estudios exegéticos, después de una serie de actitudes contradictorias, fue excomulgado el 7 de marzo de 1908. Nombrado profesor del Colegio de Francia, continuó hasta el fin de sus días su actividad de escritor en una línea cada vez más

racionalista, hasta llegar a negar el fundamento de la religión cristiana. Murió sin retractarse de sus errores doctrinales.

Houtin se alejó no solamente de la Iglesia, sino también de toda forma de cristianismo positivo y en 1913 publicó en París su *Histoire du modernisme catholique*. También Tyrrell reaccionó violentamente y fue suspendido «a divinis»; su fallecimiento prematuro en 1909 le evitó, quizá, la excomunión. En Italia fue también excomulgado en 1910 Romolo Murri, activista político, más que estudioso de las ciencias teológicas. Y en Alemania, Schnitzer, después de ser alejado de la enseñanza, abandonó la Iglesia.

Buonaiuti publicó de forma anónima *Il programma dei modernisti*, donde, aunque con muchas reticencias admitía que «en el fondo estas son nuestras ideas sobre el origen de la religiosidad», declaraba que su pensamiento había sido mal interpretado y, aunque excomulgado, siguió celebrando misa. Este intelectual atormentado por la duda e inquieto por la búsqueda angustiada tuvo un destino muy distinto de su compañero de clase, Angelo Roncalli, que fue capaz de esperar en silencio la hora destinada por la Providencia para abrir una nueva fase en la historia de la Iglesia.

Junto a posiciones bien definidas, como las que acabamos de señalar, se detectó un círculo más amplio de personas que, aun participando en diversa medida de las ideas condenadas por la *Pascendi*, no se reconoció estrictamente en el sistema de pensamiento elaborado en la encíclica. No faltaron tampoco quienes hicieron caso omiso de la condena y siguieron publicando bajo seudónimo. Esta actividad de los modernistas movió al papa a una nueva intervención. El 1 de octubre de 1910 publicó el «motu proprio» *Sacrorum Antistitum*, determinando algunas normas para rechazar el peligro modernista. Además de repetir las ya propuestas en la tercera parte de la *Pascendi*, añadió algunas medidas nuevas. La que más revuelo provocó fue la obligación de prestar un juramento contra los errores del modernismo a todos los clérigos que tuvieran que ejercer el ministerio eclesiástico o trabajar directamente al servicio de la Iglesia.

En el texto de este juramento se formuló escuetamente y con claridad lo que el papa san Pío X juzgó que era el contenido de los errores modernistas. Todos los que habían afirmado que la *Pascendi* no les concernía personalmente, porque describía un fenómeno doctrinal inexistente o, en todo caso, ajeno a su idea, se vieron forzados entonces a tomar posición bajo juramento: o dentro de la Iglesia, aceptando todo lo que este juramento aceptaba y rechazando todo lo que rechazaba, o fuera. La medida fue extrema y consiguió el resultado perseguido. Dejando aparte el caso de Alemania, donde el papa concedió la dispensa de este juramento a los profesores de centros estatales para evitar conflictos con las autoridades

políticas, en todo el mundo solo unas dos docenas de sacerdotes se negaron a prestar el juramento. A partir de este momento, todo parecía indicar que el modernismo había desaparecido. No sin ironía, Romolo Murri reconoció que a la ortodoxia vacilante de los modernistas se impuso la fe de una pieza del «párroco veneciano», admitiendo de este modo que la lucha conducida con firmeza por san Pío X había tenido un éxito innegable. El movimiento modernista perdió fuerza cuando desaparecieron de las cátedras sus principales exponentes y cuando algunos de ellos abandonaron la Iglesia.

Como ya había ocurrido durante el siglo XIX en el caso de Rosmini y más tarde con el de *L'Avenir*, con el diverso comportamiento de Lamennais y Lacordaire, también en el caso del modernismo el sacrificio de la obediencia resultó históricamente más constructivo para un desarrollo unitario y concorde, según la opinión de algunos historiadores. No hay que olvidar que en los últimos meses de su pontificado León XIII había recordado el deber primordial de la obediencia, sobre todo de los clérigos.

El modernismo tuvo una segunda fase, que corresponde a los años veinte, cuando aparecieron las primeras síntesis del movimiento y las memorias y autobiografías de sus protagonistas. A este período pertenecen algunos restos de la lucha antimodernista, representados por las condenas de los escritos de los profesores de teología Witting de Breslavia (1825) y Hehn de Würzburg (1925), del ya conocido Buonaiuti y del Abbé Turmel (1859-1943), de Rennes, en 1930.

Vino después una fase tercera, apologética, que coincidió con el proceso de beatificación y canonización de san Pío X y, por último, la revisión crítica, después del Vaticano II, que ha provocado una serie de preguntas sobre este fenómeno y, sobre todo, una pregunta fundamental: ¿era el modernismo solamente el conjunto de errores descritos en la *Pascendi*?

Hoy los historiadores están de acuerdo en afirmar que el movimiento no puede reducirse de forma simplista a la síntesis que hizo la *Pascendi*, ya que fue un fenómeno muy vasto y con innumerables matices. Y, además, que no puede comprenderse sin estudiar paralelamente el antimodernismo exasperado del momento.

Se preguntan también muchos si el peligro era realmente tan grave como apareció en la excitación de aquel momento, provocada además por la hábil táctica de los modernistas, que se escondían tras el anonimato, o si quizá no exageró la Curia Romana al sobrevalorar las fuerzas de sus adversarios y condenar tanto a los que eran auténticos modernistas como a quienes tenían sencillamente relaciones personales con ellos y contra quienes, sin poner en duda los fundamentos de la fe, trataban de responder a las cuestiones del momento, como eran la madurez del lai-

cado y la purificación de la Iglesia, sin ignorar las dificultades de forma simplista.

13. Consideraciones sobre la polémica modernista

La polémica modernista fue la lucha del integrismo que quiso dominar la vida entera en sentido eclesiástico y de una neoescolástica que se cerraba a una relación positiva con la filosofía moderna, adoptando un estilo de vida y de pensamiento de la Restauración, proveniente de la primera mitad del siglo XIX, no adecuado ni a la gran tradición de la Iglesia ni capaz de mantener viva la legítima herencia de la filosofía perenne. En otras palabras, al ataque de Tyrrell, Loisy y Buonaiuti contra los presupuestos racionales de la fe, la divinidad de Jesucristo, el origen divino de la Iglesia y la inspiración de la Escritura, se respondió sin resolver las dificultades suscitadas.

El modernismo dio tanto que hablar que en un momento dado apareció como un terrible peligro para la Iglesia, y posiblemente hubiera llegado a serlo efectivamente de haber prendido en la masa del clero. La condena tajante de san Pío X y las drásticas medidas que siguieron después lo llevaron a la quiebra, lo cual demuestra que, al menos en sus alas decididamente heterodoxas, no tenía raíces tan profundas. La represión se vio acompañada, por desgracia, sobre todo a partir de 1910, de una exagerada reacción conservadora, que se conoce con el nombre de *integrismo*, si bien este existía ya en algunos países, como en España, desde finales del siglo XIX y provocó duras intervenciones de León XIII y, después, de san Pío X para atajar los males que provocaba a la Iglesia.

El modernismo no fue más que un momento en una crisis cultural y religiosa mucho más profunda. El modernismo de principios del siglo XX murió sin posteridad; pero este no fue más que la primera gran sacudida de un despertar de la conciencia cristiana, cuyos datos completos están todavía lejos de sernos claros; una sacudida que hoy afecta por otra parte a todas las religiones a causa del cambio cultural, que es al mismo tiempo consecuencia de la revolución tecnológica.

Tras el Vaticano II, todo lo relacionado con el modernismo, que había agitado al mundo católico de comienzos de siglo y había hecho correr, por ambas partes, ríos de tinta, fue perdiendo gradualmente importancia e incluso interés desde el punto de vista historiográfico. De este modo, la «crisis modernista», después de tantas polémicas y enfrentamientos personales, quedó simplemente superada tanto por las perspectivas abiertas por el concilio como por la aparición de problemas nuevos e inéditos para la Iglesia.

La historiografía reciente distingue un modernismo «radical» de un modernismo «moderado». Esta distinción es posible también con referencia al llamado frente antimodernista, que fue en su interior más variado y articulado de cuanto se había creído. De hecho, hubo quien se erigió, sin haber recibido un especial mandato, en defensor de un catolicismo íntegro, batallador y enemigo jurado de cualquier novedad. Ciertamente, a principios del siglo hubo excesos por ambas partes debido al ardor de la lucha y a los tonos encendidos que esta asumió, pero también por la falta de una lectura global –que hoy llamaríamos profética– de los hechos históricos. Y esto tanto por parte de los llamados «innovadores», animados por una indiscriminada furia iconoclasta contra toda la tradición pasada de la Iglesia, como por parte de los integristas, cegados por un celo a menudo excesivo y fanático, cuando no incitados por un estudiado proyecto de restauración religiosa conservadora y autoritaria. Basta pensar a la actividad de propaganda, de información y a la vez de delación desarrollada en aquellos años por el *Sodalitium Pianum*.

El modernismo no fue monolítico. Hubo varios modernismos y hasta diversos tipos, incluso opuestos, de modernismo, ya que existía una distancia notable entre quienes promovían la renovación de la ciencia bíblica y la cultura del clero y la de quienes estaban en el polo opuesto. Los primeros trabajaron dentro de la Iglesia para adaptarla a los tiempos nuevos y propugnaron la adopción del método histórico crítico para la interpretación de la Sagrada Escritura –partiendo del presupuesto de que esta no tiene nada que temer de la ciencia histórica– con el fin de hacerla más inteligible al hombre contemporáneo; mientras que los segundos fueron modernistas «radicales», que trabajaron para destruir los fundamentos de la fe cristiana. Los primeros fueron modernistas «moderados» que respetaron la autoridad eclesiástica y el dogma católico.

Los modernistas «moderados» acusaron a la encíclica *Pascendi* de no haber entendido esta diferencia y de haber juntado a todos los «modernistas» en el mismo anatema, tanto a los que ponían en duda la existencia de Dios como a los que la negaban, tanto a los agnósticos y a los ateos como a los amantes de las novedades en el campo de la arqueología o de la investigación histórica. El origen de esta confusión radicaba, según ellos, en la misma encíclica, que, siguiendo un método típicamente escolástico, unificó diversas doctrinas teológicas, filosóficas e históricas bajo la misma denominación de «modernismo» y habría extendido tal definición de mala manera e indistintamente a cuantos de una u otra forma se desviaban de las ideas comúnmente recibidas del cristianismo.

La realidad demostró ya entonces, y los estudios posteriores lo han confirmado, que tras la definición común de «modernismo» se mezclaban tendencias culturales y religiosas completamente diversas entre

ellas, tanto en las investigaciones críticas que abrían como en las soluciones teológicas que proponían. Los moderados se sirvieron del moderno método técnico-científico y lo promovieron; mientras que los radicales concibieron la fe cristiana y el cristianismo como fenómenos puramente intrahumanos y como tales independientes de la revelación bíblica. Pero, junto a estos dos polos extremos que la historiografía más reciente trata de suavizar, existió también en Italia un modernismo llamado «mediano», que tuvo una línea original propia y se movió con habilidad entre los radicales y los integristas, una mezcla de cosas aceptables e inaceptables. El exponente más típico de esta corriente fue el italiano Giovanni Genocchi (1860-1926), a quien Mons. Benigni llamaba «el hombre de nuestra izquierda».

Pocos acontecimientos en la historia religiosa general de principios de siglo, sobre todo en Roma, despertaron tanto las conciencias, agitaron las instituciones eclesásticas y dividieron a la opinión pública de todas las tendencias como la controversia modernista.

Pasado un siglo de la condena del modernismo, considerado como la síntesis de todas las herejías, a la luz del desarrollo posterior de la exégesis y de la teología sistemática, del ataque neotomista como línea de defensa intelectual de la Iglesia, tras la reaparición del modernismo en los años 30 y 40 con la *Nouvelle Théologie* y su aceptación por el Concilio Vaticano II, podemos concluir afirmando que el modernismo fue la matriz intelectual del pensamiento católico del siglo xx. Ciertamente no encarnó el ideal de la teología católica, pero la crisis modernista fue una etapa inevitable y necesaria para la renovación de la teología. A principios del siglo xx fue visto como una desgracia, pero ciertamente fue una corriente del pensamiento teológico audaz, auténtica e innovadora.

14. *Integristas y modernistas españoles*

En España, san Pío X se vio obligado a intervenir para poner fin a los disidios de los católicos, que durante su pontificado protagonizaron los jesuitas de la revista *Razón y Fe* y los integristas del diario *El Siglo Futuro*.

Para entender las razones de estas polémicas es necesario remontarse hasta los primeros años de la Restauración cuando, tras el reconocimiento de la monarquía de Alfonso XII por la Santa Sede y la aprobación de la Constitución política de 1876, se instauró en España un sistema que favoreció la consolidación del liberalismo moderado y restituyó en parte a la Iglesia el influjo social que la revolución de 1868 le había quitado. Precisamente, la presencia activa de los católicos en la nueva sociedad

restaurada fue motivo permanente de conflictos y tensiones por las frecuentes divisiones intraeclesiales, manifestadas también en la organización política de las fuerzas católicas enfrentadas entre sí.

El partido tradicionalista era verdaderamente católico, aunque había en él algunos que anteponían el principio monárquico al religioso. Su jefe fue Cándido Nocedal (1821-1885). Los partidos liberales estaban divididos en varios grupos, los conservadores de Cánovas (1828-1897), los dinásticos de Sagasta (1828-1897), etc. Todos estos partidos tenían sus propios periódicos y revistas. Y en este contexto nació, creció y se desarrolló el integrismo español que, aunque participó de las notas comunes a los otros integristas, tuvo, sin embargo, características propias, habida cuenta la peculiar situación española. Por ello, este integrismo, más que un partido político, fue un movimiento de opinión que defendió el ultramontanismo francés e italiano, representados, respectivamente, por *L'Univers* de Veuillot y por el *Journal de Rome* y *La Civiltà Cattolica*, inspirados por los cardenales Pie y Pitra. En realidad, este integrismo defendió siempre un ideal religioso para oponerse a la sociedad liberal, que fue su peor enemigo, y para luchar a ultranza con los «errores modernos». Su ideal fue el «reinado de Cristo» sobre todas las cosas, para lo cual mantuvo la causa «íntegra», sin contaminaciones liberales.

Esta grave situación política venía arrastrándose desde principios de siglo. La deplorable división de los católicos cuando llegaba el momento de las elecciones había sido señalada en repetidas ocasiones por el nuncio Rinaldini (1844-1920) en sus despachos al cardenal Rampolla en las pos-trimerías del pontificado de León XIII. A propósito de las que se celebraron en abril de 1903 se intensificó la oposición sistemática de integristas y carlistas a los conservadores. En vísperas de las elecciones, *El Siglo Futuro* pidió a los católicos que no fueran a las urnas. En noviembre del mismo año, con motivo de las elecciones que dieron la victoria a los conservadores y permitieron la formación del primer gobierno presidido por un católico de tanto prestigio como Antonio Maura (1853-1925), los integristas mantuvieron inalterada su precedente actitud de abstención y, entre los adversarios abiertos del gabinete moderado que Maura formó el 5 de diciembre de 1903, además de los liberales, estaban también los dos partidos católicos –integrista y carlista–, considerados como sus más acérrimos adversarios. Este gobierno moderado era en aquellas circunstancias la única garantía que tenían los católicos para defender los intereses de la Iglesia y, en particular, de las órdenes religiosas.

Fue entonces cuando estalló la polémica entre los jesuitas de *Razón y Fe* y los integristas de *El Siglo Futuro*, centrada en la controversia sobre la llamada teoría del mal menor aplicada a la acción político-religiosa en España. San Pío X papa envió el 20 de febrero de 1906 la carta *Inter ca-*

tholicos Hispaniae, el documento más importante y significativo de este pontífice sobre las tensiones del catolicismo español.

En síntesis, el papa decía en esta carta que conocía las contiendas entre los católicos españoles y que para suscitarlas se justificaban en dos artículos de la revista *Razón y Fe*. En estos dos artículos nada había en contra de la doctrina tradicional de la Iglesia. Era más necesaria que nunca la unión de los católicos y nadie podía permanecer indiferente ante el peligro en que estaban la religión y el bien público. Y como los enemigos de la Iglesia se esforzaban por apoderarse de la administración pública los católicos, dejando a un lado los intereses de partido, debían trabajar en defensa tanto de la religión como de la patria.

Como los integristas ignoraron la carta *Inter catholicos*, tres años después llegaron las normas de conducta política dadas por la Santa Sede el 30 de enero de 1909, y *El Siglo Futuro* las presentó y difundió como «el manual más soberano y completo de los deberes de los católicos en nuestros días» y de «sapiéntísimas instrucciones que, por venir de donde vienen, serán norma de nuestros actos». Pero tampoco estas normas resolvieron el problema; los católicos siguieron divididos y la situación fue cada vez más confusa. Por ello, tras una intervención personal de Alfonso XIII (1886-1941) y con el deseo de complacerle, la Santa Sede estimó oportuno redactar otras normas sobre la conducta política de los católicos y unas instrucciones reservadas para los obispos. El rey pidió esta intervención tras haber solicitado que marchara de España el nuncio Vico, acusado de simpatías carlistas e integristas. La actitud del representante pontificio chocaba con la del obispo de Madrid, José María Salvador y Barrera (1851-1919), considerado más abierto a las tesis liberales y enemigo de los integristas, por lo que había sido severamente reprendido desde Roma por los cardenales Merry del Val y Vives Tutó.

En ellas se decía, en substancia, que eran buenos católicos los que guardando ciertas condiciones quisieran pertenecer a los partidos políticos existentes en España. Y como los partidos liberales dinásticos que se alternaban en el poder eran partidos existentes en España se deducía que los católicos, sin dejar de ser buenos y verdaderos católicos, podían alistarse en sus filas.

Pero todas estas intervenciones de la Santa Sede sirvieron de muy poco porque los integristas, aun después de perder el liderazgo de Nocedal, se mantuvieron firmes en sus tesis y siguieron actuando sin hacer y sin dejar hacer, por lo que, prácticamente, hasta la proclamación de la II República en 1931, los católicos españoles permanecieron divididos.

La polémica entre *Razón y Fe* y *El Siglo Futuro* significó la ruptura oficial de la Compañía de Jesús con las tesis de Nocedal. El diario integrista dejó de recibirse en las comunidades jesuíticas y, de este modo, el

preósito general, Luis Martín (1846-1906), sentó las bases para la separación de los jesuitas de las contiendas que dividían a los católicos. Los dos cardenales españoles curiales –Merry y Vives– mantuvieron una conducta oscilante, pues, al no poder contentar a los dos grupos enfrentados ideológicamente del catolicismo español, provocaron gran desorientación con cartas, normas, instrucciones reservadas y públicas y una serie de declaraciones que dejaron muy claros los principios y las intenciones de la Santa Sede, pero no consiguieron resolver el problema porque cuando terminaba el pontificado de san Pío X y, debido a la persistente obstinación de los integristas en sus posiciones, habían crecido sensiblemente las fuerzas políticas contrarias a la religión (republicanos y socialistas) y se habían debilitado las católicas.

Los años de san Pío X fueron de prueba para la conciencia cristiana, porque su pontificado coincidió con el comienzo del auge internacional del anticlericalismo, que tuvo sus manifestaciones más virulentas en Francia y luego en Italia, Portugal y España. Aquí, la Semana Trágica de Barcelona (1909) marcó el punto álgido de las tensiones y violencias de aquella primera década del nuevo siglo.

Se ha dicho siempre que en España no hubo modernistas a principios del siglo XX como no hubo católicos liberales durante el XIX, ya que el clero era muy ortodoxo o estaba muy atrasado. Es cierto que una parte notable del catolicismo español acogió positivamente la Ilustración y que la influencia de los católicos liberales franceses fue muy escasa más abajo de los Pirineos, sin embargo hubo en España un cierto número de seglares cultos y también algunos eclesiásticos que tuvieron una tendencia indiscutible hacia la renovación religiosa y la reflexión religiosa más novedosa, hasta el extremo de que se puede tranquilamente afirmar que España no quedó exenta de la «crisis modernista», es decir, de los problemas puestos a los católicos por la confrontación con la modernización de la cultura y de la sociedad. En este sentido, jugaron su papel desde finales del siglo XIX el Krausismo, las discusiones sobre las relaciones entre la ciencia y la fe a propósito del evolucionismo y algunas obras literarias que abordaron el tema de la renovación religiosa. Después vino la «generación del 98» en la que aparecen algunos escritores preocupados por el tema religioso, como Ramiro de Maeztu (1875-1936) y, sobre todo, Miguel de Unamuno (1864-1936), en quien la reflexión religiosa fue más profunda y constante, si bien la crisis religiosa que él vivió fue específicamente diferente de la crisis modernista propiamente dicha.

Pero lo que más llamó la atención en la España de principios de siglo fue la presencia de algunos religiosos que demostraron su clara apertura hacia la modernidad: entre los dominicos de Salamanca hay que citar a Juan Arinterro (1860-1928), que mantuvo correspondencia con Garrigou-

Lagrange (1877-1964). Pero, más que el modernismo, en España fue poderoso en aquellos años el antimodernismo, fomentado por un cierto número de religiosos, sacerdotes seculares e incluso obispos, que generalmente no tuvieron mucho prestigio, pero sí mucho celo, caracterizados por su mediocridad teológica, incapaces de captar los auténticos problemas de fondo suscitados por los modernistas y no percatándose de que era una prolongación del liberalismo ideológico y político del siglo XIX, lo vieron como un simple eco de la reforma protestante.

15. Bibliografía esencial comentada

Las obras consagradas a san Pío X se multiplicaron a partir de los años 80, con motivo del 150 aniversario de su nacimiento, con la publicación de las actas de diversos coloquios y mesas redondas dedicadas a este papa, por ejemplo, *Il Veneto di Giuseppe Sarto* (Treviso 1984) y *Le radici venete di san Pio X. Saggi e ricerche*, a cura di G. TRAMONTIN (Brescia, Morcelliana, 1987). Las biografías son ya numerosas, pero, en gran parte, poco satisfactorias. La de G. ROMANATO, *Pio X. La vita di papa Sarto* (Milán, Rusconi, 1992) se detiene en los años anteriores al pontificado evitando la hagiografía o apología y la crítica puramente negativa. La de Y. CHIRON, *Saint Pie X* (Versalles, Publications du Courrier de Rome, 1999) es una de las mejores en lengua francesa. L. TRINCIA, *Conclave e potere politico. Il veto a Rampolla nel sistema delle potenze europee (1887-1904)* (Roma, Studium 2004) ofrece interesantes novedades basadas en documentos vaticanos inéditos. Entre las secretarías particulares de los papas de los últimos siglos, quizá ninguna asumió tanta celebridad como la de san Pío X, llamada *Segretariola*. Durante los interrogatorios para su proceso de beatificación, la atención tanto de los testigos como de los jueces se detuvo sobre la composición y funcionamiento de este organismo, dando lugar a las más diversas informaciones e interpretaciones. Los papeles del archivo particular de san Pío X, producidos por la actividad de su secretaría particular, finalmente abiertos a los investigadores y publicados hace pocos años, ofrecen nuevos datos sobre su polémico pontificado a través de la actividad de los fieles secretarios del papa, sometidos a su vigilancia directa e inmediata. Cfr. A. M. DIÉGUEZ, *L'archivio particolare di Pio X. Cenni storici e inventario* (Ciudad del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2003); del mismo autor y S. PAGANO, *Le carte del «sacro tavolo». Aspetti del Pontificato di Pio X dai documenti del suo archivio privato* (*Ibid.*, 2006).

Sobre el modernismo, además de los numerosos estudios de Lorenzo Bedeschi (1915-2006), considerado como el máximo estudioso del tema

en Italia, F. HEINER explicó y comentó la intervención del papa en una obra traducida al italiano con el título *Il Decreto «Lamentabili sane exitu», esposto e commentato* (Roma, Desclée, 1908). J. RIVIÈRE publicó *Le Modernisme dans l'Église* (París, Letouzey et Ané, 1929) y A. R. VIDIER, *The Modernist Movement in the Roman Church* (Cambridge 1934), dos obras bien documentadas, aunque un tanto unilaterales, porque durante medio siglo fue un tema tabú entre los católicos; sin embargo, a partir de los años sesenta comenzaron a aparecer los estudios fundamentales de R. MARLE, *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'un controverse* (París, Aubier, 1960), y sobre todo de E. POULAT, *Catholicisme, démocratie et socialisme* (Tournai-París, Casteman, 1977); *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (Tournai-París, Casterman, 1962, 2ª ed. 1979); *Modernistica. Horizons, physionomies, débats* (París, Nouvelles Éditions Latines, 1982). Cfr. también P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia* (Bologna 1965), obra que suscitó muchas reacciones; R. VIRGOULAT, *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses (1986-1913)* (París, Cerf, 1980); A. BOLAND, *La crise moderniste hier et aujourd'hui* (París, Beauchesne, 1980); M. GUASCO, *Romolo Murri e il modernismo* (Roma, Cinque Lune, 1968); ÍD., *Il modernismo. I fatti, le idee, i personaggi* (Milán, Paoline, 1995); D. SARESELLA, *Romolo Murri e il movimento socialista* (Urbino, Quattro Venti, 1995); P. MARANGON, *Il modernismo di Antonio Fogazzaro* (Bologna, Il Mulino, 1998) estudia la figura y la obra de este literato católico liberal y modernista. También algunos autores españoles han tratado el tema: R. GARCÍA DE HARO, *Historia teológica del modernismo* (Pamplona, Eunsa, 1972) y C. IZQUIERDO, *Blondel y la crisis modernista (Ibid., 1990)* ofrece una exposición equilibrada del importante papel intelectual que jugó Blondel en la crisis modernista, aunque el juicio que merece este papel no es unánime; É. FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962)* (París, Desclée De Brouwer, 1998) afirma que la crisis modernista debe ser considerada como la matriz intelectual del pensamiento católico del último siglo; G. SALE, «*La Civiltà Cattolica*» *nella crisi modernista: 1900-1907. Fra intransigentismo politico e integralismo dottrinale* (Milán, Jaca Book, 2001).

Sobre Benigni y el integrismo: J. MARIDAN, *L'intégrisme, histoire d'un histoire* (París 1964); E. POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral* (Tournai-París, Casterman, 1969); y el nº 8 de la revista *Ricerca per la storia religiosa di Roma* (Roma, Ed. di Storia e Letteratura Religiosa, 1990), con diversos artículos dedicados al tema y en particular al Fondo Benigni del Archivo Secreto Vaticano. F. SICCARDO, 'Intégriste' e 'Intégrisme'. *Statigrafia due vocaboli francesi* (Génova, Università, 1979) analiza los orígenes

de los dos términos en su dicción francesa porque es de la lengua y cultura francesa de donde pasaron después a la cultura y a las lenguas europeas, y sintetiza la evolución política e histórica del mismo en Europa en los últimos cien años.

Sobre la reforma de la Curia Romana y otros aspectos de su pontificado: ROBERTI y otros, *Romana Curia a Beato Pio X Sapienti Consilio reformata* (Roma, Univ. Lateranense, 1951); G. DE ROSA, *Storia del movimento cattolico in Italia* (Bari, Laterza, 1966); *L'eredità giuridica di San Pio X*, a cura di A. Cattaneo (Venecia, Marcianum Press, 2006).

Sobre Italia: G. DE ROSA, *Storia del movimento cattolico in Italia* (Roma, Laterza, 1966); G. B. GUZZETTI, *Il movimento cattolico italiano dall'unità ad oggi* (Nápoles, Ediz. Dehoniane, 1980).

Sobre Francia: M. LARKIN, *L'Église et l'État en France. 1905; la crise de la séparation* (Toulouse, Privat, 2004); P. CABANEL-J. D. DURAND (eds.), *Le Grand exil des congrégations religieuses françaises. 1901-1914* (París, Cerf, 2005) recoge las actas del convenio celebrado en Lyon en 2003 sobre el tema; J. M. MAYEUR, *La séparation des Églises et de l'État* (Paris, Les éditions de l'atelier, 2005).

Sobre España: J. ANDRÉS GALLEGO, *La política religiosa en España. 1889-1913* (Madrid, Ed. Nacional, 1975) trata de los intentos de asimilación de la Iglesia al mundo moderno y de su respuesta a la política anticlerical del Gobierno liberal y los grupos republicanos; A. BOTTI, *La Spagna e la crisi modernista. Cultura, società civile e religiosa tra Otto e Novecento* (Brescia, Morcelliana, 1987), obra muy discutible por su planteamiento y conclusiones, como puso en evidencia M^a. ROMERO SAMPER, *Modernidad, moderno y modernismo; Iglesia y cultura en la España de fin de siglo*: «Hispania sacra» 41 (1989) 699-718, pero que suscita reflexiones sugestivas; y mis estudios *San Pío X y la primera asamblea del episcopado español en 1907*: «Archivum Historiae Pontificiae» 26 (1988) 295-373; *San Pío X, los jesuitas y los integristas españoles*: *Ibid.*, 27 (1989) 249-355; *El movimiento social católico en España a principios del siglo XX*: «Itálica. Cuadernos de Trabajos de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma» 18 (1990) 257-320; *Instrucciones de Merry del Val a Vico en 1907 y relación final del nuncio en 1912*: «Revista Española de Derecho Canónico» 49 (1992) 567-612; *Intervención del cardenal Merry del Val en los nombramientos de obispos*: «Archivum Historiae Pontificiae» 32 (1994) 253-291; *Nombramientos de obispos en España durante el pontificado de san Pío X (1903-1914)*: «Analecta Sacra Tarraconensia» 68 (1995) 235-423; *Precedentes histórico-jurídicos de la «Ley del Candado»*. Documentos diplomáticos esenciales de 1876 a 1910: *Ibid.*, 75 (2002) 315-492; *Negociaciones hispano-vaticanas de la «Ley del Candado»*. Documentación diplomática esencial de 1911 a 1913: *Ibid.*, 77 (2004) 309-479.

Una fuente esencial para la reconstrucción de la historia de los jesuitas e, indirectamente, de la Iglesia son las *Memorias del P. Luis Martín, General de la Compañía de Jesús (1846-1906)*. Edición preparada por J. R. EGUILLOR, M. REVUELTA y R. M^a. SANZ DE DIEGO (Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1988), 2 vols., y M. REVUELTA GONZÁLEZ, S. J., *La Compañía de Jesús en la España contemporánea. Palabras y Fermentos (1868-1912)* (Madrid, Sal Terrae, Universidad Pontificia de Comillas, Ediciones Mensajero, 2008).

Capítulo VI

BENEDICTO XV. ENTRE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL Y LA EFÍMERA PAZ (1914-1922)

1. Ideas fundamentales:

— Entre 1914 y 1918 desaparece el mundo viejo y nace de hecho el siglo nuevo lleno de incógnitas.

— La Iglesia se coloca en él no superada, no retrasada, no inoportuna, sino viva, benéfica, como amiga, madre y maestra.

— Son los años del pontificado de Benedicto XV, que promulgó el Código de Derecho Canónico en 1917.

— La encíclica «Maximum illud» está considerada la carta magna de las misiones modernas.

— El pontificado de Benedicto XV marcó la entrada en una nueva época de la actividad misionera en la Iglesia.

— La Primera Guerra Mundial fue la «hora más amarga» en la vida del papa.

— La verdadera causa del primer conflicto mundial fue la crisis moral que Benedicto XV definió como «suicidio de la Europa civil».

— Incansable en su lucha por la paz, desafió la impopularidad y los ultrajes con dicha nota en la que desenmascaró los presuntos nobles fines de las potencias en lucha y definió la guerra como «masacre inútil».

— Aunque esta iniciativa no tuvo éxito, demostró la grandeza de las motivaciones del papa y el ejemplar equilibrio en la acción de la Santa Sede entre realismo diplomático e inspiración religiosa.

— Las iniciativas de Benedicto XV se caracterizaron por una sincera, profunda y continua preocupación para que se instaurase una paz justa y duradera, que pusiera las premisas de una reconciliación entre vencedores y vencidos y que frenase los egoísmos nacionalistas.

— *El papa organizó personalmente diversas formas de ayuda material a las víctimas de la guerra y siguió ayudándoles incluso después de haber terminado el conflicto.*

— *A primera vista, el pontificado de Benedicto XV parece como un largo invierno, pobre de frutos y de gratificaciones, pero en perspectiva histórica todas sus opciones y el inteligente desencanto de sus intervenciones acabaron por vencer.*

— *El papel internacional de la Santa Sede salió engrandecido tras el conflicto y ahora se comprende por qué las grandes potencias comenzaron desde entonces a considerar al papa como un interlocutor más importante que el soberano de los antiguos Estados Pontificios.*

— *Los intentos de pacificación del papa se llevaron a cabo desde la más absoluta neutralidad.*

— *El papa propuso la mediación, la conciliación y la paz como un valor superior al mismo principio de nacionalidad.*

— *La acción del Vaticano en favor de la paz, raramente espectacular, se centró en llamamientos patéticos, en sondear intenciones, en transmitir informaciones y en ofrecer su mediación.*

— *Pero, en dos ocasiones concretas, la Santa Sede se empeñó directamente: a finales de 1914 y principios de 1915, cuando trató de evitar la entrada en guerra de Italia mediante concesiones territoriales arrancadas a Austria-Hungría, y durante la primavera y el verano de 1917, cuando propuso una paz general e insistió vigorosamente en este sentido al gobierno alemán.*

2. Aspectos eclesiales del pontificado de Benedicto XV

Giacomo della Chiesa entró el 30 de agosto de 1914 en el cónclave como cardenal y salió de él el 3 de septiembre como papa. En la Secretaría de Estado había sido colaborador fidelísimo e hijo espiritual y político del cardenal Rampolla, pero fue alejado de la Curia Romana de una forma elegante, encomendándole en 1907 la sede metropolitana de Bolonia como sucesor del cardenal Svampa (1851-1907), muerto en olor de modernismo. Un cargo importante porque la ciudad y la región de la Emilia representaban emblemáticamente la contestación del poder temporal del papa que se había producido desde un siglo antes, una ciudad marcada por un anticlericalismo militante donde emergía un socialismo violento, con un clero tentado por el modernismo y con unos seglares divididos entre los atraídos por la conciliación con los liberales y los seguidores de la Democracia Cristiana de Romolo Murri. Ante esta división entre intransigentes y demócratas el papa Pío X decidió suspender la

creación de la Acción Católica. Della Chiesa tuvo que esperar más de seis años su elevación al cardenalato, que llegó solamente en mayo de 1907, tres meses antes de la muerte de Pío X. Su pontificado boloñés, hábil, prudente y firme, le preparó para el pontificado y muy pronto demostró que seguiría su mismo ideario promoviendo la formación de un laicado sólido, capaz de intervenir de forma autónoma en la vida política a través de un partido no confesional, que tomaría cuerpo después de la guerra con el Partido Popular de don Sturzo. También promovió la paz, oponiéndose a cualquier tipo de guerra, y buscó las mejores soluciones para resolver la Cuestión Romana.

Sobre las frágiles espaldas de Benedicto XV, delgado, pequeño y frágil, cayó la suprema responsabilidad de la Iglesia cuando ya se combatía duramente en todos los frentes. Este papa, todavía poco conocido, no ha despertado entre los historiadores el interés que merece su acción pastoral y diplomática. Fue el papa de la abolición del *non expedit*, el que consintió el nacimiento del Partido Popular Italiano y, por consiguiente, el de la plena aceptación de una democracia moderna; el de la búsqueda de la paz; el del relanzamiento de varias opciones eclesiales de gran trascendencia, por ejemplo, la devoción al Sagrado Corazón. El nuevo papa tenía un largo servicio diplomático, no pertenecía ni al mundo campesino véneto del que salió su predecesor Pío X, ni a los ambientes culturales en los que se formó y destacó su sucesor Pío XI, ni tampoco a la pequeña nobleza pontificia en la que creció y vivió Pío XII.

Nacido en Génova, en 1854, hijo de un oficial de la Regia Marina sarda, Benedicto XV fue alumno del Colegio Capránica de Roma y de la Academia de Nobles Eclesiásticos. Al acabar los estudios fue nombrado secretario del nuncio Rampolla y con él marchó a España. Este fue su maestro y con él trabajó tanto en la nunciatura de Madrid como en la Secretaría de Estado, si bien quedó al margen de la polémica entre los intransigentes y los conciliadores; más tarde fue sustituto de la Secretaría de Estado y en 1907 pasó a regir la sede metropolitana de Bolonia.

Diplomático de siempre, aristocrático por sus modales, profundamente religioso y fervoroso, amante de las reglas y del derecho, destacó por su brillante inteligencia, carácter vivo, ingenioso e intuitivo, memoria férrea, mente abierta a visiones amplias de los problemas, estilo elegante y consonancia de ideas con su maestro y superior el cardenal Rampolla en las más importantes cuestiones internacionales, como el proyecto de lucha a la Triple Alianza, el entendimiento con la Francia republicana y la superación del aislamiento diplomático impuesto a la Santa Sede por el sistema bismarckiano, al cual adhería la Italia liberal de la monarquía de Saboya.

A breve término, este proyecto podía decirse fracasado porque cualquier hipótesis de alianza «católica» en Europa quedaba vanificada por el radicalismo francés, que buscaba la ruptura con el Vaticano, mientras que la atracción pangermanista acercaba los Augsburgo de Viena a los Hohenzollern de Berlín. El veto que el emperador alemán puso al cardenal Rampolla en 1903 sancionó esta derrota y el nombramiento de Della Chiesa como arzobispo de Bolonia en 1907 cerró su insostenible permanencia en la Secretaría de Estado, de la que era responsable el cardenal Merry del Val. Era insostenible su situación porque Della Chiesa comenzó a manifestar sus propios puntos de vista, que no siempre coincidían con los del papa y el secretario de Estado. Quizá estas divergencias explican el retraso en la concesión de la púrpura, que le fue otorgada siete años después de su entrada en Bolonia, en el último consistorio que san Pío X celebró tres meses antes de su muerte, cuando, según la tradición, los arzobispos de diócesis italianas cardenalicias son elevados a la púrpura en el primer consistorio tras el nombramiento. Así había ocurrido en el siglo XIX, con Pío IX y León XIII, y así ocurriría a lo largo del siglo XX, con Pío XI, Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo I. La elección de Benedicto XV fue considerada por muchos como una victoria póstuma de Rampolla, fallecido un año antes. Merry del Val fue alejado de la Secretaría de Estado y su puesto fue ocupado por Gasparri en 1914, tras la inesperada muerte del cardenal Ferrata (1847-1914) que fue secretario de Estado durante unas semanas. Gasparri, que sería uno de los más célebres secretarios de Estado que ha tenido el Vaticano en el siglo XX, era diverso del papa por su educación familiar; pero ambos estuvieron sustancialmente de acuerdo, aunque en alguna ocasión el papa tuvo que ceder ante su secretario de Estado. Benedicto XV tuvo una mayor apertura y preocupaciones más universales que Gasparri, atento sobre todo a la solución de la Cuestión Romana.

Su actuación pastoral en Bolonia estuvo caracterizada por la exquisita prudencia con que trató los asuntos cuando imperaba el conflicto modernista. Su actitud no puede calificarse de simpatías modernistas, sino simplemente de respeto por las personas y de escasa propensión inquisitorial, una actitud tan querida y seguida por muchos eclesiásticos de su tiempo.

En el conjunto de los pontificados que le precedieron y le siguieron, Benedicto XV queda como en la sombra, en una zona gris de la historia contemporánea, ya que no tuvo el influjo de León XIII ni el carisma del rústico y santo Pío X. Ni tampoco asistió al compromiso de la conciliación entre la Iglesia y el fascismo, que sería patrimonio de su sucesor Pío XI.

Con la elección de Benedicto XV en 1914 pareció agotarse la eficacia de la prepotencia austro-germánica de diez años antes y volver a tener

fuerza el proyecto rampolliano, ya que Rampolla, Della Chiesa y Gasparri representaron los momentos esenciales de una orientación coherente que quiso ver a la Santa Sede en el centro de las responsabilidades mundiales y con fuerza incisiva en la vida internacional. De este modo el papado comenzó a recuperar el reconocimiento perdido en 1870.

Benedicto XV terminó los trabajos, iniciados por su predecesor, para elaborar el Código de Derecho Canónico. A pesar de las dificultades propias de la situación bélica, el cardenal Gasparri llevó a término la tarea que le había sido encomendada por san Pío X. En el consistorio del 4 de diciembre de 1916 se anunció el final de los trabajos de codificación. El *Codex Iuris Canonici* fue promulgado el 20 de mayo de 1917 y el 15 de septiembre de ese mismo año se creó la Comisión para la Interpretación Auténtica del Código. De este modo, la Iglesia comenzó a contar con un instrumento unánimemente reconocido y que resultó muy útil en su época para promover eficazmente un trabajo pastoral que alcanzaba cada vez más desarrollo y que permaneció en vigor hasta 1983.

Benedicto XV heredó una compleja situación eclesial, caracterizada por los ataques del anticlericalismo social y político, especialmente en Francia; y, desde el mismo interior de la Iglesia, por la crisis modernista. La Iglesia buscaba respuestas a los desafíos de la sociedad moderna desde una situación originada por la pérdida del poder temporal y el creciente laicismo de los Estados y de la sociedad, a la vez que crecía sensiblemente la presencia de los católicos en todo el mundo, sobre todo en los Estados Unidos y en los territorios de misión.

Para Benedicto XV los males de la sociedad había que buscarlos en el abandono de las normas y prácticas de la sabiduría cristiana, que se traducían en la falta de amor entre los hombres, en el desprecio de la autoridad, en la injusticia en las relaciones entre las clases sociales y en el bien material convertido en el único objetivo de la actividad del hombre. Según el Papa eran estos cuatro los factores de la lucha que trastornaba el mundo. Por su gran actualidad parecen palabras dirigidas a nuestros días. La causa última de este abandono estaba en la absolutización de los bienes materiales. En su primera encíclica *Ad Beatissimi* (1 noviembre 1914) encontramos, también, críticas al racismo, al nacionalismo y sobre todo al socialismo. En el diagnóstico que realizaba el papa, así como en las soluciones que proponía podemos ver la perspectiva neotomista que había caracterizado el pensamiento de la mayor parte de los pontífices contemporáneos: la raíz del mal había que encontrarla en la desobediencia a la ley de la caridad, desobediencia que comportaba el desorden y la desunión.

Benedicto XV impulsó el asociacionismo católico. Entendía que era necesario que los católicos incidieran positivamente en el mundo desde

el interior mismo de la sociedad. En esta línea podríamos recordar la difusión que llevó a cabo de los principios de la doctrina social enseñados por León XIII, el impulso dado a la puesta en marcha de la Universidad del «Sacro Cuore» de Milán y el fomento del asociacionismo católico femenino con la organización, en 1918, de un Congreso Internacional.

Con Benedicto XV se comenzó a delinear la articulación de la Acción Católica Italiana tal como la conocemos actualmente, ya que este pontífice suprimió la dirección general de la misma y la sustituyó por la junta directiva de la Acción Católica. Esta junta hizo surgir en los planos inferiores las juntas diocesanas, parroquiales y los grupos parroquiales. En esta época surgió la juventud femenina que coronó la estructura asociativa típica de la A.C.: hombres, mujeres, los jóvenes y las jóvenes. A raíz del nacimiento del Partido Popular Italiano comenzó a delinearse otra característica de la Acción Católica Italiana actual: la «opción religiosa» de la asociación. En la audiencia de abril de 1920 el pontífice distinguió entre «acción católica» y «acción de los católicos».

Un año antes, en España, en 1919, el cardenal primado Guisasola (1852-1920) fundó la Acción de la mujer. Mientras que, en Argentina, los obispos por indicación pontificia iniciaron la federación de las fuerzas católicas a través de la Unión popular (1919-1928) tomando como modelo la Unión popular italiana. Los obispos aprobaron sus estatutos y el 23 de abril de 1919 se declaró fundada dicha Unión.

Benedicto XV indicó la solución de los graves problemas que aquejaban a la humanidad: infundir valores sobrenaturales que contrarrestasen el materialismo y lograsen que imperase la ley de la caridad. Pero para poder llevar a cabo esta misión la Iglesia debía conseguir la unidad. Expansión y unidad: desde esta doble perspectiva hay que valorar su pontificado.

3. *Papa de las misiones*

Cuando Gregorio XV (1621-1623) instituyó en 1622 la Congregación de Propaganda Fide se dijo que se trataba de la iniciativa más importante de la Santa Sede desde los tiempos de san Pedro. El papa dijo que esta decisión se debía a una inspiración divina, pero hay que añadir que esta nunca excluye el dramatismo de la historia humana. Por ello, tras los primeros tiempos de ímpetu misional aparecieron muy pronto las dificultades, debidas, sobre todo, a los conflictos políticos. España y Portugal, después de haber asumido durante casi doscientos años la responsabilidad política y eclesial del nuevo mundo, no quisieron que la nueva Congregación dictara leyes en sus territorios.

A lo largo de los siglos, las misiones pasaron por un camino que tocó en algunos momentos puntos muy bajos y sufrió crisis que superó con grandes esfuerzos, como sucedió durante el Iluminismo, la temporal supresión de la Congregación de Propaganda Fide en tiempos de Napoleón, porque la consideraba «institución completamente inútil», la extinción de la Compañía de Jesús y las graves repercusiones que tuvo sobre la obra misionera, la parálisis de principios del siglo XIX, cuando el número total de misioneros quedó reducido a su mínima expresión en todo el mundo y en Propaganda Fide solo se podía tratar excepcionalmente de las misiones.

Superada esta fase, el espíritu misionero adquirió un gran desarrollo a lo largo del siglo XIX, ya que la Iglesia trató de estar presente en todas las partes del mundo. Sacerdotes, religiosos y seglares se dedicaron de lleno a esta tarea, entregando muchos de ellos sus vidas por la difusión del Evangelio.

A finales del siglo XIX tanto las encíclicas misioneras de León XIII como la actividad de la Congregación de Propaganda Fide subrayaron de forma incansable la finalidad espiritual y pastoral de la actividad misionera y con ellas no miró a otra cosa que a predicar el Evangelio a todos los pueblos. Por ello insistieron todos los documentos de la Santa Sede para que esta actividad quedara separada de la política, sobre todo en el ámbito del Patronato y después, a partir del siglo XX, en el del colonialismo; como insistiera también para que no se cayera en un europeísmo cultural, mientras que, por otra parte, repetían constantemente el postulado de la formación de los misioneros, que debían conocer bien no solo la teología, sino también la lengua, los usos y las costumbres de aquellos pueblos.

Cuando se habla de la intervención de los papas contemporáneos en favor de las misiones suele comenzarse con Benedicto XV porque fue el primero de ellos que dio un empuje notable a la actividad misionera de la Iglesia. La preocupación de Benedicto XV fue potenciar la actividad misionera desligándola de los intereses ajenos a la misión de la Iglesia. En la primavera y verano de 1919 se establecieron multitud de contactos para impulsar las misiones en África y Asia oriental. Junto con sus iniciativas incansables en favor de la paz, el aumento del prestigio de la Santa Sede en el ámbito internacional y la gran obra de caridad y asistencia organizada en favor de las víctimas de la guerra, Benedicto XV dio un gran impulso a la difusión de la fe en el mundo, ya que la Primera Guerra Mundial produjo graves daños a las misiones católicas tanto con la salida forzosa de los viejos misioneros como impidiendo el envío de nuevos, y también con la destrucción de antiguas instituciones: iglesias, escuelas y hospitales y con la ocupación militar de territorios, que entonces eran colonias europeas, suscitando la aversión legítima de la población indí-

gena. Hubo también una actitud política de discriminación entre naciones y pueblos llamados civiles y otros que no eran considerados así. Contra esta política se levantó Benedicto XV con un gesto diplomático de gran valor, realizado con motivo del Congreso de Versalles, pero sobre todo con un acto todavía más solemne, inspirado por su paternidad universal hacia todos sus hijos dispersos por el mundo y no por consideración alguna política o meramente humana.

Me refiero a la encíclica *Maximum illud*, del 30 de noviembre de 1919, dirigida a tratar el problema de la propagación de la fe, del incremento de las misiones y de las vocaciones misioneras y que contiene las nuevas orientaciones para valorizar al clero nativo. De esta encíclica partió una nueva e importante página de la historia de las misiones con el desarrollo, la toma de conciencia y la asunción de responsabilidades por parte del clero autóctono que en unos cincuenta años daría un aspecto propiamente nativo a todas las Iglesias locales de los territorios de misión. La encíclica fue un llamamiento que el papa hizo a toda la Iglesia para una especie de movilización espiritual y no solo espiritual en favor de las misiones. Y fue publicada apenas terminada la guerra ante el espectáculo de los estragos provocados por el conflicto, que habían dañado profundamente moral y materialmente a las misiones. En la encíclica, considerada la carta magna de las misiones modernas, Benedicto XV habló con claridad de la responsabilidad de todos los creyentes en la tarea misionera y de la necesidad de distinguir entre la actividad misionera y el colonialismo. Las indicaciones para los misioneros fueron muy concretas:

- respetar las culturas autóctonas;
- no permanecer como extranjeros en el país en el que se trabaja;
- evitar cualquier tipo de nacionalismo o connivencia con los poderes políticos coloniales y promover el crecimiento del clero autóctono, formado al mismo nivel que el clero de los países más desarrollados, del que pudiera salir una jerarquía indígena.

Para ayudar a conseguir este último objetivo encargó a Propaganda Fidei la creación de seminarios regionales. En Roma, Italia, Suiza y Alemania aparecieron los primeros. Estas orientaciones de largo alcance han permitido afirmar que el pontificado de Benedicto XV marcó la entrada en una nueva época de la actividad misionera en la Iglesia.

4. Benedicto XV y las Iglesias Orientales

En 1914 Francia y sus aliados desaparecieron del universo otomano y la Santa Sede se vio obligada a gestionar directamente, sin la mediación de la potencia protectora, los intereses católicos en el Imperio. Por aque-

llas fechas todo el mundo balcánico, ruso y oriental, estaba en movimiento y frente a él da la impresión de que Benedicto XV, después de las incertidumbres de Pío X, retomó plenamente con respecto al Oriente la línea que León XIII había desarrollado oponiéndose a su latinización.

En 1917 el papa fundó la Congregación Oriental, de la que él mismo fue prefecto, para atender los asuntos orientales que hasta entonces habían sido encomendados a una sección de la Congregación de Propaganda Fide para los ritos orientales. Era esta una situación un tanto humillante para los orientales, considerada además emblemática para los ortodoxos, pues veían en ella el proyecto romano de absorber y latinizar al Oriente. Primer secretario de esta congregación fue el cardenal Nicolò Marini (1843-1923), fundador de la revista *«Besarione»* en la línea de la sensibilidad oriental de León XIII que, durante el pontificado de san Pío X, había conocido una época de dificultades.

La Congregación Oriental tuvo que preparar a los católicos orientales a vivir en el Imperio otomano una condición difícil de transición política con un fuerte sentido de su identidad religiosa, radicada en la tradición oriental. La fundación en Roma del Pontificio Instituto Oriental representó un instrumento para cuidar la formación de los orientales y darles la posibilidad de profundizar en su patrimonio cultural. En el consistorio del 10 de marzo de 1919 el papa reconstruyó las líneas fundamentales de su política oriental desde 1914, destacando las dos ideas centrales de la misma: el compromiso por dar nuevamente a los orientales su antigua dignidad y esplendor y la solidaridad concreta con estas comunidades afectadas por acontecimientos políticos y militares, que culminaron con la dura persecución de 1915-1916. El papa habló del proyecto de valorar la Iglesia oriental, pero también del empeño de proveer al mismo tiempo al bien de aquellos cristianos durante la triste hora que estaban pasando.

Con Benedicto XV la Iglesia entró como protagonista e interlocutora directa del Estado en los asuntos orientales después que la mediación de las naciones protectoras había caído y se presentaba como asilo para los cristianos perseguidos con una gran tarea humanitaria de defensa. La Iglesia no parecía tener un signo político, sino que quería estar decididamente insertada en los acontecimientos de Oriente. Solo sobre los Santos Lugares la Santa Sede tuvo un proyecto político: evitar que cayeran en manos de los infieles. Pero, sobre todo después de la Primera Guerra Mundial, la Santa Sede trató prudentemente de liberarse del protectorado religioso de Francia y de otras naciones europeas. La diplomacia vaticana intervino directa y libremente sobre las cuestiones que le afectaban de cerca, solicitando si no sería conveniente la intervención de los gobiernos. Por ejemplo, en el caso armenio Benedicto XV pidió la inter-

vención de Berlín para moderar la persecución otomana, y para Palestina, después de 1918, estableció un contacto con el gobierno británico.

Las directrices orientales de Benedicto XV tendían a desvincular a la Santa Sede de la inserción forzada en la política francesa o europea y para ello estableció relaciones con la Sublime Puerta o con Kemal Atatürk (1882-1938), el político y militar que consiguió la europeización de Turquía y la creación de la república de la que fue presidente hasta su muerte. La diplomacia vaticana, que no despreció el influjo de ninguna capital europea, trató de desarrollar una función humanitaria en favor de los cristianos y para favorecer la consolidación de las iglesias católicas en Oriente. De este modo, la acción desarrollada por la Congregación Oriental se combinó con la de la Secretaría de Estado del cardenal Gasparri: una Iglesia católica más oriental y una Santa Sede como interlocutora directa de los acontecimientos políticos del mundo oriental.

Durante los años de la Primera Guerra Mundial, entre 1915 y 1916, casi un millón y medio de cristianos, sobre todo armenios, encontraron la muerte en las masacres y en las deportaciones, mientras que varios centenares de miles fueron deportados al desierto sirio. Enteras regiones habitadas por armenios y cristianos están hoy totalmente vacías de su presencia. Las deportaciones tuvieron lugar en ciudades controladas por las autoridades otomanas. El papa decidió intervenir con una carta dirigida al sultán para impedir las masacres que los musulmanes cometieron contra los armenios. Con la desaparición del Imperio Otomano la atención de la Santa Sede se concentró en el Líbano, que representará en los años futuros el punto de convergencia de los intereses católicos en Oriente.

5. *La Primera Guerra Mundial*

El Occidente tenía en el liberalismo y en el positivismo sus bases culturales y veía en el avance científico y técnico el camino de un progreso constante e irreversible. Estas bases culturales habían fundado unas relaciones inestables. El frágil equilibrio internacional quedó alterado por el crecimiento industrial y sus consecuencias: masificación de la sociedad, difusión de las ideologías socialistas, crecimiento de la conflictividad social y del colonialismo económico y estratégico. Un mundo en el que el nacionalismo tomaba cuerpo rápidamente. El resultado fue la Primera Guerra Mundial, cuya causa próxima estuvo en el asesinato en Sarajevo (Bosnia), por obra de un terrorista serbio, del archiduque Francisco Fernando (1863-1914), heredero al trono de Austria-Hungría, y su esposa la duquesa Sofía de Hohenberg (1868-1914) ocurrido el 28 de junio de

1914. Pero el conflicto tuvo causas más remotas, ya que fue el resultado de las rivalidades imperialistas existentes en Europa medio siglo antes. Muchas fueron las responsabilidades políticas.

Austria-Hungría, preocupada por el grave problema de las minorías nacionales, cuyo despertar en 1848 amenazaba con provocar la caída del imperio austro-húngaro, trató de aprovechar el atentado de Sarajevo para liquidar a Serbia, que se había convertido en el centro más activo de la agitación eslava en los Balcanes. Pero la esperanza de una guerra rápida y localizada quedó pronto deshecha ante la actitud resuelta de Rusia desde el comienzo de la crisis, ya que Rusia no solo respondió a su misión tradicional de protectora de las minorías eslavas, sino que, amenazada por la revolución y habiendo perdido mucho prestigio a causa de las derrotas que le había infligido el Japón en la guerra de 1904-1905, el imperio del zar se orientaba hacia la guerra para encontrar un diversivo a sus problemas internos y para poder sofocar, en nombre de la defensa nacional, los elementos revolucionarios. Además, Rusia no había renunciado a su viejo sueño de instalarse sobre los estrechos y una guerra balcánica podía ofrecerle una ocasión para realizarlo.

Alemania fue implicada en el conflicto por su alianza con Austria, pero tuvo también su gran parte de responsabilidad, ya que este imperio militar y económico estaba gobernado por un monarca un poco desequilibrado, Guillermo II, que desde el comienzo había abandonado la política prudente de Bismarck y se complacía en multiplicar las declaraciones de desafío. En 1904 Francia e Inglaterra habían estrechado un entendimiento cordial, que en 1907 se amplió a Rusia y formaron la Triple Alianza (Francia-Inglaterra-Rusia). Esto podía dar a Alemania la sensación de estar rodeada y la tentación de utilizar su superioridad militar, sobre todo la de su flota, para romper esta situación. La debilitación de la Rusia zarista y la inestabilidad parlamentaria de la Francia republicana incitaron a Guillermo II a buscar sin ulteriores retrasos una solución de tipo militar. En Francia, la opinión pública estaba atormentada desde 1871 por una idea obsesiva de revancha contra los alemanes, aunque la mayoría de la población era contraria a la guerra.

Al ultimátum austro-húngaro a la Serbia, del 23 de agosto de 1914, Rusia replicó empeñándose muy decididamente en la defensa de la pequeña nación eslava. El 1 de agosto Alemania declaró la guerra a Rusia y tres días más tarde a Francia. El 4 de agosto las tropas alemanas violaron la neutralidad belga y esto indujo a Inglaterra a intervenir a su vez en el conflicto. Japón, aliado de Inglaterra, declaró la guerra a Alemania el 23 de agosto. El 4 de septiembre de 1914, Francia, Inglaterra y Rusia firmaron un tratado por el que se comprometieron a no acordar una paz, por separado, con Alemania. De este modo, quedaba consolidado el núcleo

inicial de los Aliados que, ya desde los primeros días del mes de agosto, combatían contra los Imperios Centrales: Alemania y Austria-Hungría. Por último, Turquía y Bulgaria entraron en el conflicto junto a los imperios centrales el 29 de noviembre. Italia, aunque vinculada a la Triple Alianza, declaró su neutralidad el 3 de agosto, pero más tarde, en 1915, tuvo que entrar en guerra.

Es decir, que en la Primera Guerra Mundial se enfrentaron dos bloques contrapuestos: los Aliados (Francia, Rusia, Inglaterra, Italia, Serbia, Montenegro, Bélgica, Rumanía, Portugal y Japón) contra las potencias centrales (Alemania, Austria-Hungría y el Imperio Otomano).

Las fuerzas materiales de los beligerantes fueron muy desiguales. La superficie de los Estados Aliados era de 24 millones de kilómetros cuadrados, frente a los poco más de tres millones de sus adversarios. Los Aliados contaban con 362 millones de habitantes y 35 millones de fuerzas mobilizables, mientras que las potencias centrales tenían 147 millones de habitantes y 11 de fuerzas mobilizables.

La guerra, que empezó en Europa, adquirió muy pronto características mundiales, pues se extendió a las colonias alemanas, que fueron muy pronto ocupadas por los Aliados, y también a los mares, donde los cruceros y submarinos alemanes dieron la caza a las naves aliadas. Sin embargo, desde el principio hasta el final, todas las batallas decisivas se dieron en el continente europeo. Ante una situación que se agravaba y se prolongaba, en diciembre de 1916, los alemanes hicieron algunas propuestas a los Aliados que estos rechazaron; en enero de 1917 el presidente de los Estados Unidos propuso a los beligerantes una paz sin victoria, que tampoco fue aceptada y en abril de ese año declararon la guerra a Alemania, con lo que la moral de los Aliados aumentó.

Después de cuatro años de crueles combates la guerra terminó con el tratado de Versalles, del 28 de junio de 1918, que provocó la caída de los cuatro grandes imperios de la Europa continental, el de los Romanov en 1917 a raíz de la revolución rusa; el de los Hohenzollern y de los Augsburgo en 1918 y el de los Otomanos en 1922. Esta situación modificó sensiblemente el mapa político de Europa haciendo surgir nuevas naciones, como Yugoslavia y Checoslovaquia, creadas en nombre del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos, pero suscitó también nuevos contrastes nacionalistas (alemanes de los Sudetes; húngaros de Transilvania, etc.).

Las consecuencias se revelaron catastróficas para vencedores y vencidos. La guerra provocó unos ocho millones de muertos y veinte millones de heridos. Las pérdidas económicas fueron considerables y los gastos de guerra pusieron a los Estados en serias dificultades financieras. Los vencedores de 1918 se mostraron incapaces de organizar una paz duradera:

humillaron a Alemania; no mantuvieron parte de las promesas hechas a Italia antes de su entrada en guerra; no dieron a la Sociedad de las Naciones ningún poder efectivo para hacer respetar sus decisiones y de tal forma sembraron la semilla para una próxima guerra todavía más larga y cruel que la precedente. De este modo, la tragedia de 1914-1918 inauguraba la decadencia de Europa, mientras que los Estados Unidos asumían decididamente la posición de primera potencia industrial, comercial y financiera del mundo, y Rusia intentaba su regeneración cayendo bajo el yugo del comunismo.

La guerra había comenzado en 1914 sin consideraciones de tipo humanitario o religioso. San Pío X murió sin haber podido hacer nada para evitar el conflicto, debido al escaso influjo de la Santa Sede en la escena internacional, pero el prestigio de esta fue creciendo a lo largo del mismo gracias a la inteligente actividad de Benedicto XV, aunque no consiguió resultados inmediatos. Es muy significativo que en 1914 Inglaterra enviara a Roma un representante diplomático. Desde esa fecha fue creciendo el número de embajadores acreditados en el Vaticano.

6. Iniciativas de paz de la Santa Sede

En la cultura católica del siglo XIX existían dos posturas ante la guerra. La primera estaba inspirada por Joseph de Maistre (1753-1821) que, un siglo antes, definía la guerra como juicio de la ira divina invocada para castigar las culpas de los hombres. La segunda, en cambio, surgió del jesuita Taparelli d'Azeglio (1793-1862), que influirá en el pontificado de Benedicto XV y se inspiraba en una visión de «nación» fundada sobre el derecho natural y una búsqueda de la paz a través de un ordenamiento internacional respondiente a los principios de la naturaleza y por ello sometido a la autoridad de la Iglesia. Benedicto XV había formado su idea de la paz releendo el pontificado de León XIII a través de los artículos de *La Civiltà Cattolica*, gracias a los cuales pudo llegar a dos conclusiones: que la elevada conciencia de León XIII de la misión pacificadora del papado permanecía anclada en una visión temporalista condicionada por la Cuestión Romana, mientras que la dimensión del magisterio de paz de Benedicto XV se capta gracias al carácter prevalentemente religioso y pastoral de su acción.

En el contexto bélico se desarrolló la primera parte del pontificado de Benedicto XV, pues la guerra ya había comenzado cuando fue elegido papa. Una guerra que todos esperaban que terminara pronto, incluso en el Vaticano. Por ello había prisa para comenzar las futuras negociaciones de paz y entre los candidatos papables eran favoritos los cardenales con

experiencia diplomática. Esto explica la elección del cardenal Della Chiesa.

En el verano de 1914 la situación diplomática de la Santa Sede era muy difícil debido al aislamiento del pontificado en el contexto de las relaciones internacionales. La Iglesia debía buscar una nueva presencia diplomática de la Santa Sede con capacidad de determinar nuevas orientaciones. Aunque las representaciones diplomáticas acreditadas ante el Vaticano eran muy escasas, sin embargo tenían una relativa importancia, ya que procedían de los imperios centrales que tenían el mayor peso político. Este era el caso, por ejemplo, de la diplomacia alemana, austriaca y bávara, cuyos embajadores tuvieron una continua relación con los más altos cargos de la Santa Sede. El influjo de la cultura alemana teológica, eclesiológica y espiritual en el corazón de la cristiandad se fue haciendo cada vez más fuerte, a la vez que crecía la crisis de una cierta relación con la cultura francesa, marcada por las difíciles relaciones diplomáticas, por la radicalización de la cultura francesa y por la estrecha vinculación entre la cultura modernista francesa y la italiana. Todo esto hizo que la cultura alemana influyera sensiblemente en Roma. Y junto a esto hay que decir que en la Curia Romana existía un ambiente favorable a todo lo alemán.

A medida que se prolongaba la guerra se multiplicaban las intervenciones vaticanas en favor de la paz, una paz que el papa quería para todos, pero que era difícil realizar en la práctica porque la guerra estaba dirigida prevalentemente por los cristianos. Y, ante esta situación, el papa debía ser neutral en el sentido de que no debía pronunciarse en favor de ninguna de las partes. Benedicto XV se expresó en varias ocasiones en este sentido, argumentando que inclinarse en favor de una de las partes beligerantes habría significado más una invitación a combatir que un acercamiento al fin de las hostilidades. Y aunque no había dudas de que el Vaticano miraba con ojos más favorables los esfuerzos bélicos de los Imperios centrales, donde los católicos tenían un peso mayor en la vida política que en la Francia laica, en la Inglaterra anglicana y en la Rusia multiconfesional, sin embargo, ni el papa ni su secretario de Estado tomaron iniciativas que permitiesen definirlos fautores de una victoria de Alemania y de Austria-Hungría.

No puede decirse que el papa se resintiera del influjo directo del mundo alemán o que se sirviera de él para reabrir sus relaciones con las potencias beligerantes. Esto resulta evidente desde sus primeras posiciones asumidas con la encíclica *Ad Beatissimi* y con los documentos y alocuciones de finales de 1914 y comienzos de 1915. Sin embargo, si bien la actividad pastoral y las propuestas de paz de Benedicto XV fueron originales e independientes e incluso a veces, desde los comienzos, en con-

traste con las actitudes sin escrúpulos de la Alemania guillermina y de Austria-Hungría, él fue inducido por la situación diplomática internacional y por la situación cultural y eclesiástica a utilizar para fines pacíficos estos canales que se presentaban a su acción pastoral.

Durante el primer semestre de 1915 Benedicto XV intentó una operación neutralista apoyándose en los alemanes. Antes de la entrada en guerra de Italia, el papa buscó el punto de menor resistencia en los imperios centrales y trató de utilizarlo para una política de paz. El llamamiento de agosto de 1915 y los acontecimientos bélicos y diplomáticos de aquel verano, cuando la guerra europea se manifestaba como solo no fácilmente resoluble, sino cada vez más compleja pues aparecían nuevos beligerantes, hubo un intento de mediación de la Santa Sede a través de un sondeo hecho al cardenal Mercier, primado de Bélgica, y a monseñor Baudrillart (1859-1942), rector del Instituto Católico de París y eminente personalidad de la cultura católica francesa, muy cercano a los ambientes gubernativos de París. Estos dos personajes, consultados para saber si consideraban posible la mediación de la Santa Sede entre Alemania y Francia, en aquellas circunstancias, negaron la oportunidad, pero no la posibilidad de la mediación. El cardenal Mercier, además de ejercer un gran influjo como intelectual y hombre de Iglesia, se identificó con la conciencia nacional belga, junto al rey Alberto I (1875-1934), durante el conflicto armado.

Los italianos entraron en guerra en 1915 y la victoria de los interventistas italianos significó al mismo tiempo la derrota de los católicos, que estaban, con los liberales de Giolitti (1842-1928) y los socialistas, junto a los fautores de la neutralidad. El papa acogió el comienzo de los combates en el frente italo-austriaco como una tragedia personal y como reparación invitó a los católicos italianos a ayunar durante tres días.

En el período comprendido entre el verano de 1915 y el verano de 1916 la Santa Sede no pudo hacer intentos de paz debido a los acontecimientos bélicos en sí mismos y también por la actitud del episcopado belga y de los católicos franceses. Por ello, su obra se centró principalmente en la actividad de asistencia de los prisioneros, con propuestas de atenciones a los enfermos y de intercambios de heridos, con toda una serie de medidas que constituyeron el eje fundamental de la acción pacificadora de Benedicto XV durante todo el tiempo de la guerra.

El empeño de Benedicto XV en favor de la paz durante el conflicto armado había comenzado con su primera encíclica del 1 de noviembre de 1914, inspirada en el Evangelio de Lucas (2, 4): «Paz en la tierra a los hombres de buena voluntad». Pero ¿por qué razones, su reiterada invocación de la paz no fue escuchada? La verdadera causa del primer conflicto mundial fue la crisis moral que Benedicto XV definió como «suici-

dio de la Europa civil». La cuatro causas de este conflicto aparecen en muchos discursos y llamamientos de su pontificado, sobre todo en la célebre Nota de paz del 1 de agosto de 1917, en la que el papa no se limitó a lanzar un llamamiento general a la paz, sino que descendió a propuestas más concretas y prácticas, invitando a las naciones en conflicto a ponerse de acuerdo con la mediación de la Santa Sede. Si bien la intervención diplomática fracasó, a nivel teológico, sin llegar a las conclusiones de la *Pacem in terris* de Juan XXIII y del Vaticano II sobre el concepto de guerra justa y de su superación, emergen los principios de la paz de Benedicto XV, que profundizan la interpretación dada por el jesuita Taparelli d'Azeglio y que serán heredados por Pío XII.

El magisterio benedictino de la posguerra está inspirado en el sentido de «paternidad» que él propone en una visión de la Iglesia purificada cada vez más del temporalismo. Durante el pontificado de Benedicto XV se fueron creando las bases para el grande y significativo cambio de dirección de la doctrina de «guerra y paz» en la Iglesia. Su magisterio fue el punto de partida de una nueva concepción de «guerra y paz». Benedicto XV comprendió que las circunstancias históricas cambiaban y por ello profundizó las relaciones con las realidades locales, promoviendo un diálogo con las conciencias para formarlas adecuadamente, considerando a la Iglesia como el modelo más perfecto de la sociedad tradicional y propone a toda la humanidad la renuncia a la fuerza armada descubriendo el valor de la fraternidad, porque «la justicia no es la virtud más alta, en cuanto Dios ha dirigido al hombre hacia la caridad».

Benedicto XV, que conocía las posibilidades y los límites de la diplomacia clásica porque toda su experiencia juvenil se había movido entre nuncios, cancillerías y cortes, ante el impacto producido por la guerra captó inmediatamente que a los hombres con uniforme y a quienes sufrían a causa del conflicto había que hablarles de una forma directa, nueva y que les afectara existencialmente. Por ello, no bastaban las palabras genéricas, destinadas a esfumarse en el impacto emocional. La intervención de Benedicto XV para acabar con el conflicto armado fue una propuesta de nueva convivencia, basada en el respeto razonable de las nacionalidades, consciente de las exigencias del desarrollo, sobre la natural sociabilidad de las naciones que hubiese querido elevada a sincera fraternidad, como premisa para un ajuste pacífico de las controversias.

En este sentido, las iniciativas humanitarias de la Santa Sede no fueron el resultado débil de un veleitarismo derrotado, sino que abrieron una época nueva de eficaz amistad para el hombre, tanto si se trataba de un soldado en la trinchera o en el campo de concentración, como de un armenio perseguido o del Romanov cautivo o de Carlos (1893-1943) y

Zita (1892-1989) en la dorada soledad de Schönbrunn. Benedicto XV vivió la política de su tiempo con gran participación y tuvo que hacer frente a los terribles problemas derivados de la caída de los cuatro Imperios, a la traumática novedad de la experiencia americana y a las relaciones con Italia.

Entre las formas de socorro vaticanas en favor de los pueblos y las regiones más afectadas por la guerra hay que citar las palabras de consuelo transmitidas en mensajes particulares y en cartas difundidas desde los púlpitos de las iglesias y divulgadas en las trincheras, en los campos militares y también en la prensa en general sin que lo impidiera la rígida censura vigente durante la guerra. También hubo diversas formas de ayuda material organizada o sostenida personalmente por Benedicto XV, de la cual se beneficiaron algunos Estados como Bélgica, Francia, Luxemburgo, los pueblos de Lituania, Serbia y Montenegro e incluso Siria y Armenia. El papa continuó la actividad de recogida de ayudas en favor de cuantos sufrían a causa de la guerra incluso en los primeros años de la posguerra.

Esta obra, llamada la «diplomacia de la asistencia», fue casi necesariamente orientada hacia Alemania, que era la nación que tenía el mayor número de prisioneros, de campos de concentración y de territorios ocupados. Entre finales de 1915 y el otoño de 1918 Alemania buscó muchas veces la mediación pontificia para conseguir una paz de compromiso que asegurase a Berlín los territorios conquistados. La «cuestión belga», propuesta por el joven y decidido diputado católico belga Erzberger al canciller bávaro Hertling (1843-1919), estuvo en el centro de las conversaciones mantenidas por Mons. Gerlach por parte de la Santa Sede y retomadas después por Pacelli durante su misión en Baviera. El fracaso de las conversaciones de paz a causa de la actitud belicosa de los Aliados, de la reanudación de la guerra submarina y de las divisiones entre las personalidades vaticanas y alemanas comprometidas en la discusión manifestaron la impotencia de los medios vaticanos ante los señores de la guerra.

7. La nota pontificia del 1 de agosto de 1917

Pero el gesto más importante de Benedicto XV durante el período bélico fue la nota del 1 de agosto de 1917 dirigida a los jefes de las naciones beligerantes, considerado como un llamamiento genérico a la paz y un documento esencial para la renovación del sistema de relaciones internacionales. Las cuestiones concretas y, en particular, las que se referían al este y al sur de Europa empeñaban en medida sensiblemente menor a los

responsables de la diplomacia vaticana. Benedicto XV pidió que el espíritu de equidad y de justicia inspirara la discusión sobre todas las cuestiones territoriales y políticas que se refirieran, por ejemplo, a Armenia, a los Estados balcánicos y a los territorios pertenecientes al antiguo reino de Polonia. La nota preveía, en substancia, una restauración de los derechos, por ejemplo, de Bélgica en lo referente a sus problemas nacionales; la autodeterminación de los pueblos guiada por el buen sentido, y habría significado una conciliación entre Austria e Italia mediante la concesión del Trentino y de Trieste —no de Bolzano ni de la Dalmacia— de Austria a Italia.

La propuesta papal de paz basada en el «statu quo» anterior al conflicto tuvo vasto eco en todo el mundo. Desde el Vaticano se multiplicaron los comentarios que defendían la iniciativa del papa, el cual no podía ir más allá de las palabras en la dirección de más explícitas propuestas territoriales y se limitaba a desear que estas fuesen examinadas en cuanto era posible con espíritu conciliador y con particular consideración a las aspiraciones de cada pueblo. La nota del papa no estuvo inspirada por alguna de las potencias en lucha y ni siquiera en favor de una cualquiera de dichas potencias.

La «presunta inspiración de los Imperios centrales» en la génesis del documento pontificio fue negada con indignación por el mismo *L'Observatore Romano*, que insistió sobre los sentimientos del papa, profundamente apenado por la horrible matanza que ensangrentaba cruelmente a Europa arrastrándola hasta la ruina extrema. La nota papal no fue producto de un acuerdo del papa con las potencias centrales ni un ulterior intento de salvar a Austria-Hungría. El llamamiento del papa fue mal recibido por la prensa inglesa. Para el ministro italiano de Asuntos Exteriores, Sonnino, fue intempestivo e inoportuno.

Pero estas aclaraciones no tuvieron los efectos esperados, ya que prevaleció en general la interpretación política de la iniciativa papal y se acusó al Vaticano de partidismo, pues cada uno de los contendientes veía como preferido por el papa a su adversario. El que la nota fuese hecha pública después de que el «nuevo mundo» se había unido a la guerra hizo más probable que precisamente Austria-Hungría y Alemania merecieran mayormente ser defendidas.

La reacción a la nota pontificia fue de indiferencia, ya que algunos Estados, como Italia, ni siquiera respondieron, y otros, como Inglaterra, se limitaron a dar una respuesta de cortesía. Se llegó incluso a hablar de los excesos de algunos jefes de Estado, como el rey Víctor Manuel III (1867-1947) de Italia, que amenazó con la abdicación antes que llegar a una conciliación con el Vaticano, mientras que el presidente francés Clemenceau (1841-1929) se irritaba de tal forma cuando se le decía algo del

papa, que era imposible hablar ante él de los curas o de la Iglesia. No en vano, Benedicto XV consideró aquella hora como la más amarga de su vida, pues nadie le escuchó.

A propósito de la nota del 1 de agosto de 1917 hay que decir en primer lugar que no fue inoportuna ni intempestiva, ya que tanto Francia como Gran Bretaña decidieron tomar contactos con Viena, mientras que el nuevo presidente del Gobierno italiano, Vittorio Emanuele Orlando (1860-1950), se propuso establecer relaciones con la Santa Sede.

La propuesta de paz que Benedicto XV hizo en un exceso de confianza por parte de la diplomacia vaticana hizo creer que podía obtener concesiones de Viena y de Berlín. El papa estaba convencido de que su único error con respecto a dicha nota estaba en el mal momento escogido para enviarla, debido a su conocimiento equivocado del espíritu público de los Estados Unidos.

Cabe preguntarse si la nota pontificia fue preparada de forma diplomáticamente correcta. Esta cuestión es más compleja, porque la Santa Sede se dirigió preferentemente hacia Austria y Alemania, a través de los nuncios Valfré di Bonzo (1853-1922) y Pacelli, porque se trataba de dos Estados a los que se pedían mayores concesiones en favor de Francia y de Italia. Además, con los dos países germánicos los canales diplomáticos estaban abiertos y eran normales, mientras que con Italia eran solamente indirectos. Hubo un exceso de confianza por parte de la diplomacia vaticana que creyó poder obtener concesiones de Viena y Berlín que después no obtuvo. Cuando más tarde se dirigió a los gobiernos de la Alianza, los progresos fueron más sensibles, a pesar de la oposición del ministro italiano Sonnino (1847-1922).

¿Qué influjo tuvieron sobre la iniciativa pontificia las informaciones que la Santa Sede poseía desde finales de 1915 de la existencia del artículo 15 del Memorándum de Londres que la excluía de las futuras negociaciones de paz? Una respuesta unívoca es difícil, quizá imposible, porque aunque la Santa Sede hubiese conocido la existencia del artículo 15 es también verdad que ignoraba su contenido exacto. La Santa Sede pudo conocer con certeza el artículo 15 solamente más tarde. Esto explica por qué el papa quiso dejar oír la voz de la Santa Sede y, a través de ella, la de centenares de millones de católicos en favor de una paz justa y duradera.

¿Qué significó, en definitiva, la nota papal del primero de agosto? Fue ante todo un intento de mediación contra la «inútil masacre». Fue este el motivo más evidente de la iniciativa y el que centró el interés unánime de la opinión pública. Pero el mensaje papal comprendía una parte menos ocasional y más duradera:

- la parte inicial en la que Benedicto XV sentaba los principios de una «nueva doctrina» en la conducta de las relaciones internacionales;
- la fuerza moral del derecho debía sustituir a la de las armas;
- era necesario llegar a una disminución simultánea y recíproca de los armamentos;
- instituir el arbitraje obligatorio;
- libertad de los mares;
- ir al encuentro de las aspiraciones de los pueblos;
- resolver con espíritu de justicia las cuestiones políticas territoriales y, en particular, las concernientes a Armenia, los Balcanes, los territorios polacos y las colonias.

La nota contenía principios que todavía hoy son actuales y precedió de seis meses a los famosos catorce puntos del presidente Wilson (1856-1924) (8 enero 1918) en el que estos fueron reafirmados. Comenzó de este modo a delinearse un nuevo sistema en las relaciones internacionales que gozaba de la autoridad moral y espiritual del Sumo Pontífice, junto con el influjo político y la fuerza material de los Estados Unidos.

Por último, la acción pontificia constituyó una invitación a los católicos de todos los países a empeñarse en la lucha política en favor de una paz equitativa y duradera. Ella contenía algunas virtualidades positivas que tenían que ser, cuanto menos, exploradas.

El papa, diplomáticamente derrotado porque su nota del 1 de agosto de 1917 no dio resultado alguno, excluido de las negociaciones de paz y de la Sociedad de las Naciones, privado de un puesto en el ámbito internacional, con una visión más amplia del futuro, comenzó a ver crecer irresistiblemente la estatura de la Santa Sede entre los pueblos y los Estados. En efecto, «la hora más amarga de nuestra vida», como solía repetir Benedicto XV en 1917, abrió las puertas a una era nueva y una más elevada referencia ética reapareció en la conducta de los asuntos internacionales.

Sin embargo, la iniciativa papal tuvo también una función educadora, que suscitó una polémica de tonos a veces ásperos, ya que el llamamiento pontificio obligó a muchos gobiernos y poblaciones a pronunciarse sobre los objetivos de la guerra. Todos aceptaron que los principios de la justicia predominasen en las relaciones entre pueblos y Estados, pues las hipótesis singulares de paz justa y duradera revelaban su partidismo egoísta. Eran las potencias quienes no escuchaban al papa, mientras que los pueblos afectados por la guerra estaban cada vez más descontentos y comenzaron a surgir revueltas en diversas naciones en pleno conflicto: en Rusia se produjo la revolución de octubre de 1917; el mismo año conoció España —que había vivido al margen de la guerra— grandes huelgas y agitaciones populares; Italia quedó derrotada en Caporetto y durante la terrible retirada de las tropas, mal armadas y peor diri-

gidas, los soldados vencidos gritaban «¡Viva el papa!» y «¡Hagamos como en Rusia!». El Estado Mayor imputaba al clero este espíritu derrotista.

La situación de la monarquía austro-húngara fue complicándose a lo largo de la guerra por una serie de problemas que afectaron a las relaciones Iglesia-Estado y crearon dificultades concretas a algunos obispos de las regiones afectadas por el conflicto. Las corrientes del nacionalismo, del liberalismo y del socialismo amenazaron al Estado de los Augsburgo. La Santa Sede, a pesar de estar empeñada en resolver la Cuestión Romana y en mediar para conseguir la paz, no tuvo más remedio que sostener y conservar, a despecho del viejo josefinismo, lo que en aquellos momentos era considerado como el último baluarte de la cristiandad, es decir, el Imperio Austro-Húngaro.

Después de la guerra surgió el problema de los límites de los nuevos Estados, cuya definición formal en determinados territorios tenía en último análisis un significado secundario con respecto al primario y principal representado por la condición de la Iglesia y de los católicos. Se trataba de asegurar en general que pudieran tener lugar las prácticas religiosas, de garantizar la situación y la posición socio-política y material del clero y también –en fin de cuentas– la posibilidad de crear una propia estructura que existiese de forma independiente junto a la estatal. La Santa Sede trató, en definitiva, de tutelar los intereses de los católicos en todos los territorios, pero se preocupó, sobre todo, por el destino de Alemania y del Imperio Austro-Húngaro, ya que en los dos casos, junto a la derrota político-militar, subsistía la amenaza de que se desintegrara un catolicismo fuerte y responsable de sus objetivos. El papa no permaneció insensible a las numerosas voces de los católicos alemanes, quienes, incluso durante los años de la guerra, siguieron enviando a Roma el Óbolo de San Pedro.

Benedicto XV fue desatendido. El papa dijo que no bastaba la «Sociedad» de los pueblos, sino que era necesaria la «Fraternidad» entre los pueblos. Italia había dicho en el pacto de Londres que entraba en guerra a condición de que la Santa Sede quedara excluida de las negociaciones de paz. Esta cláusula, que era secreta y fue incluida por el ministro Sonnino, fue publicada por los bolcheviques en noviembre de 1917. Lo que más le preocupaba a Italia era que la Santa Sede pudiera entrar en las cuestiones internacionales. Las potencias mantuvieron sus pactos y el papa fue excluido de las negociaciones de Versalles, que produjo la paz más catastrófica que ha conocido la diplomacia europea, con una notable diferencia sobre la paz del Congreso de Viena que, un siglo antes, bien o mal había garantizado noventa años de una cierta y relativa paz en Europa. En Versalles se sentaron las bases de la Segunda Guerra Mundial, que estallaría apenas veinte años más tarde.

Pero fue entonces cuando la Iglesia católica apareció en la realidad internacional como algo atípico, como la única religión organizada y capaz de hablar directamente con los Estados porque ninguna otra religión se había preparado para intervenir en la vida internacional como la Iglesia católica, que garantizó diez años más tarde —mediante los Pactos de Letrán y la creación del Estado de la Ciudad del Vaticano— los instrumentos indispensables para desarrollar la constante acción internacional que ha conocido en la segunda mitad del siglo xx.

Gracias al Concilio Vaticano II y a las encíclicas de los últimos papas se ha expresado la tendencia constante de la acción internacional de la Iglesia sobre dos líneas fundamentales:

— el primado del derecho natural sobre el derecho positivo, y, por consiguiente, el primado de la ética sobre la política;

— y el primado del hombre sobre las razones del poder, donde las razones del poder no son negadas.

8. La «paz cristiana» de Benedicto XV

Mientras las grandes potencias promovieron la política de la guerra, Benedicto XV escogió valientemente el camino de la paz. Los gobiernos enfrentados buscaban el triunfo en el campo de batalla, mientras que el papa prefirió centrar todas sus iniciativas en la solución pacífica. Por ello, no quiso mediar entre los valores de la victoria y de la patria; es más, consideró que la guerra no era un valor, sino la negación del entendimiento entre las naciones para regular las relaciones internacionales. El papa se opuso a considerar la guerra como la única forma de resolver los conflictos entre los pueblos y se opuso igualmente a la violencia para solucionar cuestiones privadas o de clases sociales. Mientras las naciones europeas se destruían mutuamente y también los Estados Unidos entraron en esta lógica absurda, la voz del papa fue la única que lanzó una propuesta pacífica.

Para promover esta iniciativa, la Santa Sede permaneció neutral e imparcial, una actitud escandalosa que acarreó odios y enemistades contra el papa, al que unos y otros querían tener de su parte. Los políticos masones y liberales fueron los que mostraron mayor hostilidad al pontífice e intensificaron su ya conocido y trasnochado anticlericalismo radical. Benedicto XV alcanzó su mayor nivel de impopularidad entre los poderosos de la tierra y de popularidad entre las masas oprimidas por el conflicto, cuando en la célebre nota del 1 de agosto de 1917 calificó a la guerra de «masacre inútil».

Después del armisticio Benedicto XV propuso una «paz cristiana» y en su encíclica *Quam jamdiu* (5 diciembre 1918) invocaba «una verda-

dera paz fundada sobre los principios cristianos de la justicia». En la alocución dirigida al colegio cardenalicio con motivo de la Navidad de aquel mismo año, el papa pedía que se evitaran «represalias ingenerosas», con el fin de que no se crearan «nuevos siervos de la gleba», como diría *L'Observatore Romano*. Del intento de mediación diplomático, característico de los años del conflicto, se pasó a la defensa del ideal cristiano en términos mucho menos políticos y que retomaban el sentido profundo de la condena de la guerra en sí.

La impresión que la Santa Sede tuvo desde el primer momento de la conferencia de paz de Versalles no fue positiva. El aire que se respiraba en ella era pesado y estaba cargado de sospechas recíprocas sin contar la confusión que reinaba en todo. El congreso de Versalles no entusiasmó a Benedicto XV ni a sus más directos colaboradores, ya que la esperanza de que de él pudiera salir una paz estable y duradera fue disipándose a medida que avanzaban las negociaciones. La paz que en Versalles se quería imponer con la espada, sobre todo a Alemania, no encontraba de acuerdo a todo el mundo diplomático. Muy pronto se formaron dos corrientes, una, dirigida por Francia, que exigía una aplicación absoluta del tratado de paz, y otra, promovida por Inglaterra, que estaba dispuesta a aceptar algunas de las contrapropuestas alemanas. Mientras tanto, los delegados más equilibrados reconocían que muchas cláusulas del tratado no podían ser exigidas.

La paz de Versalles no fue la que los pueblos se esperaban tras la guerra ni fue la paz deseada e invocada por Benedicto XV, la paz a la que él habría dado una aportación notable. Paz que, para el papa, podía encontrarse solo en Cristo. La paz no llegó debido en parte al avance del bolchevismo soviético y al desinterés americano. El magisterio pontificio de Benedicto XV insistió a partir de entonces en los límites de una paz incompleta, y así lo denunció en su carta del 21 de enero de 1921 sobre las condiciones de Austria y en la alocución consistorial de marzo del mismo año. En ella el papa demostró la grave contradicción entre el final de la «guerra guerreada» y la «segura y duradera paz» de hermandad y solidaridad que no llegaba, para indicar el camino de la «reforma cristiana» del hombre.

El alto perfil de la diplomacia vaticana, expresado en aquel período por prelados que poseían una gran visión política, chocaba con una diplomacia europea mediocre y arrogada sobre posiciones de un celoso particularismo nacional, carente casi por completo en aquel momento de la capacidad de ver lúcidamente más allá de la oscura selva de la guerra y de sus desastres inmediatos. El nuncio en Francia, Cerretti (1872-1933), encontró dificultades objetivas en el clima asfíxiante de París, si bien gracias a sus frenéticos contactos con numerosos e importantes personajes

consiguió un discreto éxito en su misión. La necesidad había llevado a París a este representante pontificio, no con carácter oficial, sino para un problema delicado cual era el de las misiones alemanas y para encontrarse con el ministro italiano Orlando.

Benedicto XV pudo contar con un selecto grupo de colaboradores que actuaron en perfecta sintonía: Gasparri, Cerretti, Pacelli, Maglione (1877-1944), Tedeschini (1873-1959), el joven Marchetti Selvaggiani (1871-1951), etc. Estos diplomáticos asumieron, respecto a la precedente diplomacia de san Pío X y de Merry del Val, un carácter más dinámico y realista. Esto fue debido, en parte, a las necesidades del momento —la guerra, primero, y el reajuste de Europa, después— y, en parte también, al carácter de estos personajes, que se habían formado directa o indirectamente en la escuela diplomática de León XIII y del cardenal Rampolla.

Los acontecimientos internacionales de «tiempos largos», que cada día más afectan a vastas proporciones del globo y que han hecho intervenir de forma masiva y siempre autorizada a los papas del siglo xx, han puesto en evidencia que los principios de Benedicto XV, considerados utópicos, han demostrado más realismo de fondo que las políticas contingentes y parciales.

Muchos los han ignorado con suficiencia, pero al final ha habido que volver a ellos, desempolvándolos y conjugándolos con las políticas concretas.

Benedicto XV fue acusado de filogermanismo, lo cual se ha demostrado históricamente falso. Los mismos diplomáticos ingleses, que pusieron en duda la imparcialidad del papa, tuvieron que reconocer que sus simpatías por Austria fueron muy limitadas y que, a cuentas hechas, el papa estaba convencido de que el porvenir de la Iglesia católica se encontraba de la parte de los pueblos de lengua inglesa.

Benedicto XV fue un profeta de paz ignorado y no escuchado.

No es posible hablar de la Primera Guerra Mundial, que ha marcado tan profundamente la historia contemporánea, sin llevar a la memoria como elemento que no se puede separar de ella, aunque sea en sentido pacífico, el pensamiento y la acción de Benedicto XV para limitar la tremenda conflagración o por lo menos aliviar de alguna forma sus efectos.

El papa desarrolló una compleja y tenaz actividad diplomática para impedir que Italia entrara en guerra y ofreció su proyecto de paz sin vencedores ni vencidos, sin anexiones ni reparaciones. La Santa Sede hizo todo lo posible para dejar abiertas las posibilidades de una negociación y de un entendimiento entre Roma y Viena hasta la víspera de la intervención italiana en el conflicto.

La Santa Sede fue neutral; pero su neutralidad le costó una doble guerra: guerra contra unos y guerra contra otros. La Santa Sede no pudo hacer nada bien, que inmediatamente no fuera mal visto.

Terminada la guerra el papa continuó insistiendo en su concepto de que la paz para ser válida tenía que estar fundada en la caridad recíproca, porque, como él explicó, la ley evangélica de la caridad entre los individuos no es diversa de la que debe existir entre los Estados y naciones, no siendo estas más que una aglomeración de personas. Estas ideas las expresó Benedicto XV en su última encíclica del 23 de mayo de 1921, *Pacem Dei munus pulcherrimum*.

Aunque la palabra del papa pareció –y quizá fue– una larga derrota diplomática, sin embargo su acción caritativa en favor de todos, y entre mil contrariedades y dificultades, no quedaron sin efecto: sus peticiones a los varios gobiernos estuvieron siempre inspiradas en el amor y humanidad que inspiraban sus exhortaciones, y por ello empezaron a abrirse muchas puertas. Es verdad que el papa no pudo estar presente –a través de un representante pontificio– a causa, sobre todo, de la oposición del Gobierno italiano, en las conferencias de paz. Pero esto quizá fue providencial, porque de este modo su figura no quedó mínimamente implicada en aquella «paz injusta» que sentó las bases y sembró la semilla de la Segunda Guerra Mundial, demostrando cuán fundados fueron los criterios del papa y cuán acertadas sus intervenciones.

La historia política de la segunda mitad del siglo xx, con sus desilusiones o desencantos y con los enfrentamientos entre los dos bloques (América y Rusia) parecen haber dado razón a Benedicto XV, que había comenzado también en otros aspectos a darle un nuevo curso a la Iglesia de Roma. Podría decirse que el papa genovés se había entrenado para pensar a nivel mundial. Frutos consecuentes de esta mentalidad pueden considerarse su apertura al Oriente y a los protestantes, al clero indígena en las misiones, al nuevo mundo y a los laicos para que se implicaran en la vida política. Como los grandes que miran más allá de sus propios contemporáneos, Benedicto XV asumió sobre la paz posturas de diálogo y de conciliación que hoy son actualísimas.

9. Benedicto XV y los Estados Unidos

El examen de la acción diplomática de Benedicto XV durante el conflicto obliga a revisar profundamente algunos juicios que hasta ahora parecían definitivos. ¿Estaba el papa anclado en una visión tradicional del mundo que relegaba a los Estados Unidos a los márgenes de la escena internacional? ¿Tenía él como finalidad primordial reafirmar el declinante

prestigio de la Santa Sede y reproponer por este camino la Cuestión Romana?

Los estudios más recientes demuestran que, por cuanto se refiere a los Estados Unidos, ya desde el comienzo del conflicto Benedicto XV estaba convencido de que solamente de ellos podía venir el gesto decisivo para acabar con la guerra y sobre este presupuesto basó toda su política tanto antes como después de la nota de 1917. Es cierto que hubo una especie de competición entre el papa de Roma y el presidente de los Estados Unidos, Wilson, pero esto fue inevitable debido al prestigio de los dos personajes y a las semejanzas del lenguaje usado por ambos. Todo esto hace justicia al presunto conservadurismo de un papa que vio claramente cómo solamente explorando caminos hasta entonces ignorados se podría alcanzar la paz. Fue un camino nuevo y no exento de peligros el que intentó Benedicto XV al establecer relación con un hombre como Wilson, que con toda seguridad no habría cedido sus prerrogativas en favor de la Iglesia de Roma; el precio pagado fue ciertamente alto, si se tiene en cuenta la persistente acusación lanzada contra este papa de haber favorecido a los Imperios centrales, aunque no se entiende por qué la famosa frase «masacre inútil» habría debido difundir sentimientos derrotistas solamente entre las tropas italianas y no entre los austriacos y los bávaros.

En sus relaciones con los Estados Unidos, Benedicto XV suscitó un problema que ya había encontrado su «maestro» Rampolla cuando, en tiempo de la guerra hispano-americana de 1898, el secretario de Estado de León XIII tuvo que hacer cuentas con el vivaz espíritu nacional de la Iglesia americana. Como en 1898, durante la guerra del 1914-1918 los católicos y el episcopado de los Estados Unidos sostuvieron en primera fila el nuevo papel internacional de su propio país y, asimismo, la política de guerra de Wilson les pareció extremadamente congenial aun cuando no respondiera a la propuesta del papa. De hecho el episcopado norteamericano trató de evitar que la fidelidad a Roma pudiera ser interpretada como una falta de patriotismo.

No se puede decir que el fallido encuentro entre Benedicto XV y Wilson fuese debido a una falta de apertura por parte del papa. Es evidente que la línea perseguida por la Casa Blanca durante el conflicto llevaba a excluir drásticamente iniciativas comunes con el Vaticano y esta actitud estaba reforzada por la persistente desconfianza del presidente y de su secretario de Estado Lansing (1864-1928) por las que ambos consideraban como intromisiones indebidas las intervenciones del pontífice.

Las premisas para una colaboración entre la administración democrática americana y el Vaticano no eran de las mejores. Ya al principio de su mandato el presidente había tenido dificultades por cuestiones rela-

cionadas con el Vaticano, pero fue sobre todo la política mexicana de Wilson la que provocó ásperas críticas por parte de la jerarquía americana y de la Santa Sede. La historiografía anglosajona tiende a interpretar las relaciones entre Benedicto XV y Wilson en términos tradicionales de enfrentamiento entre el Viejo y el Nuevo Mundo, entre vieja y nueva diplomacia. De este modo, se ha impuesto la imagen de un papa conservador, sospechoso hacia los Estados Unidos, que pretendía mantener el viejo orden europeo. Mientras que, por el contrario, el presidente americano aparecía como el heraldo de la nueva civilización portadora de un mensaje de democracia que habría alterado el tradicional equilibrio europeo basado en la fuerza de las armas y en la diplomacia secreta.

Sin embargo, los estudios más recientes demuestran que la componente realista de la política de Wilson llevaba a rechazar los ofrecimientos de cooperación que venían de Benedicto XV, el único jefe de Estado que poseía una autoridad y prestigio capaces de poner en peligro el papel internacional que el presidente americano quería para sí y para su nación. El apóstol de la paz, en el sentido de la paz americana, veía un peligroso competidor en el hombre sentado en la cátedra de Pedro.

10. Bibliografía esencial comentada

Sobre Benedicto XV existe una biografía apologética de G. B. MIGLIORI, *Benedetto XV*, a cura di F. Meda (Milán 1955), sin embargo su pontificado debe ser profundizado ulteriormente por la investigación histórica a la luz de su episcopado boloñés, documentado por A. SCOTTÀ, *Giacomo Della Chiesa, arcivescovo di Bologna (1908-1914). L'«ottimo noviziato» episcopale di papa Benedetto XV* (Soveria Mannelli [CZ], Rubbettino, 2002). Que era un papa poco conocido lo demuestran dos biografías aparecidas a cincuenta años de distancia una de la otra: F. HAYWARD, *Un pape méconnu. Benôit XV* (Tournai-París, Casterman, 1955) y J. F. POLLARD, *Il papa sconosciuto. Benedetto XV (1914-1922) e la ricerca della pace* (Cinisello Malsami-MI, San Paolo, 2001).

Sobre los argumentos más importantes de su pontificado son esenciales las actas de dos convenios celebrados a casi treinta años de distancia uno del otro: *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale*, a cura di G. Rossini (Roma, Cinque Lune, 1962); *Benedetto XV e la pace-1918*, a cura di G. Rumi (Brescia, Morcelliana, 1990); F. LATOUR, *La papauté et les problèmes de la paix pendant la Première Guerre Mondiale* (París, L'Harmattan, 1996); D. VENERUSO, *Il seme della pace, La cultura cattolica e il nazionalimperialismo fra le due guerre* (Roma 1987); PH. LEVILLAIN, *Le Saint-Siège et la première guerre mondiale*, en *Les Internationa-*

les et le problème de la guerre au XXe siècle (Roma, École française, 1987); V. DE MARCO, *Un diplomatico vaticano all'Eliseo. Il cardinale Bonaventura Cerretti (1872-1933)* (Roma 1984); y las obras antiguas de M. PERNOT, *Le Saint-Siège, l'Église et la politique mondiale* (París 1924); L. SALVATORELLI, *La politica della S. Sede dopo la guerra* (Milán 1937); J. HAJJAR, *Le Vatican, la France et le catholicisme orientale (1878-1914)* (París 1979); A. MONTICONE, *La Germania e la neutralità italiana* (Bologna 1972); A. LACROIX-RIZ, *Le Vatican, l'Europe et le Reich, de la Première Guerre Mondiale alla guerre froide* (París 1996); esta obra, que ofrece un análisis precipitado de una limitada parte documental, debe ser tomada con mucha reserva porque tacha arbitrariamente a Pacelli y a otros exponentes de la jerarquía pontificia de «agentes» del Reich; por ello es necesario recurrir a otros autores como R. MOROZZO DELLA ROCCA, *Benedetto XV e Costantinopoli: fu vera neutralità?»: «Cristianesimo nella storia»* 14 (1993) 375-385, que reexamina desde un nuevo punto de observación la postura neutral de la Santa Sede incluso hacia las potencias centrales, y también J. DE VOLDER, *Benoît XV et la Belgique durant la grande guerre* (Bruselas-Roma, Instituto histórico belga de Roma, 1996); *Chrétiens dans la Première Guerre Mondiale*, dir. por N. J. CHALINE (París, Cerf, 1993), recoge las actas del coloquio de Péronne de 1992; E. FATTORINI, *Germania e Santa Sede. La nunziatura di Pacelli fra la Grande guerra e la Repubblica di Weimar* (Bologna, Il Mulino, 1992), estudio bien documentado; N. SIMONETTI, *Principi di teologia della pace nel magistero di Benedetto XV* (Santa Maria degli Angeli (PG), Porziuncola, 2005); G. PAOLINI, *Offensive di pace. La Santa Sede e la Prima Guerra Mondiale* (Florencia, Polistampa, 2008), basada en vastísima documentación inédita, reconstruye analíticamente la posición de la Santa Sede e insiste en la ayuda humanitaria del papa y de sus colaboradores; *Benedetto XV, profeta di pace in un mondo in crisi*, a cura di L. Mauro (Bologna, Minerva, 2009), recoge varios estudios sobre su pontificado, basados fundamentalmente en la documentación vaticana.

También son muy interesantes para conocer diversos aspectos de este pontificado y de los dos siguientes *Les Carnets du cardinal Alfred Baudrillard*, ed. por P. Christophe (París, Cerf, 1994-1999), 8 vols. desde el 1 de agosto de 1914 al 14 de abril de 1942.

Sobre el desarrollo de las misiones cfr. *Cents ans d'évangélization en Afrique par les concertations des conférences épiscopales. 1905-2004*, Ed. S. Palermo (Kinshasa, Mediaspaul, 2005).

Sobre la situación española cfr. mis estudios *Benedicto XV y el catolicismo social español: «Analecta Sacra Tarraconensia»* 63-64 (1990) 7-152; *Benedicto XV y los obispos españoles. Los nombramientos episcopales en España desde 1914 hasta 1922: «Archivum Historiae Pontificiae»* 29 (1991) 197-254; 30 (1992) 291-338.

Capítulo VII

PÍO XI FRENTE A LOS TOTALITARISMOS (1922-1939)

1. Ideas fundamentales:

— Pío XI fue un papa de una gran estatura moral, que rigió los destinos de la Iglesia en la época de los «totalitarismos» con enfrentamientos y acercamientos a veces dramáticos y con tomas de posición que dieron mucho que hablar.

— Los Estados totalitarios de Europa entre las dos guerras (Unión Soviética, Italia fascista y Alemania nazi) representaron un grave peligro para el cristianismo porque se presentaron como «religiones de sustitución», depositarias de una nueva fe y de una nueva sacralidad.

— Los acontecimientos del último decenio del siglo XX han demostrado cuán acertado estuvo Pío XI y en nada exagerado, al indicar al mundo los enormes riesgos que corrían los hombres y los pueblos a causa del sistema socialista revolucionario.

— Pío XI se opuso al comunismo en Rusia y en España con dos armas: la fuerza de la fe y la valentía de la verdad, si bien aquel consiguió seducir a una parte del mundo.

— Él fue el primero que reconoció el heroísmo de los españoles, mártires de la persecución religiosa republicana, la mayor de los tiempos modernos.

— Gran valentía demostró frente a Hitler, añadiendo la táctica de la paciencia y, cuando le fue posible, jugando con la inteligencia frente a aquel déspota, que tenía en sus manos el destino de decenas de millones de católicos.

— No fue de menor importancia la batalla que sostuvo frente a Mussolini, dictador de formato ciertamente reducido, por razones diversas.

— En primer lugar, porque era necesario concluir la Cuestión Romana, que estaba psicológicamente madura en Italia desde el pontificado anterior y pudo concluirse con los Pactos Lateranenses de 1929.

— El objetivo era tan relevante que Pío XI se mostró dispuesto a pagar un precio no pequeño como fue el abandono a su destino del Partido Popular y la reducción de las actividades asociativas de la Iglesia a la sola Acción Católica.

— También levantó su voz contra el régimen masónico y perseguidor de México.

— En Francia tuvo la habilidad de recoser el tirón provocado por Combes a principios del siglo con la inteligente fórmula de las asociaciones diocesanas.

— Pero, en Pío XI, la misma nación encontró un pulso firme cuando se trató de los procedimientos de la «Action Française», llenos de sobreentendidos ideológicos, muy peligrosos especialmente para la juventud.

— Lituania, Checoslovaquia y Palestina vieron también en Pío XI un papa empeñado en resolver sus problemas eclesiásticos con notables resultados.

— Pero donde mejor consiguió sus objetivos fue en asuntos menos vinculados a la política inmediata, en los que sus intuiciones encontraron espacios más amplios de realización: las misiones y la paz.

— La pacificación universal y la santificación de la sociedad fueron las prioridades de su pontificado.

— El magisterio de Pío XI giró sobre tres ejes fundamentales: la realeza social de Cristo, la organización de la ciudad cristiana y el mensaje espiritual.

— En 1925 instituyó la fiesta de Cristo Rey y en su nombre muchos cristianos derramaron su sangre para proclamar la realeza divina frente a los totalitarismos.

— Pío XI lanzó a los fieles cristianos hacia la acción social y la Acción Católica para hacerles colaborar con la jerarquía en la construcción del reinado social de Cristo.

— Con Pío XI la Acción Católica se estructuró casi completamente en su forma actual y fue encauzándose hacia su definitiva conformación en el Concilio Vaticano II.

2. Rasgos generales del pontificado de Pío XI

Cuando el cardenal Aquiles Ratti entró en el cónclave de 1922 no tenía ni la larga experiencia pastoral de san Pío X ni la habilidad diplomática de Benedicto XV. El nuevo papa había transcurrido los años centrales de su vida entre libros, primero en la Biblioteca Ambrosiana de Milán y luego en la Vaticana. Después tuvo un quinquenio un tanto agitado y atípico para él, pues fue destinado como nuncio a Polonia, una nación

que iba reconstruyéndose gracias a la descomposición de los tres grandes imperios centrales, que tenían sus capitales en Viena, Berlín y Pietroburgo; pero su misión se extendió más allá de las fronteras polacas y llegó hasta Lituania, Ucrania, Finlandia y Bielorrusia e incluso a ocuparse de la situación de los católicos en la Rusia soviética, misión que le fue encomendada en septiembre de 1918. Por último, fue durante unos meses arzobispo de Milán.

Los historiadores indican como razones de su elección el hecho de que, aunque había sido creado cardenal por Benedicto XV, sin embargo había permanecido siempre al margen de los grandes proyectos de aquel papa, que se había formado en la escuela de León XIII y había sido alumno y colaborador de Rampolla. Pío XI también había permanecido extraño a la polémica modernista y, por ello, no resultaba sospechoso para los cardenales todavía vinculados a las orientaciones de san Pío X. Y, sobre todo, porque se presentaba como un hombre libre, un intelectual metido en sus libros.

Sin embargo, quizá sus mismos electores no le conocían a fondo, pues le consideraban de carácter suave y discreto, cuando, en realidad, tuvo siempre un temperamento enérgico, como demostró inmediatamente. Su pasado no era el de un intransigente, pero sí el de un hombre fuerte y riguroso. Su cultura y su vocación a las letras no le impidió durante el poco tiempo que estuvo de arzobispo en Milán acercarse a las clases más humildes de una ciudad moderna, que se industrializaba a grandes pasos. Se hizo estimar por sus cualidades sacerdotales y humanas, por su inteligencia y su corazón, por su firmeza y por su humanidad.

Nació en Desio, en 1857, en el corazón de la Brianza, una de las zonas más prósperas de la opulenta Lombardía en la que preveían las clases acomodadas y burguesas, Pío XI fue un teólogo refinado, estudioso de primer orden y alpinista. Muy consciente de encontrarse cronológicamente en medio de la gran convulsión social europea, es decir, en una revolución y alteración sin precedentes de los sistemas políticos y sociales, en un clima de enfrentamientos ideológicos, de exasperaciones nacionalistas e incluso raciales, trató de responder a todos estos problemas con la realeza de Cristo.

El papa trató de proclamar, defender y afirmar en la medida de lo posible la verdad de la Iglesia, de la revelación y de la tradición cristiana. Con los concordatos quiso frenar las posibles exageraciones del poder civil. Durante muchos años han discutido los historiadores sobre el presunto compromiso de Pío XI con el totalitarismo de su tiempo, pero hoy, cuando se han debilitado ciertas exasperaciones ideológicas, esto ya no tiene sentido, sobre todo si se analiza a la luz de la línea de la Santa Sede y se contrasta con otras realidades estatales la buena fe y la amplitud de

miras de Pío XI, que defendió con gran pasión la independencia de la Iglesia y del pueblo cristiano.

Sin embargo, con respecto a Italia, hay que reconocer que Pío XI no creyó en el papel del Partido Popular, pues pensaba en la Acción Católica para la reconstrucción cristiana del país, quizá a través o después de una dictadura. La conciliación quiso ser el punto final de un largo conflicto y la semilla de una nueva era en las relaciones con el Estado italiano. Pero cuando comenzaron las exageraciones del fascismo, el papa fue el primero en reaccionar con dureza y no tardó en chocar frontalmente con Mussolini (1883-1945). En este sentido resulta significativo que, cuando el *duce* le pidió, como acto de cortesía, que alejara de la Biblioteca Vaticana a De Gasperi (1881-1954), modesto empleado de la misma, el papa dio al nuncio en Italia instrucciones tajantes ordenándole que le dijera a Mussolini que consideraba ofensivo llamar «acto de cortesía» a lo que en realidad hubiera sido una bellaquería y un acto incomprensible en la conducta del papa, que no se arrepentía de dar el pan a un hombre honrado y a su familia, el pan que el *duce* le había quitado.

Muy enérgico fue también Pío XI frente a la persecución religiosa mexicana de los años veinte y treinta y frente al baño de sangre español, aunque conservó abierta durante algún tiempo la nunciatura ante la República para evitar tragedias todavía mayores y la descristianización total de tierras que habían tenido una plurisecular tradición cristiana.

En el caso de sus relaciones con la Alemania nacional-socialista se situó en esta misma línea. El papa, bien secundado por su secretario de Estado, Pacelli, descubrió la fatal inclinación doctrinal y práctica de la política berlinesa. Pensó en Austria, en Polonia, en Checoslovaquia y en la numerosísima comunidad católica alemana y vio el concordato con el III *Reich* como el único freno posible ante el delirio nazi, mientras los soviéticos colaboraban encubriendo su rearme y las democracias se movían desorientadas e impotentes. Pío XI tenía católicos que tutelar en Alemania: obispos, clero y fieles, escuelas y periódicos, asociaciones y realidades sociales de todo tipo, fruto de quince siglos de trabajo apostólico, que la Iglesia no podía descuidar. En cualquier caso, protestantes y hebreos no quedaron excluidos de las preocupaciones del pontífice.

Cuando el cardenal Ratti fue elegido papa la situación internacional había cambiado radicalmente con respecto a pocos años antes. Si entre 1917 y 1920 el panorama mundial parecía estar caracterizado por la disputa por el dominio del mundo entre la democracia, personificada por el presidente de los Estados Unidos, Wilson, y el comunismo, representado por Lenin, su recíproca neutralización, a partir de la mitad de 1920, hizo volver al primer plano aquel nacionalismo que, después de haber

desencadenado la Primera Guerra Mundial, miraba entonces a diseñar de nuevo el mundo según fines imperialistas. Se trataba, en substancia, de una vuelta al pasado.

Pío XI se encontró inmediatamente ante algunas crisis internacionales, como la relativa a la ocupación francesa de la cuenca del Ruhr, que inauguraría la política de los préstamos o garantías productivos de Alemania. La política extremadamente vengativa de Francia no hizo más que alimentar el deseo alemán de venganza. Por otra parte, la situación económica de Alemania no era tranquilizadora. A principios de 1923, Hitler intentó dar un golpe de Estado en Munich, donde residía el nuncio Pacelli, quien ya desde ese momento se percató de los peligros que encerraba la deriva nacionalista en Alemania.

El pontificado de Pío XI se caracterizó por su coincidencia con el período de mayor esplendor de los grandes totalitarismos que han ensangrentado el siglo xx, inspirados por ideologías perversas, que oprimieron al hombre y persiguieron a la Iglesia —el comunismo y el nazismo—, así como por las grandes transformaciones sociales y de mentalidad que caracterizaron los dos decenios de las entreguerras; los Estados totalitarios de Europa (Unión Soviética, Italia fascista y Alemania nazi) representaron un grave peligro para el cristianismo porque se presentaron como «religiones de sustitución», depositarias de una nueva fe y de una sacralidad. En su acción contra los totalitarismos, que condenó siempre con firmeza por sus fundamentos anticristianos, tuvo siempre a su lado al cardenal Pacelli, secretario de Estado, que sucedió al cardenal Gasparri en febrero de 1930, y fue uno de los principales redactores de la encíclica *Mit brennender Sorge* contra la Alemania nazi, si bien él mismo había sido uno de los principales artífices del concordato con el *Reich*. En la estrategia antitotalitaria del papa fue determinante la intervención de Pacelli. A la vez que se opuso a las ideologías totalitarias, Pío XI, hombre de decisiones rápidas y eficaces y promotor de muchos concordatos, mantuvo relaciones formales con los Estados para salvar la existencia y la acción de la Iglesia en vista del bien de las almas.

Su pontificado puede dividirse en tres períodos de duración desigual:

- el *primero*, desde 1922 hasta 1929, estuvo dominado por el establecimiento del fascismo y los Pactos de Letrán;
- el *segundo*, correspondiente a los primeros años 30, fue de una aparente incertidumbre y
- el *tercero* (1936-1939) fue el de las afirmaciones doctrinales claras ante el comunismo y el nazismo.

Pensaba Pío XI que la Conferencia internacional convocada en Génova en la primavera de 1922 con el fin de examinar los problemas de la

posguerra, después de la firma de los tratados de paz, podía ser ocasión propicia para eliminar los errores de la guerra y los equívocos cometidos en París, abriendo así espacios de solidaridad y de paz en el antiguo continente. Pero el fracaso de esta Conferencia indujo al papa a dedicar una buena parte de su primera encíclica al problema de la paz, que debía buscarse en el reino de Cristo; en ella expuso también las líneas maestras del pontificado.

La encíclica se tituló *Ubi arcano Dei consilio*, y lleva la fecha de 23 de diciembre de 1922. El papa advirtió que el final de la guerra no había traído consigo la paz ni a los individuos ni a las familias ni a los pueblos. Las causas profundas de tales males habían de buscarse en el alejamiento de la sociedad respecto de Dios y de Jesucristo. El papa denunció que los adversarios de la paz eran el individualismo exagerado y el comunismo, es decir, las dos ideologías fautoras tanto de la lucha internacional como de la lucha de clases. La solución no la traería una paz aparente y exterior, sino la que penetra los espíritus: la paz de Cristo, que solo se podría afianzar eficazmente instaurando el reino de Cristo. Pío XI propuso a los cristianos concentrar todos los esfuerzos en realizar la paz de Cristo en el reino de Cristo. A la acción disgregadora de las divergencias contrapuso el papa la acción constructiva de la convergencia hacia Aquel que solo Él puede asegurar la solidaridad y la paz –Jesucristo–, a cuya realeza es llamado todo el género humano, según la caridad y no según la fuerza, como diría tres años después en la encíclica *Quas primas*, del 11 de diciembre de 1925.

Durante los años veinte el papa reafirmó la convicción y la esperanza de que fuera reconocida la autoridad de la Iglesia como la única maestra y guía de todas las sociedades y la formadora segura y perfecta de las conciencias; exaltó la realeza de Cristo, con la condena del laicismo, y reafirmó el deber de la sociedad civil de seguir los principios de la Iglesia en su legislación. En términos técnicos habría que decir que se movió en una plena perspectiva de cristiandad. Pío XI trató de promover y realizar, donde fue posible, el Estado católico para reconstruir la cristiandad. Para ello, se acercó de hecho, a través de varios concordatos, a los Estados más o menos antiliberales o conservadores. Con esto trató de conseguir espacios de libertad para la Iglesia y para el hombre.

Sin embargo, la perspectiva inicial del papa cambió a medida que los regímenes autoritarios se orientaron hacia el totalitarismo. El choque frontal entre este y la política pontificia de recristianización de lo social resultó ineluctable. Emergieron con fuerza la voluntad de autonomía de lo moderno y, lógicamente, el relativo anacronismo de la doctrina de la realeza de Cristo Rey, por lo menos en las expresiones fuertes de algunas encíclicas.

Después de 1930, Pío XI dio la impresión de que quería seguir otro camino acercándose al liberalismo, no porque él se convirtió en liberal, sino en el sentido de que reconoció al liberalismo el mérito de oponerse al totalitarismo y su derivación más o menos directa del cristianismo. El papa no pensaba tanto en la restauración de la cristiandad, que se había revelado ilusoria, cuanto en la defensa de los derechos fundamentales del hombre.

Esta problemática no le hizo olvidar el papel de los seglares en la Iglesia, que fueron pasando de una actitud pasiva y receptiva a una colaboración fiel en el apostolado jerárquico. En este sentido, Pío XI fue el inspirador de la Acción Católica con la llamada a la tarea religiosa, no política, pero sin excluir una preparación a la buena política, es decir, a una política fiel a los principios cristianos.

Esta fue la consigna fundamental del papa que después se fue adaptando a las condiciones de cada país: unitaria, como en Italia y España, o especializada por grupos profesionales (Bélgica y Francia), con una fraterna colaboración y respeto de las otras formas de apostolado organizado bajo otros nombres, como fue, por ejemplo, en España, el de las Congregaciones Marianas.

El principio de salvar lo salvable tenía, sin embargo, un límite insuperable: la defensa de la verdad, la proclamación del bien y la condenación del mal. Y, en 1937, rompió todos los oportunismos diplomáticos con las encíclicas *Divini Redemptoris* y *Mit brennender Sorge*, publicadas a cinco días de distancia una de otra, y que fueron una explícita defensa del hombre oprimido por el comunismo y por el nazismo.

Los medios de comunicación social estaban entonces comenzando su actividad y con su ensordecedora novedad contribuían a propagar una concepción pagana de la existencia inspirada por una ideología atea. En lugar de desanimarse, Pío XI fundó la Radio Vaticana y la inauguró personalmente el 12 de febrero de 1931 en presencia de Guillermo Marconi (1873-1937). Después consagró una encíclica al cine, la *Vigilanti cura* de 1936.

Como los problemas de la justicia social eran cada día más graves y preocupantes, el papa afrontó el argumento en la *Quadragesimo anno*, tratando de la restauración del orden social en plena conformidad con el Evangelio. Al mismo tiempo, expuso el ideal de educación cristiana y de matrimonio cristiano en otras dos célebres encíclicas, la *Divini illius magistri* y la *Casti connubii*; en esta, condenó la contracepción como ofensa a la ley de Dios y a la ley natural y fue vista por algunos como una respuesta a los círculos inquietos por el peligro de la despoblación, ya que desde la Primera Guerra Mundial la limitación de los nacimientos y las prácticas contraceptivas comenzaron a ser una preocupación eclesial.

La orientación religiosa fundamental de su pontificado estuvo marcada por las canonizaciones de Teresa de Lisieux y Bernardette Soubirous, de don Bosco y Juan María Vianney, el cura de Ars, de Juan Fisher y de Tomás Moro.

Con la ayuda del cardenal Tisserant (1884-1971) transformó la Biblioteca Vaticana de depósito de libros en un órgano promotor de la cultura. Instituyó la Universidad católica del Sagrado Corazón de Milán, promovida por el padre Gemelli (1878-1959). Fue el papa que elevó sensiblemente el nivel intelectual de los estudios eclesiásticos reformando los planes académicos mediante la constitución apostólica *Deus scientiarum Dominus*.

Pío XI fue también un mecenas del Observatorio astronómico (Specola Vaticana), inauguró la nueva sede de la Pinacoteca y reorganizó diversas secciones de los Museos Vaticanos en el nuevo territorio del Estado que él creó. Pero, sin duda alguna, su obra cultural más original fue la reconstitución de la Academia Pontificia de las Ciencias (28 de octubre de 1936). Esta institución renovada privilegió las ciencias matemáticas, físicas y naturales y el estudio de los problemas epistemológicos relacionados con ellas.

Pío XI fue además el papa de las misiones católicas, centralizadas a través de las Obras Misionales Pontificias en Roma. La personalidad misionera del papa estuvo íntimamente ligada con la de los cardenales Gasparri y Van Rossum (1854-1932), que hicieron una neta distinción entre la acción misionera y el lento y fatigoso camino hacia una auténtica inculturación, obstaculizado por diversos factores. Abrió la Iglesia misionera a la inculturación del Evangelio, siguiendo la línea marcada por su predecesor Benedicto XV, con la encíclica *Rerum Ecclesiae*, del 28 de febrero de 1926, expuso toda su doctrina sobre las misiones, que afectaba no solamente a la obra de la evangelización de los pueblos, sino también a los fieles de toda la Iglesia y a su cooperación con las nuevas Iglesias. El papa recordaba a todos los fieles, al clero y a los obispos los graves deberes de la colaboración y de la cooperación viva, continua y factiva para la evangelización del mundo, porque todos son responsables de las misiones.

Con particular insistencia Pío XI recordó a los obispos su especial responsabilidad para a actividad misionera de toda la Iglesia. Y en cuanto a las nuevas Iglesias, Pío XI insistió sobre dos puntos: su organización y la formación del clero autóctono. No obstante la tradición secular de la Iglesia, los repetidos llamamientos de los papas, los decretos e instrucciones de la Congregación de Propaganda Fide, se estaba todavía muy lejos de haber resuelto el problema del clero nativo. Pío XI afrontó este problema y pidió una solución radical y enérgica porque tenía

conciencia muy clara de que el mundo contemporáneo caminaba a ritmo muy acelerado hacia el futuro y que la Iglesia, si no resolvía pronto el problema del clero indígena, quedaría muy atrasada en la evolución general de la humanidad. Propaganda Fide había luchado desde el principio contra las ingerencias de las potencias coloniales en los asuntos de las misiones y había hecho todo lo posible para el desarrollo y la autonomía de las Iglesias locales. Pero, después de la Primera Guerra Mundial, el tiempo del colonialismo político estaba llegando a su final aunque no todas las potencias estuvieran convencidas de ello. La clarividencia de Pío XI preparaba el futuro de la Iglesia en los nuevos países, próximos a su plena independencia.

En el mismo año 1926 Pío XI instituyó la Jornada Misionera Mundial, que sigue celebrándose cada año el tercer domingo de octubre y el 28 de octubre siempre del mismo año, fiesta de Cristo Rey, Pío XI ordenó en la basílica de San Pedro a seis obispos chinos, como signo de su predilección por la China y auspicio para el desarrollo de la Iglesia en aquel continente inmenso. Este hecho tuvo repercusión extraordinaria en todo el mundo, porque nunca se había asistido a un acto semejante. Un año después ordenó al primer obispo japonés. Estos hechos tuvieron un indudable significado histórico porque Pío XI quiso mostrar al mundo, de forma visible, que la Iglesia es verdaderamente universal y que el papa era el primero que tenía el deber de «ser misionero».

Pío XI murió en Roma el 10 de febrero de 1939, a los 82 años, la víspera del décimo aniversario de los Pactos de Letrán. El discurso que debía dirigir con ese motivo a los obispos italianos invitados para dicho aniversario, publicado años más tarde por Juan XXIII, constituye como una síntesis de sus preocupaciones y de sus convicciones. En vísperas del comienzo de la Segunda Guerra Mundial, el anciano pontífice manifestó su confianza inquebrantable en la capacidad de los pueblos de renovarse, poniendo en sus principios, inspirados en la fe cristiana, la fuerza necesaria para asegurar la paz de la humanidad. No en vano su lema pontificio fue *Pax Christi in regno Christi*.

3. *Condena de la «Action Française»*

El acercamiento de los católicos franceses a la República, soñado y promovido por León XIII, se llegó a denominar una «concordia sin concordato» y produjo un entendimiento en las relaciones de la Santa Sede con Francia.

Mientras tanto, había alcanzado una cierta difusión un movimiento nacionalista, monárquico y antidemocrático que giraba alrededor de la

revista *Action Française* y de sus principales líderes, Charles Maurras (1868-1952) y Léon Daudet (1867-1942), fogoso autor de novelas y ensayos. Maurras, discípulo de Comte (1798-1857) –filósofo y sociólogo, creador del positivismo y de la sociología moderna– y, como él, positivista ateo, antiliberal y «partidario del orden», veía en la religión católica, por la lógica y la solidez de su organización, una de las piezas fundamentales de su estrategia política. La consecuente benevolencia hacia la Iglesia atrajo a las filas de *Action Française* a numerosos católicos tradicionalistas, aun cuando los máximos exponentes del movimiento no ahorraban inectivas si la Santa Sede no respondía a sus intereses.

La historia de la *Action Française* está asociada sobre todo al nombre de Charles Maurras, que fue su fundador y animador desde 1899 hasta su muerte en 1952. La condenación de la *Action Française* que se produjo durante el pontificado de Pío XI, en 1926, había comenzado a prepararse ya antes de 1914, pues desde principios de siglo hubo vivaces polémicas entre la *Action Française* y personalidades del mundo católico, como Marc Sangnier. Pero se trataba de seculares y por ello la polémica no fue sometida directamente al juicio de la Iglesia. Al contrario, los eminentes servicios prestados a esta por la *Action Française* en la lucha contra el modernismo parecían poner al movimiento realista al abrigo de los anatemas de Roma. Pero, a partir de 1908 y de manera creciente, las polémicas de los católicos se reencendieron contra la *Action Française* y esta vez surgieron desde el mismo clero. En este año, el cura de Lilas, Jules Pierre, trató de demostrar que la *Action Française* era una escuela de agnosticismo y de naturalismo.

Entre 1908 y 1909, otro sacerdote, Alphonse Lugan, publicó dos obras que contestaron de forma más elaborada las ideas de la *Action Française*, identificándolas con el positivismo materialista. En este contexto, la prestigiosa revista de los jesuitas, *Études*, publicó una serie de artículos firmados por el P. Descoqs, en los que, al contrario de los dos citados eclesiásticos, estimaba posible una colaboración católica con la *Action Française*, pero poniendo en guardia contra ciertas ideas religiosas de Maurras, que atacaba a la Iglesia católica diciendo que su espíritu no era el de Cristo, sino una herencia del paganismo greco-latino, y que la doctrina del Evangelio era esencialmente anárquica, individualista y destructora de las sociedades y de las patrias. En pocas palabras, y este fue el mayor reproche que un teólogo católico le pudo hacer a Maurras, este último no reconocía el reinado social de Cristo. Tras alabar las condenas del *Sillon* y del modernismo, Maurras se aplicó a sí mismo el lema de san Pío X: *Instaurare omnia in Christo*.

Sin embargo, y esto fue lo que desencadenó la controversia, el P. Descoqs veía numerosos aspectos positivos en la obra del maestro de la *Ac-*

tion Française, sobre todo la crítica que él hacía del individualismo y del liberalismo y la defensa del orden y de la tradición. Por ello, para el teólogo jesuita no había obstáculo alguno decisivo para que los católicos colaborasen con el movimiento realista francés. A estas tesis replicó vivamente el oratoriano P. Laberthonnière y la polémica se fue extendiendo a otros sectores ya que hubo teólogos eminentes que actuaron en defensa del movimiento realista antes de la Primera Guerra Mundial. Entre ellos, destacó el profesor de la Gregoriana Billot (1846-1934), consultor del Santo Oficio, autor de un tratado de eclesiología (*Tractatus de Ecclesia Christi*) entre 1909 y 1910, que fue durante mucho tiempo autoridad indiscutida en esta materia. Billot citaba abundantemente a Maurras y apoyó sus tesis. En 1911 recibió la púrpura cardenalicia de manos de san Pío X. Pero fue precisamente ese año cuando fueron condenados algunos libros de Maurras y a partir de 1912 la *Action Française* comenzó a inquietarse por la hostilidad de ciertos medios del Vaticano y, quizá para salir al paso de esto, Maurras publicó en 1912 *La politique religieuse*, una obra en la que recogió los principales artículos que había dedicado a cuestiones religiosas desde principios de siglo, diciendo que en numerosas ocasiones él había defendido a la Iglesia católica porque era una benefactora moral y social y también porque el liberalismo y el individualismo eran sus enemigos comunes.

San Pío X dudó mucho tiempo y al final decidió que fuera la Congregación del Índice la que estudiara el asunto con entera libertad, reservándose él mismo el derecho de publicar el decreto que ella prepararía. El 26 de enero de 1914 dicha congregación prohibió siete libros de Maurras y la revista *Acción Française*. Sin embargo, el papa se había reservado el derecho de indicar el momento para la publicación de este decreto, que entretanto quedó inoperante, es decir, como si no existiese. No pudiendo, en cuanto guardián de la fe, ignorar el carácter reprehensible de una revista y de unas obras en las que habían sido publicadas páginas injuriosas para la religión cristiana, san Pío X tuvo que tener también en cuenta la evolución espiritual de Maurras, su retractación de sus antiguos errores y su papel de defensor de la Iglesia que ejercía desde hacía muchos años. Pío X consideraba que Maurras era condenable pero que no debía ser condenado, por ello le conservó toda su estima y continuó protegiendo su movimiento.

Aunque fue muy duro con los modernistas, san Pío X suspendió a tiempo indeterminado la condena de la *Action Française*, que reducía la religión a instrumento político para apoyar la dictadura. La severidad con que condenó el modernismo y los proyectos democristianos de la *Azione popolare* de Murri en Italia y del *Sillon* de Marc Sangnier en Francia contrastó con la condescendencia demostrada hacia la *Action Française*.

San Pío X murió sin haber tomado una decisión definitiva sobre la *Action Française*. La amenaza de una condenación romana no fue la única preocupación de Maurras antes de 1914. Mucho más le preocupó la guerra europea debido a la potencia militar de Alemania y, por ello, durante el conflicto se empeñó en una política de unión sagrada con la Iglesia para que se le permitiera cumplir su misión espiritual. Y fue con este espíritu que Maurras se movió para que Francia restableciera sus relaciones con el Vaticano, interrumpidas desde julio de 1904, y tomó diversas iniciativas para defender al clero frente a los periódicos de izquierdas que le acusaban de no cumplir sus deberes militares y de aprovecharse de su presencia en los hospitales y entre la tropa para hacer proselitismo.

Tras la guerra, el pensamiento de Maurras se reforzó no solo en Francia, sino también en Bélgica. Una encuesta de la revista belga *Cahiers de la Jeunesse Catholique* reveló que Maurras era el escritor que más había influido en la juventud católica en los últimos veinticinco años.

La polémica suscitada en Bélgica tuvo repercusiones en Francia, donde el arzobispo de Burdeos, cardenal Andrieu (1849-1935), aceptó abrir el fuego contra Maurras y sus amigos a petición de la Santa Sede y después que muchos otros cardenales, entre ellos el primado de Bélgica, Mercier, se habían negado a lanzarse contra la *Action Française*, como se les había pedido. Fue entonces cuando se produjo la condena porque Pío XI se decidió a intervenir y, tras una serie de golpes y contragolpes, el papa hizo publicar el decreto preparado durante el pontificado de Pío X –que había quedado arrinconado tras la muerte del papa Sarto–, incluyendo siete libros de Maurras en el *Index* además del periódico *Action Française*.

Todo esto produjo una nueva polémica, y aquí está la cuestión central de todo este asunto. La condena pontificia –preguntaron los afectados– ¿era puramente religiosa porque la Iglesia condenaba una revista y las obras de Maurras, juzgadas hostiles o no conformes a la doctrina católica, o era más bien política? Porque, para ellos, la Iglesia condenaba los movimientos monárquicos con el objeto de atraerse los favores del gobierno francés y de conseguir el acercamiento definitivo del episcopado a la República.

Para Maurras y los suyos no hubo la mínima duda de que la condena era la manifestación de una política de Pío XI completamente diferente de la de sus predecesores. Condenando el movimiento realista, Pío XI condenó también una escuela política que no colocaba a Cristo a la base de su análisis y que no promovía explícitamente la instauración del «reinado social de Nuestro Señor Jesucristo». No hay que olvidar que antes de la condenación de Maurras y de su movimiento, y como preparación a

la misma, Pío XI había publicado dos encíclicas, una en 1924 contra el laicismo (*Maximam gravissimamque*) y otra en 1925 instaurando la fiesta de Cristo Rey (*Quas primas*).

La condena pontificia dividió a la opinión pública francesa, como demuestra el hecho de que muchos obispos defendieron la *Action Française* en sus boletines diocesanos a la vez que Maurras se mostraba dispuesto a hacer más largas concesiones. Fue en este contexto cuando Maritain (1882-1973) escribió *Une opinión sur Charles Maurras et le devoir des catholiques* para responder al papa, que había reprochado a la *Action Française* que no subordinaba la política a la moral. Por sugerencia de Maritain, Maurras escribió una extensa y deferente carta al papa recordándole los servicios prestados por la *Action Française* a la Iglesia y defendiéndose de la acusación de ejercer un influjo nefasto sobre los jóvenes espíritus desde el punto de vista religioso. Esta carta jamás recibió respuesta.

Tras la condena pontificia en ningún caso podían los católicos adherirse a la *Action Française*, ni leer su revista y sus libros. La respuesta oficial de la *Action Française* llegó en forma de artículo colectivo, titulado *Non possumus*, porque se trataba –según ellos– de una condena de carácter político que pretendía decapitar a la *Action Française* y hacerla desaparecer como movimiento político, lo cual nadie tenía derecho a hacerlo y menos que nadie el papa, que no estaba exento de error humano en las cuestiones políticas. Este fue un acto de rebelión. Convencidos de que en 1914 Pío X había impedido que fueran condenados, Maurras y sus amigos no podían aceptar una sentencia contraria de Pío XI. Sin embargo, al final de su vida, en la obra titulada *Le Bienheureux Pie X, sauveur de la France* (París, Plon, 1953), que fue como su testamento espiritual, Maurras lamentó formalmente este *Non possumus*, diciendo que había provocado una polémica envenenada.

La condena supuso un duro golpe para la *Action Française*, agravado el 29 de diciembre de 1926 con el decreto del Santo Oficio que puso en el *Índice* siete obras de Maurras, la revista *Action Française*, que ya no volvió a salir, y el diario. Este decreto retomó el de enero de 1914 que Pío X no quiso promulgar, con el agravante de la condena del diario. Desde entonces, los católicos que se mantuvieron fieles al movimiento realista y que siguieron leyendo el diario quedaron privados de sacramentos.

Para muchos maurrasianos sinceramente católicos no hubo duda de que la condena había respondido a razones de oportunismo político. El papa, que declaró haber estudiado personalmente la cuestión leyendo durante meses las obras de Maurras y el periódico por él dirigido, se mostró inflexible. Se produjeron numerosos dramas personales cuando católicos de siempre se vieron fulminados por la excomunión, negándo-

seles la sepultura eclesiástica si morían. El cardenal Billot, que había manifestado su disconformidad con las medidas del pontífice, le presentó espontáneamente la renuncia a la púrpura y volvió a vivir como un simple jesuita hasta su muerte.

La condena de la *Action Française* obedeció en realidad a consideraciones eminentemente religiosas y no políticas, como creyó Maurras. Pío XI la condenó por el peligro que representaba para los católicos franceses, pues era un movimiento lleno de sobreentendidos ideológicos, muy peligrosos especialmente para la juventud, aunque, por su carácter complejo y aparentemente cristiano, había gozado de una amplia tolerancia e incluso adhesión de muchos eclesiásticos, el más ilustre de los cuales fue Marcel Lefebvre (1905-1991), el futuro obispo cismático.

4. Pío XI y el fascismo

Durante el pontificado de Benedicto XV la Iglesia y el movimiento católico habían podido contar, para la defensa de sus intereses, de sus programas y del tejido cristiano de la sociedad con instituciones todavía generalmente liberales que, entre otras cosas, permitieron la acción de partidos que se referían a la doctrina social de la Iglesia o, en cualquier caso, a los principios cristianos. Pero, con el cambio de clima político que produjo la Primera Guerra Mundial cambiaron también algunos criterios para garantizar la libertad de acción de la Iglesia. En los primeros tiempos de su pontificado Pío XI no se alejó en materia política de la línea marcada por su predecesor. También para él el Partido Popular representaba el partido político de los católicos italianos y era el instrumento a través del cual se podían hacer valer en el plano político-parlamentario los derechos de la religión y de la Iglesia. Pío XI provenía de la tradición conciliadora y clérigo-moderada milanesa; pero su idea de «partido católico» era diferente de la de un partido laico y aconfesional, propugnada por don Luigi Sturzo, que actuara autónomamente en política, inspirándose en los grandes principios sociales de la tradición y de la doctrina cristiana, pero sin la intención de servir a los intereses de la Iglesia o de representarla. Por ello, en un primer momento defendió al Partido Popular y lo recomendó a los católicos deseosos de participar en la vida política, pero no quiso que obispos y sacerdotes se ocupasen de política.

Durante su primer año de pontificado se produjo la rápida subida al poder del Partido Fascista, que fue vista con una cierta preocupación por los católicos porque se consiguió por medios semilegales y a través de la violencia de escuadras armadas que atacaban a los enemigos políticos. Mussolini, unos meses antes de la elección de Pío XI, en su primer dis-

curso en la Cámara de Diputados (21 de junio de 1921), se declaró respetuoso del hecho religioso y se comprometió públicamente a defender el catolicismo como religión de la nación, pero esto no tranquilizó por completo a la Jerarquía eclesiástica sobre las reales intenciones del fascismo, ya que, mientras Mussolini decía de palabra que quería proteger a la Iglesia y ayudarla en sus necesidades materiales, en las provincias continuaba, por obra de sus gregarios, al frente de los cuales estaban los jefes fascistas locales, los asaltos a las sedes de las organizaciones católicas y las violencias privadas contra sus miembros, mientras sus compañeros de partido muy a menudo se manifestaban con gestos blasfemos e irreverentes ante las «cosas más sagradas y queridas de los católicos». Estos hechos ocurrieron con más frecuencia en algunas regiones de la Italia del norte, donde la presencia de los populares era más fuerte y activa; por ello, fueron más frecuentes las tensiones entre las autoridades civiles fascistas y las autoridades religiosas. Después fue más violenta la lucha del fascismo contra el partido de don Sturzo y las organizaciones políticas y económicas populares. Muchos hombres de Iglesia consideraron en aquel tiempo que el fascismo era un movimiento masónico, tan peligroso para la sociedad civil y para la religión como el socialismo subversivo. Incluso sus manifestaciones favorables a la religión, a menudo solamente exteriores, fueron vistas con sospecha por los católicos más sensibles. Aunque algunos obispos y prelados de la Curia fueron más benévolos ante el Gobierno fascista en febrero de 1923, tras la salida de los populares del mismo, Pío XI, al contrario, mantuvo sobre este tema la máxima reserva. Públicamente no dijo una sola palabra, pero en privado, a quien le pedía consejo sobre la forma de actuar en tal situación, dijo palabras claras e irrevocables como las que refirió al P. Gemelli en el otoño de 1923: «Alabar el fascismo, no; hacer oposición abierta, no conviene, ya que son muchos los intereses que la Iglesia debe tutelar. Por ello hay que tener los ojos abiertos».

Pío XI recurrió a los concordatos, pensando que se trataba de un instrumento jurídico mucho más vinculante sobre todo para los regímenes dictatoriales, totalitarios, autoritarios o semiautoritarios, y que, al mismo tiempo, no eran incompatibles con los escasos regímenes que todavía seguían siendo liberales. Durante su pontificado fueron firmados dieciocho concordatos, si bien es significativo que el período dorado no superara el año 1932 y que los dos concordatos firmados al comienzo de los años treinta —el del Tercer Reich (20 julio 1933) y el de Yugoslavia (1935)—, por un motivo o por otro, nunca fueron aplicados.

Uno de estos concordatos, el estipulado con Italia el 11 de febrero de 1929 —querido por el papa para dejar claros los confines políticos, las

competencias jurídicas y los derechos religiosos-, ha suscitado severas críticas y acusaciones de espíritu y contenido filofascista primero por parte de la literatura contemporánea y luego por la historiografía posterior. Pero todo esto es muy discutible porque dicho concordato se inserta plenamente y sin residuos en la llamada política concordataria de Pío XI el cual, si hubiese podido, habría firmado también un concordato con la Unión Soviética, ya que, inmediatamente después de la Revolución bolchevique, la Santa Sede trató de aprovechar la caída de la autocracia zarista y la debilidad de la Iglesia ortodoxa para reorganizar las estructuras del catolicismo e intentar una implantación «misionera» en Rusia. A despecho de las dificultades derivadas del enorme desmoronamiento moral y económico del antiguo imperio ruso, así como de los desafíos de la mayor parte de las potencias occidentales y frente a la reacción de los ambientes de la emigración rusa, la diplomacia vaticana no renunció a establecer relaciones con el gobierno soviético. Los episodios más importantes de la política pontificia de aquellos años fueron la misión vaticana de socorro a la Rusia hambrienta y los contactos del sustituto de la Secretaría de Estado para asuntos eclesiásticos ordinarios durante la conferencia internacional de Génova por una parte con Lloyd George (1863-1945) y los políticos europeos y por otra con el plenipotenciario soviético Tchitcherin. Pío XI también intentó, pues, varias veces acercarse a Moscú, primero a través de los canales normales y más tarde mediante la misión secreta del jesuita francés Michel d'Herbigny (1880-1957), del Instituto *Russicum* de Roma, que fue durante muchos años persona de confianza del papa y uno de los principales inspiradores de la política vaticana hacia Rusia, hasta que en 1933 cayó en desgracia.

Al hablar de las relaciones de la Iglesia con el fascismo hay que hablar necesariamente de las primeras leyes raciales, que fueron introducidas en el sistema jurídico italiano a partir de la primera semana de septiembre de 1938. Tenían como finalidad atacar a los hebreos, por ello es mejor hablar de «legislación antihebra». Por vez primera, en la historia de la Italia unida, un texto legislativo afectaba a una parte de los ciudadanos del Estado, identificada sobre la base de criterios raciales. Ante estas decisiones discriminatorias, la Santa Sede escogió en aquel momento una actitud, que hoy nos puede parecer incomprensible, que fue la de actuar contra las nuevas disposiciones antihebreas con medios discretos, centrados en la eficacia de la propia «diplomacia doméstica»; una opción que no fue compartida por muchos, pero que a corto plazo parecía la única posible y también la más eficaz. Se optó por esta línea, porque la Santa Sede no quiso intervenir directamente, ya que se sabía que una intervención pública, además de exasperar el ánimo alterado de

Mussolini, que por aquellas fechas estaba completamente enfrentado con el anciano papa (moriría pocos meses más tarde), habría dañado la causa de los hebreos y no solo la de los bautizados. Una intervención de la Santa Sede y del papa contra las declaraciones del órgano supremo del fascismo en aquellos momentos habría desencadenado un enfrentamiento abierto entre el régimen y el Vaticano, haciendo el juego a quienes deseaban un ajuste de cuentas entre las dos instituciones, para hacer ver al mundo quién era que el realmente mandaba en Italia, según expresión de un alto dirigente fascista como Farinacci. Es sabido además que, en aquel momento, Mussolini estaba decidido a impedir cualquier maniobra del Vaticano en favor de los hebreos y a oponerse enérgicamente a los llamamientos del papa: el problema de la raza, o mejor de los hebreos, debería ser resuelto con gran determinación, como había hecho en Alemania su amigo nazi, sin preocuparse de la oposición de las Confesiones cristianas y, muy en particular, de la Iglesia católica.

Por ello, la prudencia que la Santa Sede demostró en aquel momento fue determinada por la voluntad de salvar lo salvable y, en cualquier caso, de no querer contribuir a endurecer todavía más la legislación antihebraea que entre tanto se estaba completando. A todo esto debe unirse la mentalidad dominante en aquel momento en parte del mundo católico italiano sobre el problema hebreo, marcada por un cierto antijudaísmo, que tenía unas raíces profundas en el pasado, y otras más recientes, por las contraposiciones de carácter religioso y político-cultural; hay que comprender que para muchos era muy difícil cambiar esta mentalidad, y pasar a la parte opuesta, es decir, a la de ver en el hebreo un «hermano mayor» al que amar y, sobre todo, en aquel momento, ayudar. En cualquier caso, no es cierto, como se repite con frecuencia, que la Santa Sede sufrió pasivamente la legislación antihebraea o que intervino solamente en la cuestión de los matrimonios mixtos, para tutelar los intereses específicamente católicos y confesionales. La Santa Sede trató de preparar los espíritus para las futuras batallas contra las nuevas disposiciones emanadas por el Régimen fascista.

También hay que hablar del borrador de la encíclica *Humani generis unitas*, contra el racismo, que fue encargado por Pío XI en junio de 1938 al jesuita estadounidense John LaFarge, director de la revista *América* y fundador del *Catholic Interracial Council*, pero por diversas causas y, sobre todo, por la muerte del papa no vio nunca la luz. Muchas han sido las fantasías que se han escrito sobre este suceso; según algunos, tras la muerte del papa, el texto habría desaparecido de su escribanía y después destruido porque se trataba de un documento de ruptura con el nazismo que el papa había preparado poco antes de morir y una carta conservada

en el Archivo Secreto Vaticano documentaría que el autor de la destrucción fue Eugenio Pacelli, el futuro papa. Con este planteamiento la polémica estaba servida. Pero hay que decir en primer lugar que el discurso del papa se refería a diversos aspectos de la Iglesia con la Italia fascista y no con el nazismo. En segundo lugar, que Pacelli no ordenó destruirlo, de lo contrario hoy no estaría disponible para los estudiosos, como realmente lo está. Se trata de leyendas a las que los historiadores serios no han dado nunca peso. El texto de la encíclica fue publicado en 1995 y sus editores reconstruyeron en parte lo sucedido. Recientemente el profesor Sale ha reconstruido el proceso de redacción y las causas que impidieron su publicación a la luz de la documentación conservada en el archivo de *La Civiltà Cattolica*.

Un último aspecto que hay que afrontar —aunque no sea de carácter estrictamente histórico— se refiere al momento de la interpretación, a la luz de hoy, de todo el asunto, que por muchos años ha apasionado a la literatura histórica. Nos preguntamos hasta qué punto la no publicación de tal encíclica ha sido un hecho positivo o negativo para las relaciones de la Iglesia católica con el hebraísmo. Según algunos intérpretes, considerados los límites de orden teológico (antijudaísmo) y culturales (deber de la autoridad pública en defender la sociedad cristiana) existentes en el borrador de la encíclica, habría sido un hecho positivo que hubiese sido promulgada, ya que habría influido negativamente (en cuanto acto del Magisterio) sobre las decisiones que después habría hecho sobre tal materia el Vaticano II. Según otros, en cambio, a pesar de los límites a los que nos hemos referido, la promulgación de dicha encíclica habría ayudado a la comunidad cristiana a poner en evidencia, con toda su gravedad, el problema del racismo y a sensibilizarla sobre el problema de los hebreos, ya que en el borrador hay una clara denuncia del antisemitismo y de la discriminación contra los hebreos y además habría ayudado a los obispos y sacerdotes a expresarse con mayor claridad y valentía y, en el momento de necesidad, a levantar la voz, con la vergonzosa persecución (y después deportación de los hebreos) de Europa. Tales motivaciones, plenamente condivisibles, nos inducen a pensar que la Iglesia perdió una ocasión preciosa en aquel momento para denunciar de forma solemne al mundo entero teorías abiertamente contrarias a la doctrina cristiana. Se equivoca, pues, quien cree que la no publicación de la encíclica fue debida a intrigas curiales inconfesables, a oscuros complots jesuíticos o a cosas semejantes, tendentes a hacer callar al papa o a obstaculizar su voluntad. La documentación aportada demuestra que fueron motivaciones «de procedimiento» más que ideológicas, las que retrasaron el camino natural del proyecto de encíclica, mientras que insuperables obstáculos de orden objetivo (muerte del P. Rosa, enfermedad y sucesiva muerte del

papa) impidieron que tan importante documento, una vez perfeccionado, viese la luz. Por desgracia, una cierta literatura histórica se interesa más por la leyenda desarrollada en torno a la «encíclica oculta o desaparecida», que al dato documental y a su correcta interpretación.

5. Los Pactos de Letrán de 1929

El progresivo acercamiento de la Iglesia al fascismo permitió resolver definitivamente la Cuestión Romana y acabar con el disidio existente entre la Iglesia y el Estado en Italia durante sesenta años. Esta situación condicionó la acción de la Iglesia universal desde Pío IX hasta san Pío X. Los Pactos tuvieron importancia histórica para toda la Iglesia universal porque establecieron el nuevo estado jurídico de la Santa Sede. Su preparación remota comenzó con la llamada «conciliación oficiosa» promovida durante el pontificado de Benedicto XV por el barón Carlo Monti (1851-1924), «encargado de negocios» del gobierno italiano ante la Santa Sede, una expresión jurídica e histórica que no responde a la verdad, porque Monti era en realidad el director de la oficina del culto, que controlaba la vida económica de la Iglesia. Paisano y amigo personal de Benedicto XV mantuvo una estrecha relación con el papa, que le recibía en privado todas las semanas y con él hablaba de todos los asuntos más graves del momento. Él promovió la futura conciliación entre la Iglesia y el Estado, pero tuvo que moverse haciendo grandes equilibrios, ya que el obstinado anticlericalismo italiano atacaba implacablemente a la Iglesia y al papa. Mientras, el pontífice multiplicaba sus gestos de acercamiento a la monarquía italiana y trataba de ir superando las incomprensiones del pasado. La reciente publicación del amplio *Diario* de Monti documenta la actitud de Benedicto XV y del cardenal Gasparri y los deseos de llegar a una conciliación apenas terminada la Primera Guerra Mundial.

Los Pactos fueron negociados posteriormente por el abogado Francesco Pacelli (1874-1935), hermano del futuro Pío XII, y el magistrado italiano Domenico Barone (1879-1929) –este falleció un mes antes de la firma–, en el momento en que el fascismo estaba pasando del régimen liberal a la dictadura. El cardenal Gasparri y Benito Mussolini los firmaron el 11 de febrero de 1929, divididos en tres instrumentos jurídicos.

El primero es el *tratado*, en virtud del cual Italia reconoció la religión católica apostólica romana como la sola del Estado y la soberanía de la Santa Sede en el campo internacional, así como la plena propiedad y exclusiva y absoluta potestad y jurisdicción soberana en el Estado de la Ciudad del Vaticano; de este modo se le aseguró al papa el ejercicio de sus altas funciones con total independencia y autonomía de las autoridades

seculares, que la ley italiana llamada «delle Guarentigie» del 1871 no había garantizado. Por su parte, la Santa Sede reconoció el reino de Italia y se establecieron, por ambas partes, relaciones diplomáticas regulares, interrumpidas en el lejano 1855, tras las leyes secularizadoras promulgadas por el Estado piamontés. En el tratado se reconoció también el derecho de legación activo y pasivo de la Santa Sede y las propiedades que tendría en una serie de edificios extraterritoriales situados en la ciudad de Roma (basílicas mayores, Propaganda Fide, Santo Oficio, Vicariato, palacios de la Dataría y Cancillería, etc.) y fuera de ella (Castelgandolfo).

El segundo es el *concordato*, que reguló las relaciones Iglesia-Estado en Italia y aseguró a la Iglesia el libre ejercicio del poder espiritual, del culto y de la jurisdicción en materia eclesiástica. Fueron establecidos también una serie de privilegios y exenciones para los eclesiásticos.

El tercero es la *convención financiera*: Italia entregó a la Santa Sede 750 millones de liras en dinero contante y un miliardo en títulos de Estado como indemnización simbólica por todos los bienes incautados por el Estado a raíz de la ocupación de los Estados Pontificios.

Los Pactos, que llevaron a la llamada *Conciliazione* en el sentido querido por la Santa Sede, tanto en el plano de los principios como en el de las materias, fueron acogidos con aplauso general, aunque no faltaron críticas y conflictos, que comenzaron muy pronto. Ya en mayo de 1929 Mussolini reivindicó el carácter «fascista» no católico del Estado italiano frente a Pío XI, que quería que fuera católico, mientras la oposición católica veía justamente peligrosos tanto el compromiso de la Iglesia con el fascismo como los privilegios buscados por la Iglesia y la instrumentalización política de la Iglesia por parte del régimen.

A partir de los Pactos de Letrán la Iglesia católica y el Estado de la Ciudad del Vaticano son dos sujetos de derecho internacional, entre los cuales existe una unión real, que deriva del hecho de que el papa es el jefe de uno y de otro. La Santa Sede, órgano supremo de la Iglesia universal, representa a los dos sujetos, aunque actúa fundamentalmente en nombre de la Iglesia en sus relaciones con la comunidad internacional.

Durante muchos años, la historiografía ha polemizado sobre estos Pactos, como ya he dicho, y se ha dividido entre fautores y adversarios. En cualquier caso, fueron la solución para la compleja Cuestión Romana. En 1947 los Pactos fueron incorporados a la Constitución de la República Italiana, gracias al voto de democristianos y comunistas. Veinte años más tarde comenzó a hablarse de una revisión del concordato, que concluyó en 1984 con un acuerdo de modificación, en virtud del cual Italia dejó de ser oficialmente católica.

Sobre el concordato y el tratado con Italia hay que destacar un elemento ulterior que fue el documento con el cual fue sancionado el esta-

blecimiento de normales relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y el Estado italiano. Es verdad que había entonces un régimen fascista que modificó sensiblemente, por no decir radicalmente, el régimen estatutario que había mantenido la monarquía desde la unidad de Italia. Sin embargo, la llegada del fascismo fue más bien el producto de la evolución —o de la involución— del sistema político italiano de la libertad a la conservación hecha en términos tan violentos que degeneró en reacción. En un momento en que tal sistema estaba en peligro fue salvado convirtiendo en central y activamente operante el principio nacional. En esta obra de salvación podía ser conservado también el cristianismo. Los riesgos eran evidentes, pero está claro que una situación, cuya desestabilización se preveía a largo plazo, no consentía por el momento otras alternativas. Por otra parte, estos mismos riesgos fueron puestos en evidencia por el mismo Mussolini cuando, al ratificar los Pactos Lateranenses, hizo saber a Italia y al mundo que no tenía intención alguna de convertir a Italia en un Estado cristiano.

Desde entonces, entre la Iglesia y el Estado fascista hubo como máximo relaciones de buena vecindad, pero nunca de intimidad. Y la confirmación de esto no se hizo esperar, ya que, apenas dos años después, en el verano de 1931, las tensiones entre ambos llegaron a niveles altísimos a causa de la Acción Católica, un conflicto que culminó con la disolución de los círculos juveniles masculinos y con la encíclica *Non abbiamo bisogno*, del 29 de junio, dirigida contra el fascismo. Cuando el 2 de septiembre se restableció el acuerdo, se advirtió que la concordia de fines, deseada o temida, según los puntos de vista, no era posible como en la época prefascista. Iglesia y Estado se manifestaron como dos vías que procedían paralelas sin encontrarse jamás. Se había perdido definitivamente, y la historia lo demostrará, uno de los puntos de partida del movimiento de unidad nacional, la comunidad de fines, de objetivos y de metas para el progreso de la nación italiana como parte de la humanidad.

6. El concordato de 1933 con Alemania

La Santa Sede actuó con mucha prudencia tras la victoria de Hitler en las elecciones del 5 de marzo de 1933. ¿Por qué la Santa Sede aceptó negociar un concordato con el III Reich? Para disponer de una base legal con la que podría oponerse, a través de un instrumento jurídico reconocido en sede internacional, ante eventuales ataques del Gobierno nacionalsocialista contra la Iglesia católica alemana. Pero el concordato no restableció la paz. Quienes lo siguen criticando porque consagró un presunto entendimiento de la Iglesia con el nazismo deberían explicar

cómo pudo sobrevivir a Hitler y a Pío XI, visto que fue mantenido por los papas sucesivos, por los nuevos acuerdos entre la Santa Sede y varios *Länder*, y, sobre todo, visto que fue expresamente reconocido vigente incluso por una sentencia dictada en 1957 por la Corte constitucional de la República Federal Alemana. Solamente considerando estos aspectos, que abrazan un arco de tiempo mucho más amplio que el Tercer Reich, llegando hasta nuestros días a través de varios pontificados y de varios gobiernos alemanes se debilita la interpretación del *Reichskonkordat* como mero instrumento de consonancia entre la Iglesia católica y el régimen nazi. En realidad sabemos que el mismo Pacelli, que ejerció un influjo moderador y realista, en cuanto secretario de Estado para evitar protestas diplomáticas o suavizarlas, quiso el concordato no para conseguir un *modus vivendi* para la Iglesia, sino más bien un *modus non moriendi*. Esta misma sería la conducta seguida por la Santa Sede en sus relaciones con los países de la Europa del Este con la *Ostpolitik* de Pablo VI y Casaroli.

Durante los años veinte Pío XI fue progresivamente desmontando los mitos políticos de su juventud. Fueron los años en los que, como he dicho, protestó contra el «nacionalismo exagerado» y contra el estatismo nacional fascista y condenó la *Action Française* también por el peligro que representaba para los católicos franceses. En los años treinta Pío XI pasó, por decirlo de algún modo, al ataque y su objetivo polémico fue el nacionalsocialismo que había conseguido el poder en Alemania.

Los problemas de la Iglesia con el nazismo comenzaron cuando la Santa Sede y el episcopado alemán tuvieron sus primeras reacciones e intervenciones frente al nuevo totalitarismo. Inmediatamente después de lograr la mayoría parlamentaria en marzo de 1933, el canciller Adolf Hitler inició un aparente acercamiento a los católicos por mediación de su vicecanciller Van Papen, considerado como el máximo exponente del conservadurismo católico político coartado por el régimen nazi, y solicitó la estipulación de un concordato con la Santa Sede, eliminando de golpe los obstáculos que hasta entonces se habían levantado en las negociaciones con la Alemania de Weimar.

En la pastoral colectiva del 28 de marzo de 1933, el episcopado alemán revocó la condena del partido nazista, si bien confirmó la sustancial condena de determinados errores nazis. A pesar de ello la situación continuó siendo confusa, persistieron las violencias contra los católicos e inmediatamente comenzaron las leyes raciales del 30 de marzo y del 7 de abril de 1933.

Entre tanto, como ya se ha dicho, el gobierno había pedido a la Santa Sede un concordato. Esta petición planteó inmediatamente el problema de la oportunidad de dicho concordato pues la Santa Sede debería firmar un acuerdo con un régimen que violaba gravemente los derechos de la

persona humana y manifestaba en su programa principios evidentemente anticristianos y antirreligiosos. Un concordato hubiera significado un acercamiento entre la Iglesia y el régimen nazi, precisamente cuando crecían cada día más las hostilidades contra la Iglesia y contra los católicos, a la vez que se intensificaba la legislación antihumana con la ley del 14 de julio de 1933 relativa a la esterilización de las personas taradas y de los enfermos mentales.

Un eventual rechazo hubiera supuesto un ulterior endurecimiento de los nazis en sus relaciones con la Iglesia, mientras eran muchos los católicos que esperaban en la eficacia de un instrumento jurídico para defender a la Iglesia y al hombre de las violencias, por lo menos en algunos ámbitos. Por otra parte, la Santa Sede no podía rechazar un concordato en cuanto que el III *Reich* se había convertido en un Estado unitario. Berlín tenía mucho interés en firmarlo y por ello las negociaciones fueron rápidas y las presiones numerosas. Pero deberían resolverse algunas cuestiones fundamentales, como el futuro de las asociaciones católicas profesionales y la prohibición a los sacerdotes de inscribirse en los partidos. Von Papen insistió en limitar las asociaciones a las que eran de tipo puramente religioso y con finalidades exclusivamente religiosas, culturales y caritativas. Pío XI mostró resistencia porque temía que la Iglesia quedara relegada a las sacristías, pero consiguió proteger a las asociaciones católicas que tenían finalidades sociales y profesionales y este fue el mayor logro del concordato. En cuanto a la prohibición a los sacerdotes de adherir a partidos políticos, se convirtió en un arma contra los mismos nazis, que quisieron destruir el *Zentrum*, ya que el clero, apoyándose en el artículo que les prohibía militar en los partidos, evitaron inscribirse en el partido nazi.

A medida que avanzaba la negociación concordataria Hitler se sentía más fuerte y reconocido internacionalmente. El 15 de julio de 1933 fue firmado en Roma el pacto de colaboración entre Francia, Gran Bretaña, Italia y Alemania para discutir sobre el desarme y revisar algunas antiguas cláusulas del tratado de paz. Hitler, que políticamente estaba cada vez más seguro y gozaba de gran prestigio internacional, comenzó a dudar ante el concordato ya que no veía la necesidad de firmarlo. Pero entonces fue el Vaticano quien presionó para firmarlo porque era el único medio de salvar lo salvable. Y el concordato fue firmado el 20 de julio de 1933, seis días después de la aprobación de la ley sobre la esterilización y pocos días después de la disolución del *Zentrum*.

Si fue necesario esperar hasta 1933 para que se firmara un concordato entre el Vaticano y el *Reich* alemán, las negociaciones, iniciadas por parte romana por el nuncio Pacelli en 1919 y continuadas en los años 1920-1922, no tardaron en abortar debido a que el principal actor por parte ale-

mana fue el funcionario del Ministerio de Asuntos Exteriores, Richard Delbrueck, un arqueólogo, que había dirigido en Roma el Instituto Alemán de Arqueología, en el cual había demostrado cualidades de buen organizador. Esto y su buen conocimiento de la lengua italiana le introdujeron en el Ministerio alemán de Exteriores, pero debido a su carácter difícil y a sus enfrentamientos con el embajador en Roma, Von Bergen, así como a la hostilidad de los *Länders* de Prusia y, sobre todo, de Baviera a un *Reichskonkordat* complicó todavía más las cosas y del concordato no se volvió a hablar, mientras que Delbrueck prefirió volver a su actividad inicial aceptando una cátedra de arqueología en la Universidad de Giesen.

En el concordato de 1933 el *Reich* garantizó la libertad de la profesión y del ejercicio público de la religión católica y el derecho de la Iglesia de regular libremente sus propios asuntos. A la Santa Sede le fue reconocida plena libertad para comunicarse con los obispos. En el ejercicio de su ministerio los eclesiásticos gozaban de la protección del Estado, lo mismo que los funcionarios civiles. Los obispos prestarían juramento de fidelidad con la fórmula: «Juro y prometo, como conviene a un obispo, fidelidad al *Reich* germánico y al Estado de impedir cualquier daño que pueda amenazarlo». La enseñanza de la religión católica sería materia ordinaria en los planes docentes y las escuelas confesionales católicas tendrían garantizada su libertad. Se harían oraciones especiales por el *Reich* germánico. Gozarían de protección civil las asociaciones católicas que tuvieran finalidades exclusivamente religiosas, culturales y caritativas; lo mismo que las asociaciones que tuvieran finalidades sociales, siempre que dieran garantías de no desarrollar actividades de partido. A los eclesiásticos se les prohibió militar en los partidos políticos o desarrollar actividades a su favor.

El concordato con Alemania fue ante todo un concordato defensivo, pues el papa quería ahorrar a los católicos, «en la medida humanamente posible, las situaciones violentas y las tribulaciones que, en caso contrario, se podían prever con toda seguridad según las circunstancias de los tiempos», como diría en la encíclica *Mit brennender Sorge*, n. 4. Por otra parte, como hasta entonces solo se había conseguido la firma de concordatos con algunos Estados alemanes, se presentaba por primera vez la oportunidad de obtener un concordato que se extendiera al resto de Alemania. La preocupación por el considerable progreso del comunismo tampoco estuvo ausente de la respuesta positiva de la Santa Sede, como manifestó el mismo papa en su alocución consistorial del 13 de marzo de 1933. El concordato, sobre el papel, resultó uno de los más favorables a la Iglesia.

Inspirado en el italiano de 1929, excepto en el reconocimiento de los efectos civiles del matrimonio canónico, el concordato daba una garantía

jurídica a la profesión de la fe y al ejercicio de la jurisdicción eclesiástica, a la educación católica y a la libertad de las congregaciones religiosas. Pero no tuvo que pasar mucho tiempo para que Hitler demostrara lo que pensaba de esas garantías y cuál sería su actitud ante el catolicismo. La ejecución de dirigentes de las juventudes católicas durante la «Noche de los cuchillos largos» y el asesinato del canciller austriaco Dollfuss (1892-1934) en el verano de 1934 fueron una señal más que suficiente. A partir de 1935, después del plebiscito sobre la cuenca del Saar, se desencadenó la campaña contra el clero y contra las asociaciones católicas.

A pesar de todo, la Iglesia llegó a ser, gracias al concordato con Alemania, la única institución que no se había consignado inermemente en manos de Hitler: el concordato con el *Reich* ofrecía precisamente a la Curia Romana la posibilidad de múltiples intervenciones sin que se le pudiera reprochar una ingerencia en los asuntos internos alemanes. La preocupación por el propio «estado», es decir, por la existencia de la Iglesia como un gran grupo independiente del régimen, era ya, en cuanto tal, resistencia contra un sistema totalitario que creía disponer de todos.

No faltaron polémicas ante el concordato y diversas interpretaciones partidistas. Para los nazis significó la aprobación del régimen por parte vaticana. Sin embargo, muchos católicos quedaron sin trabajo porque se negaron a inscribirse en el partido único. Pero los obispos, aterrorizados por las consecuencias negativas de una aprobación fallida, pidieron la ratificación del concordato, que tuvo lugar el 10 de septiembre de 1933 con el fin de salvar lo que se pudiera.

7. Enfrentamiento de la Iglesia con el nazismo

Desde esa fecha hasta fines de 1934 la situación se fue agravando y se sucedieron diversas notas vaticanas de protesta contra los graves atentados cometidos por los nazis contra:

- la libertad de las asociaciones,
- el monopolio de la educación por parte del partido,
- la parálisis de la prensa católica,
- la destitución de profesores católicos,
- las ingerencias en los seminarios, y
- la difusión en las escuelas y en los campos nazis de tesis fuertemente anticristianas, inspiradas en la doctrina de Rosenberg (1893-1946).

Este fue uno de los fundadores del partido nacionalsocialista y el más relevante de sus teorizadores; racista exaltado y anticristiano, resucitó los mitos nórdicos y los expuso en su obra *Mito del siglo xx*. Todos estos

hechos venían a dar la razón a cuantos habían declarado ilusoria la esperanza de contener con un instrumento jurídico la invasión totalitaria nazi, que seguía en su implacable política antirracista. Las leyes de Núremberg, de 1935, favorecieron la pureza total de la raza aria, destinada al predominio, y se intensificaron las medidas contra los hebreos y otros pueblos.

Los enfrentamientos de la Iglesia con el nazismo nacieron del carácter totalitario del régimen, de sus pretensiones monopolísticas de la educación y de su concepción de la vida en neta antítesis con el catolicismo. Por ello, la actitud vaticana fue cada vez más severa hacia el régimen nazi y los obispos alemanes mantuvieron igualmente una fuerte polémica ideológica con él. El gobierno, por su parte,

— mantuvo e intensificó una constante acción dirigida a controlar el culto, la actividad de la Iglesia y la vida de los fieles;

— cerró más de quince mil escuelas confesionales;

— limitó y controló la enseñanza religiosa;

— disolvió las asociaciones religiosas;

— obligó en 1936 a toda la juventud a inscribirse en la *Hitlerjugend*;

— controló severamente la predicación de los sacerdotes;

— subyugó a la prensa católica;

— puso muchas restricciones a todas las manifestaciones católicas;

— intensificó la propaganda de la ideología de Rosenberg, y

— montó procesos escandalosos y artificiales contra el clero, etc.

Ante la gravedad de esta situación hubo un último intento de distensión por parte de la Iglesia católica, seguido de una intensa actividad doctrinal y diplomática para evitar las consecuencias teóricas y prácticas del nazismo, por parte del cual, la Iglesia no encontró más que rigidez extrema y renuncia a cualquier intento de conciliación. Destacaron en este campo las intervenciones del cardenal Faulhaber (1869-1952), arzobispo de Munich, lo mismo que las declaraciones de la Conferencia Episcopal que pasó de la intransigencia en 1935 a un intento de conciliación en 1936, a la luz del peligro bolchevique.

Todos estos hechos fueron preparando el terreno a la intervención solemne de Pío XI, que, después de haber apoyado todas las protestas y denuncias de los obispos y de los católicos alemanes contra las persecuciones, el domingo de Ramos de 1937, dio a conocer la encíclica *Mit brennender Sorge* en todas las iglesias católicas alemanas. Era la primera encíclica escrita en alemán y había sido elaborada por los cardenales Faulhaber, que hizo un borrador, y Pacelli, que lo revisó. Fechada el 14 de marzo, había sido introducida y distribuida clandestinamente en el país para que las autoridades civiles no lo impidieran o la secuestraran. Antes de publicarla, el papa escuchó al episcopado alemán, reunido en

Roma en enero de dicho año, y le manifestó su convicción personal de que debía denunciar los males intrínsecos del nazismo y las consecuencias del totalitarismo. Esta encíclica cogió de sorpresa al *Reich* que para nada sabía ni de su elaboración ni de su difusión y protestó con una durísima nota diplomática a la vez que desencadenó una tremenda campaña contra la Iglesia y el Vaticano, acusado de haberse aprovechado del concordato y de haberlo violado.

El papa recordaba en esta encíclica la estipulación del concordato y las repetidas violaciones del mismo por parte del *Reich*. Pío XI dirigió un estímulo moral a los católicos en la hora de la prueba y les previno contra la desviación de conceptos religiosos fundamentales hacia el sentido profano y recordaba cuál es la genuina fe en Dios, en Jesucristo y en Iglesia, frente al panteísmo y la divinización de la raza, del pueblo o del Estado. Denunció también la opresión y las trabas puestas al ejercicio de la vida cristiana y las violaciones cometidas contra la moral católica, sobre todo en el ámbito de la educación de los jóvenes, donde con más violencia incidían las pretensiones del régimen nazista. Condenó el culto de la personalidad, reafirmó el derecho natural y exhortó a la juventud alemana a mantenerse fiel a Dios. También condenó la supresión o esterilización de los minusválidos y de razas o grupos considerados apriorísticamente inferiores, como los gitanos, los negros y otros, aunque en aquel momento no se pensaba todavía en los hebreos. Condenó el racismo, la aplicación del darwinismo en las relaciones internacionales, la concepción de «pueblo elegido» y la persecución de las minorías nacionales, étnicas y religiosas. Al año siguiente, la condena pontificia fue extendida también al fascismo como cómplice del nazismo.

Aunque el nacionalsocialismo no fuera designado explícitamente en la *Mit brennender Sorge*, el lenguaje mismo del documento era ya una indicación. Esta encíclica fue uno de los primeros documentos pontificios que tuvieron resonancia mundial y un gran valor testimonial no solo en favor de la libertad religiosa, sino también contra los errores del nacionalsocialismo, y esto tanto para los católicos cuanto para los protestantes. Por lo demás, los contemporáneos no se equivocaron sobre ella. Ni tampoco los nazis, que reaccionaron con extremada violencia: en el arco de tres semanas fueron condenados 103 católicos; 1.100 personas, entre sacerdotes y religiosas, fueron llevados a prisión en mayo de 1937; en 1938, 304 sacerdotes fueron deportados a Dachau. Las organizaciones católicas que aún quedaban en pie fueron disueltas y la escuela confesional fue suprimida en 1939.

Con motivo de la invasión de Austria, en marzo de 1938, la Congregación romana de Seminarios envió a las facultades teológicas una lista de

tesis nazis inaceptables y confutables. Fue una reacción fuerte de la Iglesia contra el *Anschluss*.

En mayo de 1938, durante la visita oficial de Hitler a Roma, Pío XI cerró el Vaticano y se ausentó ostensiblemente de la Urbe reclusándose en Castelgandolfo para protestar porque en Roma se levantaba «una cruz que no era la de Cristo», con alusión evidente a la cruz gamada de los nazis. Un gesto fuerte e inequívoco ante la opinión pública mundial, que testimonia la energía y la dignidad de este papa, defensor del humanismo cristiano en una hora oscurísima de la historia. Hacia poco que Hitler se había anexionado Austria con el beneplácito de la Jerarquía católica austriaca (severamente reprobada por la Santa Sede) y tenía ya en proyecto una alianza formal con Italia, si bien Mussolini no quería todavía concluirla. No estaba excluida una visita de Hitler al papa, siempre que la hubiese pedido en la forma debida y no sin haber antes hecho público un comunicado conjunto sobre la libertad religiosa en Alemania, que habría sido interpretado como una abierta desautorización de la política seguida hasta ese momento por Hitler. Como es sabido, todo esto no ocurrió y el papa se quedó en Castelgandolfo, ostentando desaprobación hacia las ceremonias romanas en honor de Hitler. El *Führer* no visitó ninguna iglesia y ni siquiera las venerandas memorias cristianas de la ciudad. El cortejo presidencial no atravesó *via della Conciliazione* y Hitler no pudo admirar la plaza de San Pedro. El sentido de la salida del papa de Roma fue explicado en *L'Osservatore Romano*.

La frustrada visita de Hitler a Pío XI demuestra la gravedad del enfrentamiento que existía en Alemania, en los años del nazismo, entre la Iglesia católica y el Tercer *Reich*, a pesar de que las relaciones jurídicas entre ambos estuvieran formalmente reguladas por el concordato de 1933, que el *Führer* se apresuró a violar inmediatamente después de haberlo firmado. A través de este hecho —en realidad insólito para el jefe de Estado de una gran nación que contaba con cerca de 30 millones de católicos—, Hitler quiso enviar una señal fuerte tanto a los católicos alemanes como a la Santa Sede en el sentido de que él quería llevar hasta las últimas consecuencias su lucha contra la Iglesia y contra el cristianismo, porque los consideraba inconciliables con las nuevas «doctrinas religiosas» propugnadas por el nacionalsocialismo.

Siguieron después las protestas contra el fascismo y el nacionalsocialismo, hermanados tras las leyes raciales de la segunda mitad de 1938. Esta protesta se fundó en la solidaridad intrínseca, proclamada abiertamente por el papa, que unió a cristianos y hebreos como hijos y herederos de la misma promesa. Fue entonces cuando, el 6 de septiembre de 1938, ante el antisemitismo creciente del régimen nazi, el papa pronunció la célebre frase: «En Cristo somos todos descendientes de Abraham.

El antisemitismo para un cristiano es inadmisibile: espiritualmente todos somos semitas».

Los actos de violencias contra los hebreos se intensificaron a raíz del asesinato de un diplomático alemán en París por parte de un hebreo. Las protestas católicas en Alemania fueron innumerables y el papa llegó a pensar en una nueva encíclica contra el racismo y el antisemitismo y comenzó a trabajar en este sentido, pero su muerte, ocurrida el 10 de febrero de 1939, lo paró todo.

Entre tanto, la actitud del episcopado alemán fue de condena firme de los principios nazis, pero con dos estrategias diversas sobre la forma de actuar: por una parte, una línea de prudencia que quiso luchar apoyándose en el concordato y fue la de la mayoría de obispos, capitaneados por el presidente de la Conferencia Episcopal, el cardenal Bertram (1859-1945), arzobispo de Breslavia, convencido de que sucedería con el nazismo lo mismo que había sucedido con el *Kulturkampf* en tiempos de León XIII, es decir, un fracaso. Por otra, el grupo minoritario de obispos, dirigido por los obispos de Berlín, Von Preysing (1880-1950), y de Münster, Von Galen (1878-1946), lanzaron una política ofensiva y profética apoyándose en el pueblo, ya que la Iglesia debía defender a todos los oprimidos. Roma no apoyó ninguna de estas dos líneas, si bien premió a los dos citados obispos, que en 1946 fueron elevados a la púrpura cardenalicia por Pío XII, como reconocimiento a su valentía frente al nazismo.

Se ha hablado de la insuficiencia de las acciones de Pío XI contra el nazismo. Sin duda, los acontecimientos que siguieron –la Segunda Guerra Mundial– superaron con mucho los más oscuros presagios. Visto desde ahora, desde la experiencia histórica y traumática que el conflicto significó para Europa y para el mundo entero –también, y en no pequeña medida, para la Iglesia–, es fácil lamentar que no se hubiera hecho aún más para frenar la prepotencia hitleriana. Sin embargo, después de la célebre Pascua de 1937, a medida que el nazismo se tornaba una amenaza internacional, Pío XI arrinconó su polémica con el comunismo –que hasta entonces había prevalecido sobre todas las demás en la mente del papa– y centró su atención en la denuncia de los peligros de la ideología nazi, lamentando las contempORIZACIONES de las potencias libres. La pusilanidad de las democracias occidentales con respecto al nazismo –compromiso de Munich, 29 de septiembre de 1938– contrasta con la energía y el dramatismo con que en las mismas fechas y con creciente insistencia advertía el papa sobre los sangrientos senderos por los que Hitler estaba encaminando a los hombres y mujeres de su tiempo.

En conclusión, puede afirmarse, a propósito de las relaciones entre el régimen nacionalsocialista en Alemania y la Iglesia católica y, más en concreto, sobre el concordato estipulado en 1933 entre la Santa Sede y el

Tercer *Reich*, que Pío XI no cayó en la trampa de Hitler y, precisamente porque asumió frente a este personaje, tan feroz como violento, una actitud crítica, esperó –vinculándolo a un compromiso formal– poder obligarlo, por lo menos, a la moderación.

No fue tanto la estipulación del concordato en sí lo que debe ser criticado históricamente –como han hecho muchos historiadores, incluso alemanes– porque esto estaba perfectamente en línea con la política de la Santa Sede en aquel tiempo, cuanto más bien el haber olvidado, por las ventajas que eran concedidas en campo religioso y cultural, cualquier otra obligada consideración política sobre un gobierno dictatorial como era el de Hitler.

En cualquier caso, son completamente injustificadas las acusaciones lanzadas por diversos historiadores contra la Iglesia católica en el sentido de que favoreció, por miedo al comunismo, la subida del nacionalsocialismo en Alemania y del fascismo en Italia. En realidad, y por lo menos en Alemania, tanto la Iglesia católica como las otras Iglesias cristianas fueron las únicas fuerzas que en aquellos años oscuros continuaron la lucha contra el nazismo y, precisamente por este motivo, Hitler consideraba a los cristianos como los enemigos más peligrosos del *Reich*.

8. Pío XI y la Acción Católica

Pío XI lanzó a los fieles cristianos hacia la acción social y la Acción Católica para hacerles colaborar con la jerarquía en la implantación del reino de Cristo en la vida civil. La misión apostólica fue propuesta por el papa a todos los laicos bautizados. Si la inserción en la política y las modalidades de organización fueron diferentes de una nación a otra, estas diferencias fueron secundarias en el conjunto del proyecto global, inspirado por la primacía de lo espiritual.

Los predecesores de Pío XI ya habían empleado el término de Acción Católica. Así, León XIII en la *Graves de communi* (18 enero 1901) habla de una acción social de carácter cristiano y recomendaba que todas las asociaciones actuaran bajo una sola y única dirección que les comunicaría el primer impulso y movimiento. Bajo el control de la Obra de los Congresos en Italia y, en otros lugares, bajo la guía de una asamblea a la que se le confiara legítimamente esto.

La carta *Il fermo proposito* de san Pío X, del 11 de junio de 1905, estuvo toda ella dedicada a las múltiples obras de celo emprendidas por el bien de la Iglesia, de la sociedad y de los individuos, comúnmente designadas con el nombre de Acción Católica, que por entonces eran ya muy florecientes en toda Italia. Según san Pío X el campo de la Acción Cató-

lica era inmenso ya que no excluía absolutamente nada de lo que, de una manera o de otra, directa o indirectamente, pertenecía a la misión divina de la Iglesia. Sin embargo, todas estas obras, principalmente fundadas para restaurar y promover en Cristo la verdadera civilización cristiana, no podían concebirse independientes de un consejo y de la alta dirección de la autoridad eclesiástica.

Aunque san Pío X no revocó el *Non expedit* sin embargo permitió la participación de los católicos en la vida pública en determinadas condiciones y en forma de dispensa, cuando su participación fuese reconocida por los obispos, que estaban autorizados para concederla, como estrictamente necesaria para el bien de las almas y los supremos intereses de la Iglesia y de la sociedad que había que salvar a toda costa. Así, dejando sin prejuzgar la «Cuestión Romana» san Pío X se preocupó de los altos intereses morales de la nación italiana y después de más de treinta años los católicos volvieron a ser electores y elegidos, pues hubo diputados católicos, poniendo fin de este modo a una incertidumbre que turbaba las conciencias en contraste entre la disciplina eclesiástica y un bien entendido amor patrio. No se trataba ni se podía tratar de un partido político; pero la substancia se había conseguido ya que se había dado un gran paso en el camino del acercamiento. De este modo, san Pío X, no desviándose de los principios de sus predecesores, preparó el camino a su sucesor, Benedicto XV, que en 1919 revocó implícitamente el *Non expedit* al permitir a los católicos entrar en el nuevo Partido Popular.

Benedicto XV declaró el 22 de diciembre de 1920 que, cada vez que hablaba de la necesidad de promover la Acción Católica, pensaba que para hacer frente a esta necesidad era necesaria toda una falange de propagandistas de la verdad católica.

Pío XI insistió en este punto con un nuevo vigor ya desde su encíclica *Ubi arcano*, del 23 de diciembre de 1923. En ella el papa recordaba a los obispos que los fieles, trabajando en estas obras de apostolado privado y público, bajo la dirección de los pastores y del clero, en desarrollar el conocimiento de Cristo y hacer reinar su amor, en esto ellos merecen el título magnífico de raza elegida, sacerdocio real, nación santa, pueblo de su conquista, según las expresiones de la primera carta de san Pedro.

Pío XI insistió en numerosas ocasiones sobre la misión apostólica asignada a los laicos. Así lo expresó en sus mensajes dirigidos a Alemania (1928), Italia (1931), Portugal (1933), Colombia (1934), Brasil (1935) y Filipinas (1939), así como en los mensajes dirigidos a Francia, Bélgica, España o México.

Si para san Pío X se trataba de restablecer una cristiandad (*instaurare omnia in Christo*) para Pío XI ese mismo objetivo seguía siendo fundamental, si bien remodeló la fórmula, que fue *Pax Christi in regno Christi*.

Al acabar la guerra, dijo el papa que no podía haber paz más que en el reino de Cristo y que el medio más eficaz de trabajar para restaurar la paz era restaurar el reino de Cristo. Por ello el papa puso el acento en la devoción a Cristo Rey, a la que le dio un nuevo significado cuando instituyó a fiesta litúrgica solemne y afirmó en la encíclica *Quas primas* (11 diciembre 1925) que «la peste de nuestra época es el laicismo».

Con Pío XI, a partir de la encíclica *Ubi arcano* la Acción Católica se estructuró casi completamente en la forma que después hemos conocido y fue encauzándose hacia su definitiva conformación en el Concilio Vaticano II. En Italia el primer fruto de esta encíclica fue el estatuto de 1923; en España, los «Principios y bases de reorganización de la Acción Católica Española» de 1926.

Pío XI, en sus diversos escritos pastorales, alocuciones, encíclicas, audiencias, etc., se refirió a la A.C. en muchas oportunidades dando origen a un voluminoso desarrollo doctrinal. Siguió de cerca la evolución de la Acción Católica Italiana y fue el promotor del nacimiento y de la organización de la A.C. en todos los países del mundo donde fue posible. Por eso fue llamado justamente el papa de la Acción Católica.

Gracias a su impulso personal surgieron algunas organizaciones en Europa y América. En la naciente república de Austria se formó a partir de 1928 la A.C., en el seno de una sociedad con luchas internas entre socialismo antirreligioso y socialismo cristiano.

En el estado de México, entre los años 1924 y 1929, en los cuales se vivía una segunda restauración, el Estado golpeaba las frecuentes manifestaciones religiosas. En 1926 Pío XI dirigió a México la carta apostólica *Paterna sane sollicitudo* sobre la oportunidad y necesidad de la Acción Católica en México. En este mismo año (1926) se fundó la Juventud católica femenina mexicana (JCFM). Los preparativos para la organización de la A.C. se suspendieron por el conflicto religioso de 1926-1929. El 24 de diciembre de 1929, la Acción Católica Mexicana fue creada oficialmente con la Unión femenina católica mexicana, la Asociación católica de la juventud mexicana, la Juventud católica femenina mexicana y la Unión de católicos mexicanos, que surgió en esta misma fecha y, al mismo tiempo, se creó la Junta central de la Acción Católica mexicana.

En Argentina, con la carta pastoral colectiva del 1 de diciembre de 1928 los obispos argentinos comunicaban que la asociación creada para organizar a los laicos iba a ser reorganizada según el concepto de la Acción Católica definido por Pío XI. Mediante carta pastoral colectiva de fecha 5 de abril de 1931 se estableció oficialmente la Acción Católica Argentina y se promulgaron sus estatutos. Inmediatamente se constituyó la junta central y las cuatro ramas: hombres, mujeres, los jóvenes, las jóvenes.

Se sintió entonces la necesidad de coordinar a nivel internacional esta proliferación de movimientos y, en la primavera de 1938, Pío XI estableció en Roma una Oficina central de la A.C., que iba a constituir un centro mundial de documentación, pero desapareció con la guerra.

Pío XI definió la A.C. como participación de los laicos católicos en el apostolado jerárquico (relación laicos-jerarquía) y dio origen a un intenso debate no solo entre teólogos, sino también entre especialistas en Derecho Canónico. Demarcó los ámbitos y la extensión de la A.C. indicando dónde era necesario que llegase el apostolado. Subrayó el valor y la importancia de la organización como estructura al servicio del Espíritu. Delineó una espiritualidad de la A.C. basada en el sacrificio, la piedad, la formación cultural religiosa, la misionariedad y el sentido de Iglesia.

En la escuela de Pío XI se formó una generación de seglares entusiasmados y llenos de espíritu de iniciativa, en condiciones no solo de obedecer, sino también de colaborar activamente en la realización concreta de los planes pastorales y en la elaboración de las estrategias de testimonio cristiano en la sociedad de su tiempo. El papa revalorizó la función del seglar en la eclesiología y fue preparando los temas que luego desarrollaría el Concilio Vaticano II en este campo. Expresó gran estima por los seglares hablando de la dignidad del laicado, exhortándolos a ser protagonistas de la comunidad eclesial y abriendo para ellos el camino hacia la participación activa y responsable. Insertó la A.C. en el proyecto apostólico y misionero de la Iglesia, dando por primera vez su lugar a las mujeres en él. La distinción entre política y religión que se consagrará definitivamente en los textos conciliares se inició en el magisterio de Benedicto XV y Pío XI con referencia a la A.C. y su misión esencialmente apostólica y religiosa.

Importantes elementos de continuidad existieron entre el pontificado de Pío XI y sus inmediatos sucesores Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI, los cuales desde diversas áreas de responsabilidad habían sido sus colaboradores.

La A.C. de Pío XI fue la raíz «fáctica» de tantas conclusiones de los padres conciliares no solo en referencia al apostolado de los laicos, sino también con respecto a la catequesis, a la liturgia, la comunidad religiosa y la relación Iglesia-mundo. Es significativo lo expresado por Pablo VI, en un discurso del mes de marzo de 1966 cuando puso de relieve la contribución de la Acción Católica en la preparación del Concilio Vaticano II.

El magisterio original de Pío XI sobre la esencia teológica de la Acción Católica fue incorporado por el Vaticano II al decreto *Apostolicam actuositatem* (n. 20). Su análisis debe tener en cuenta el contexto del pontificado de este papa, que ha sido estudiado por Nardari (1969), Rimoldi (1982) y Casella (1992), así como los fermentos eclesiológicos y laicológicos de los años veinte y treinta, a los que han dedicado importantes es-

tudios Congar (1954), Antón (1973) y Acerbi (1975) y, por supuesto, todo el conjunto de enseñanzas doctrinales, analizadas por Aubert (1969).

En su célebre *Manual de Acción Católica* (Roma 1961), Mons. Luigi Civardi tomaba en consideración los elementos esenciales y entre ellos citaba la clásica definición de Pío XI, según el cual «la Acción Católica es la colaboración de los laicos en el apostolado jerárquico de la Iglesia».

Esta definición no solamente pertenece al núcleo original de la fundación teológica de la Acción Católica contemporánea, sino que ha permitido además aclarar la distinción que subsiste entre la Acción Católica «específica» –entendida en sentido estrecho y tradicional– y la genérica e indistinta «acción de los católicos», que, como es sabido, pertenece a todo el universo del empeño que los católicos desarrollan tanto en la Iglesia como en la sociedad.

Las definiciones teológicas y las aclaraciones de Pío XI arrojaron luz también sobre el aspecto del «movimiento» de A.C. y del empeño político de los católicos, sobre todo en Italia donde no se habían apagado todavía los problemas creados por la «Cuestión Romana». El Partido Popular Italiano (1919-1926) de don Sturzo, por ejemplo, junto con la aconfesionalidad, se autocomprendía no como la acción política de los católicos sin más, sino como «una acción de los católicos en política». Las traducciones económicas, sociales, profesionales y culturales de estas aclaraciones conceptuales son bastante comprensibles y no dan lugar a ninguna conexión ni teológica ni historiográfica y eclesiológica.

La reflexión crítica de la definición dada por el papa Ratti nos sugiere algunas profundizaciones sobre la naturaleza de la esencia teológica. El primer concepto que debemos profundizar es el que se refiere al significado teológico de *colaboración*, significado que, en el léxico de Pío XI, se identifica con otro mucho más cargado de significado, que es la *participación* de los laicos en el apostolado jerárquico de la Iglesia. El papa usó a menudo el término participación en su carta al cardenal Bertram de 1928, en la alocución que dirigió a los miembros de la Confederación francesa de trabajadores cristianos en 1938 y en la carta al episcopado de Filipinas en 1939, etc.

La A.C. italiana, aunque se fue formando entre 1904 y 1922, alcanzó su madurez con Pío XI, que la constituyó dependiente en todo de la autoridad eclesiástica, si bien la Santa Sede trató de adaptar su táctica a la evolución de las contingencias políticas italianas, desde la victoria del fascismo hasta la amenaza del comunismo: los estatutos que recibió en 1923, en la perspectiva de la encíclica *Ubi arcano* y de la nueva estrategia pastoral de Pío XI; la crisis de 1931 y los nuevos estatutos de diciembre del mismo año, que supuso una mayor «diocesianización» querida por Mussolini, pero también hacia una mayor «clericalización» por el refor-

zamamiento del papel de los consiliarios eclesiásticos; la reforma de 1939 (hacia la «centralización defensiva», a la vez que se reforzaba la «clericalización»; las iniciativas de los dirigentes laicos cada vez más limitadas y controladas; la evolución de las relaciones entre el centro y la periferia durante la Segunda Guerra Mundial, los nuevos estatutos de 1946, que llevaron hacia una nueva ordenación de la A.C., que estuvieron en vigor hasta 1960.

En la historia de la A.C. italiana hubo una tensión permanente –más o menos fuerte según los momentos históricos– entre los deseos de los papas de reforzar la centralización del movimiento, con el fin de disponer de una milicia de obediencia incondicional con la que la Santa Sede podía contar, y las manifestaciones de espontaneidad por parte de los sectores más dinámicos de las asociaciones de A.C.

En Italia existían también la Confederación italiana de trabajadores, que fue suprimida en 1926 por el fascismo y obligada a confluír en el *sindacato* único estatal. Pero en aquellos años se fue tomando conciencia de formar entre los trabajadores cristianos los cuadros sindicales más competentes y renovadores para cuando desapareciera el régimen. Fue entonces cuando el viejo sindicalista Achille Grandi (1883-1946) –uno de los protagonistas de la historia social y política de Italia– concibió las Asociaciones Cristianas de Trabajadores (ACLI) orientadas hacia un reformismo social, que pudieron organizarse después de la guerra. A partir del patrimonio común de la doctrina social de la Iglesia, él elaboró estrategias reformistas, no siempre condividas por otros grupos cristianos, por ejemplo, la Acción Católica, sin llegar todavía a una adhesión a las hipótesis consonantes con el análisis marxista, convencido de la autonomía de la doctrina de la Iglesia para una reforma social. Y en la confrontación con el mundo socialista y marxista, Grandi asumió una actitud diversificada. Por una parte, se encuentra en él un rechazo de las tesis colectivistas y de la lucha de clases, lo cual comporta una distinción de las asociaciones sindicales fundadas sobre tales presupuestos y, consiguientemente, la afirmación de una experiencia expresiva de los principios sociales cristianos contra el monopolio de la izquierda y, por otra, la búsqueda constante de la unidad, del mantenimiento de la propia fisonomía, con la firme convicción de que las divisiones internas habrían sido en detrimento de los trabajadores y de la misma organización.

9. Institución de la fiesta de Cristo Rey

En 1925 Pío XI concluyó el Año Santo instituyendo para la Iglesia universal la solemnidad de Cristo Rey, con el deseo de hacer llegar del

modo más profundo al pueblo la doctrina sobre la realeza de Cristo. La fiesta de Cristo Rey quiso ser, en la intención del papa, «un remedio eficazísimo a la peste que hoy inficiona a la humana sociedad», es decir, el laicismo (Encíclica *Quas primas*, 23).

La festividad de Cristo Rey adquirió un fuerte sentido antinacionalista. Frente a las naciones ensalzadas como fin supremo de la vida de los hombres y propietarias absolutas de los individuos, el papa proclamó el reinado social de Cristo; a las banderas nacionales o a los símbolos ideológicos enarbolados con frecuencia unos contra otros, se oponía desde Roma la enseña pacífica de Cristo. Pío XI invitó a los cristianos a cerrar filas en torno a Cristo e iniciar una «santa batalla» de conquista espiritual por el altar y el hogar para devolver el mundo al Rey de las naciones.

La idea moderna de Cristo Rey había sido elaborada en torno a 1860 por el jesuita francés Henri Ramière (1821-1884), pero, si bien desde ese año se hablaba del «reinado social de Jesucristo» en el contexto de la reacción contra la tendencia liberal a secularizar las instituciones y la sociedad, este jesuita contribuyó a extender la expresión y la idea entre 1870 y 1880 desenganchándola del deseo nostálgico de una vuelta a la Edad Media, que estaba entonces en la base de la ideología de la mayor parte de los adversarios católicos del liberalismo. Ramière abrió un debate sobre el significado político del reino social incitando a los católicos a empeñarse políticamente, en lugar de esperar pasivamente el fin de los tiempos, como muchos de los contrarrevolucionarios. Esta idea se fue abriendo camino en diversos países europeos —Francia, Suiza, Italia y España— difundida en dos direcciones. Una más pesimista consideraba que los gobiernos liberales contemporáneos eran expresión de un castigo divino y significaban la aproximación del fin de los tiempos y, por ello, se sugería al cristiano retirarse a vivir una vida espiritual privada. La segunda dirección, más optimista, sostenía que el triunfo de la Revolución Francesa debía ser contrastado por los cristianos con un compromiso político dirigido a la construcción del «reino social de Cristo». Se trató, pues, de una respuesta polémica a la Revolución Francesa, que había negado a Dios y destronado a Cristo para proclamar los derechos del hombre, considerado el verdadero rey. Y esta segunda corriente sirvió como estímulo para superar el aislamiento socio-político de los católicos a finales del siglo XIX y la elaboración de la teología política de Cristo Rey sirvió para justificar la intervención de los creyentes en el ámbito temporal. Fue esta idea la que inspiró el nacimiento de las obras sociales y de los movimientos políticos de los católicos europeos en el siglo XIX, que tuvieron su base espiritual en el «Apostolado de la Oración», una red internacional de los jesuitas, fundada por el padre Gautrelet (1813-1866) que fue uno de los principales difusores de la realeza de Cristo, unida a la

espiritualidad del Sagrado Corazón de Jesús, si bien subrayó siempre el aspecto social de la realeza de Cristo.

Pío XI recogió en su magisterio la doctrina de la realeza, que hasta entonces se había difundido en círculos muy activos pero siempre muy reducidos. En su primera encíclica ya explicitó el tema, formalizándolo en 1925 con la encíclica *Quas primas*, sobre dos planos: uno doctrinal y otro litúrgico. Desde este momento se difundió enormemente la devoción a Cristo Rey y la teología política inicial adquirió la profundidad de la reflexión espiritual. De este modo, Cristo Rey sirvió también para contrastar las doctrinas políticas del tiempo, todas ellas totalitarias: comunismo, nazismo y fascismo. Porque, si Cristo es Rey y, por consiguiente, fundamento de la vida colectiva, se instaura una separación definitiva con las teorías raciales de la vida pública. En efecto, tras la victoria del nazismo, en Alemania, hubo gente que se rebeló a Hitler en nombre de Cristo Rey y la Acción Católica alemana levantaba el monograma de Cristo contra la cruz gamada, símbolo del III *Reich*.

Esta actitud demuestra que esta línea estaba circunscrita, ya que la mayoría veía al enemigo de la realeza de Cristo esencialmente en el laicismo, o más bien en el bolchevismo soviético y en las democracias «laicas». Y los movimientos de masa de los católicos de los años veinte y treinta acabaron por oponerse al comunismo. Así ocurrió en la España republicana, donde Cristo Rey fue el símbolo de la resistencia a la violencia y a la persecución republicana y gritando su nombre derramaron su sangre miles de mártires, como contraposición a los «vivas» a la República, a Rusia o al comunismo, que exigían los verdugos para salvarles la vida. Esto no lo entendieron muchos entonces y siguen sin entenderlo ahora.

Y así ocurrió con los cristeros mexicanos, que protestaron contra un Estado perseguidor. La idea de una contrasociedad católica y la oposición al poder encontraron una convergencia en la realeza de Cristo, que se convirtió en una forma fuerte de identificación.

La fiesta de Cristo Rey se remontaba a la *devoción al Sagrado Corazón de Jesús*, que, si bien fue anterior a santa Margarita-María Alacoque (1647-1690), adquirió con ella gran preeminencia. Pero fue en el siglo XIX cuando se desarrolló con mayor esplendor; hasta el punto de ser calificado como el «Siglo el Sagrado Corazón». Si durante los primeros decenios de dicho siglo, en la atmósfera del romanticismo, otras formas de devoción cristológica tuvieron igualmente éxito (devoción a las Cinco Llagas y a la Preciosísima Sangre), a partir del pontificado de Pío IX, fue impulsada fuertemente esta devoción con repetidas aprobaciones pontificias hasta el punto de superar a todas las otras devociones. León XIII

continuó sustancialmente la línea de su predecesor. Pero esta devoción tuvo también su dimensión política, pues, por ejemplo, en Francia, estuvo ligada a los destinos del partido católico-monárquico y en Italia vinculada con el temporalismo, y en otros lugares con el reinado social de Cristo. Frente a esta devoción hubo tres formas de hostilidad laica, aunque no tuvieron continuidad histórica con las tres formas prevalentes de oposición a la devoción en el siglo XVIII, es decir, respectivamente, con el racionalismo iluminista y con el jansenismo; con el josefinismo y con el deísmo volteriano-masónico o masónico-jacobino.

La institución de la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús fue promovida en 1899 por el jesuita turinés Sanna Solaro (1824-1908); después fue retomada por san Pío X y sostenida sobre todo por Marthe Émile Tamié (1844-1910) en numerosos congresos eucarísticos. Hubo una exaltación «nacionalista» de la devoción al Sagrado Corazón durante la Primera Guerra Mundial, pero también reticencias de Benedicto XVI al respecto y un cambio de espíritu después de las hostilidades gracias a la nueva orientación que le dio el matrimonio formado por Georges y Marthe de Noailles (1865-1926), dirigentes de la «Société du règne social de Jésus-Christ».

Si Benedicto XV se mostró más reservado y casi desconfiado, Pío XI fue el gran promotor. El Sagrado Corazón no se redujo a una connotación únicamente espiritual y devota. Con Pío XI se convirtió en el emblema de una nueva forma de nacionalismo «sui generis»: el nacionalismo de la Nación santa, del pueblo de Dios, de la Iglesia. Este iba dirigido a todo el hombre y a todos los hombres: miraba a la formación integral, «total», del individuo y a formas públicas y de masa de profesión de fe. Esta nueva orientación de la devoción al Sagrado Corazón fue asumida por Pío XI como base y principio asimilador de su magisterio social y de su perspectiva pastoral, con una acentuación de la realeza. Para algunos la institución de la fiesta de Cristo Rey tuvo significación puramente política: oposición al laicismo, reafirmación de la legitimidad y necesidad de una sociedad oficialmente cristiana, firme esperanza de un retorno a la cristiandad.

En el mundo católico se desarrollaba entonces la discusión entre los que subrayaban el aspecto religioso y espiritual de la cuestión, que ya había quedado claro en la fiesta del Sagrado Corazón, y los que revelaban el aspecto social y público.

En 1925 la encíclica *Quas primas* instituyó la fiesta de Cristo Rey, que se celebró por vez primera el 31 de diciembre de aquel año. La amplia exposición de los textos de la misa y del oficio dados por el abad Ildefonso Schuster, futuro cardenal arzobispo de Milán, hoy beato, en el *Liber Sacramentorum*, refiriéndose, al menos implícitamente, a los escritos de los

jesuitas del Apostolado de la Oración de aquel tiempo, trató de aclarar el verdadero significado de la fiesta. Muchas tesis típicas de la intransigencia del siglo XIX fueron retomadas: visión puramente negativa del Estado moderno, ecuación entre su laicismo y la herejía, condena de la separación Iglesia-Estado, obligación para el Estado de proteger a la Iglesia en su misión. La comisión que había preparado los textos había aceptado largamente las tesis hierocráticas de la «Société du règne social du Jésus-Christ».

En nombre de Cristo Rey pudieron los católicos resistir a los totalitarismo del siglo XX y muchos de ellos murieron gritando su nombre, sobre todo en México y en España.

10. *Pío XI y España*

El pontificado de Pío XI coincidió con la dictadura del general Primo de Rivera (1870-1930) durante los años veinte y, a partir de 1931, con la II República, autoproclamada el 14 de abril de 1931 sin legitimidad política. En realidad fue un golpe de Estado, preparado desde el «Pacto de San Sebastián» (17 agosto 1930), que unió fuerzas y buscó fórmulas para acabar con la monarquía por las buenas o por las malas, incluido un golpe militar. Las elecciones administrativas del 12 de abril las ganaron a nivel nacional los candidatos monárquicos y no los republicanos, que, como vencieron en Madrid, amenazaron al rey exigiéndole que se marchara. Al huir a Francia, Alfonso XIII entregó el poder a la República, reconocida por el papa a los diez días para garantizar el orden público. Pío XI aplicó la doctrina pragmática de reconocer a la autoridad que de hecho controla el territorio. Aquello fue una auténtica revolución, inicialmente pacífica, que produjo la mayor estampida política de la España del siglo XX.

El papa nunca se fió de los republicanos, pero trató con ellos para evitar males mayores a la Iglesia. Estuvo a punto de romper las relaciones diplomáticas y denunció públicamente la persecución que sufrían los católicos. En los documentos vaticanos aparecen notas y apuntes del papa con expresiones muy duras contra los dirigentes republicanos que nunca fueron leales con la Iglesia.

La política de los partidos no pudo ser más catastrófica para la Iglesia. Las derechas no percibieron diferencias, a veces muy grandes, entre los grupos políticos que tenían en frente y otro tanto les ocurrió a las izquierdas, para quienes el abigarrado conjunto de las derechas llegó a aparecer como un bloque monocolor. Esta polarización en dos bloques empezó por ser psicológica (1931-1933), se transformó después en dos

campos electorales (1933-1936) y terminó siendo bélica en dos ejércitos (1936-1939).

Una gran mayoría de los católicos eran conservadores fervorosos y la Iglesia estaba plenamente identificada con el antiguo orden, tanto en lo político como en lo económico. En consecuencia, a fin de establecer una nueva República radical había que atacar directamente al catolicismo, dejándolo fuera de combate con la mayor rapidez posible. Si hubiera habido la intención de establecer un sistema democrático liberal de 'vive y deja vivir', podía haber dado buen resultado un *modus vivendi*. Esta era la meta de Alcalá Zamora (1877-1949) y de los republicanos más moderados. Pero la izquierda republicano-socialista insistió en imponer una solución radical.

La expulsión de los jesuitas en 1932 fue quizá el hecho más grave del primer bienio republicano. Los jesuitas españoles eran en 1931 más de tres mil. Contaban con 21 colegios de enseñanza media, que acogían de seis a siete mil alumnos, de modo que pasaban de 60.000 los formados durante el último medio siglo. Publicaban 40 revistas periódicas desde *Razón y Fe* hasta *Lectura dominical*, un semanario, del que se habían llegado a tirar 35.000 ejemplares. Del cariz «social» de buena parte de esas actividades no queda duda alguna. Los jesuitas habían sido también los impulsores principales del llamado catolicismo social, sindicatos incluidos. La expulsión de los jesuitas es uno de los temas clave –el eclesiástico– para la comprensión del nacimiento, desarrollo y desenlace de la II República Española. La revolución de 1934 en Asturias –con el trágico balance de 321 muertos, entre ellos numerosos sacerdotes y religiosos (9 de los cuales beatificados en 1993 y canonizados el 7 de noviembre 1999), unido al destrozo de 935 edificios religiosos civiles– fue la demostración más evidente de lo que intentaban las fuerzas más radicales. Aquella revolución no se hizo a favor de las libertades, ni aseguró, ni aumentó, ni mucho menos instauró, alguna de ellas. «Con la rebelión de 1934 –dijo Madariaga–, la izquierda española perdió hasta la sombra de autoridad moral para condenar la rebelión de 1936». Las atrocidades del octubre rojo del 34 en Asturias –con destacada intervención de socialistas y comunistas– no permiten considerar aquella revolución como una defensa de libertades, sino como un verdadero ensayo de la futura persecución religiosa. Ahora podrán entender muchos por qué se comenta tan poco este trágico y vergonzoso episodio, que la historiografía de «izquierdas» trata de soslayar y explicar. Entonces faltaban todavía dos años para el «alzamiento militar», cuando la Iglesia no había tomado partido y colaboraba –con grandes dificultades y de mala gana, justo es decirlo–, pero acatando la legalidad y sin provocación alguna, con una República sectaria, hostil, rabio-

samente antirreligiosa y profanadora de los más elementales sentimientos espirituales.

No debe olvidarse, pues, que aun antes de la guerra se creó artificialmente en España un clima de hostilidad contra la Iglesia, denunciado abiertamente por el papa, los obispos, el clero y los católicos en general. Entre las numerosas intervenciones del Pío XI sobre la situación española destacaron las encíclicas *Dilectissima nobis*, de 1933, y *Divini Redemptoris*, de 1937 en la que habló claramente de la persecución que sufría la España católica.

Llama la atención, porque lamentablemente se recuerda con frecuencia, el «mito», bien difundido por la historiografía de izquierdas, sobre el nivel «ilustrado», reformador y moderado de los políticos republicanos. Pero, según los informes del cardenal Vidal, arzobispo de Tarragona, a Pacelli, la realidad era que no predominaron ni profesores ni intelectuales, sino personajes de nivel cultural y moral muy mediocre. El cardenal Vidal habló «de los estragos que se proponen causar las Cortes en materia religiosa y social». Según él, Azaña, jefe del Gobierno, era «muy radical y de malas costumbres»; y «de los socialistas nada bueno puede augurarse para la Iglesia». Pero, junto a ellos, había excepciones muy contadas de auténticos intelectuales y políticos moderados: Marañón, Ortega y Gasset, Sánchez-Albornoz y otros. En cualquier caso, hay que decir que las Cortes de 1931 no representaban la realidad de España. Y en su actuación conjunta la Segunda República fue poco democrática. Según el ministro republicano, católico y vasco, Manuel de Irujo, la República terminó siendo «un sistema verdaderamente fascista» porque violaba diariamente la conciencia individual de los creyentes. Por ello, no me canso de repetir que es históricamente insostenible la tesis de que la República fue un período maravilloso de tolerancia y progreso, democracia y serenidad social en el que España se abrió a la modernidad, y que los «excesos legislativos» cometidos contra la Iglesia y los católicos en general no fueron más que una justa reacción, a veces un tanto exagerada, contra una Iglesia que se oponía a los ideales que la República representaba. La Iglesia aceptó la República y colaboró lealmente con ella, pero denunció todas las censuras, discriminaciones, violencias y persecuciones que se produjeron desde mayo de 1931 hasta finales de marzo de 1939.

Producida la ruptura en dos bloques, la Iglesia quedó automáticamente incluida en uno de ellos. Y se comprende esta actitud. Pero lo trágico fue que con ese bloque de las derechas quedaba enfrentada al régimen republicano y a las fuerzas obreristas. También de alguna manera quedó asociada al centralismo del Estado, sobre todo, cuando fue imposible evitar la ruptura con los dos prelados más representativos de Cata-

luña (el cardenal Vidal y Barraquer, de Tarragona) y del País Vasco (el obispo Múgica, de Vitoria).

La Guerra Civil constituyó una consecuencia lógica de estos planteamientos y la Iglesia fue la gran víctima de la cruel persecución religiosa desencadenada en la zona republicana con un balance final de cerca de 10.000 mártires de la fe.

Durante el conflicto, Pío XI mantuvo la Nunciatura de Madrid como un instrumento para intentar mediar y alcanzar la paz; condenó las atrocidades cometidas por los nacionales y pidió a Franco que hechos tan execrables no volvieran a repetirse, ante las presiones de las potencias europeas para una mediación junto a ellas al margen de toda intervención política; pero intervino directamente ante Franco para impedir los bombardeos aéreos, que provocaban muertes de inocentes entre la población civil, y tuvo que resignarse al ver que no se aceptaba su mediación para una tregua en la Navidad de 1938. En pocas palabras, Franco le dijo al papa: «Esto es una guerra y las guerras se acaban con la victoria de uno y la derrota del otro; las treguas solo sirven para aplazar el final de la guerra y las pide el más débil, para poder reorganizarse y prolongar el conflicto».

El papa desarrolló también una gran labor humanitaria y caritativa. Tras la toma de Bilbao por los nacionales, intervino con empeño para conseguir un trato generoso a los vencidos; condenó la ejecución de 14 sacerdotes vascos por los nacionales y trató de evitar represalias por cuestiones meramente ideológicas; favoreció el intercambio de rehenes, evitó numerosas ejecuciones capitales y consiguió reducciones de penas y muchos gestos de clemencia. Al mismo tiempo, se opuso durante mucho tiempo a reconocer el gobierno de Franco porque temía que el nuevo Estado derivara hacia el nazismo o el fascismo. El papa reconoció el Gobierno nacional en mayo de 1938, cuando era inevitable la derrota de los republicanos —que estaban peleándose a muerte entre ellos mismos— y la implantación de un nuevo Régimen, si bien nadie podía saber entonces lo que pasaría en España durante cuarenta años más. El papa temía las infiltraciones paganas y antirreligiosas del nazismo. Por ello consiguió que no se firmara el acuerdo cultural hispano-alemán de 1939: «Dígale a Franco que no se fíe de los nazis alemanes», fue la recomendación que el papa dio a su delegado apostólico, Mons. Antoniutti.

11. *Bibliografía esencial comentada*

Los *Discorsi di Pío XI*, a cura di D. Bertetto (Ciudad del Vaticano, Librería Vaticana, 1960, reimpresión 1985), 3 vols., recogen los textos íntegros más importantes y resúmenes de otros; G. JARLOT, *Doctrine pontifi-*

cale et histoire. *Pie XI. Doctrine et action (1922-1939)* (Roma, Univ. Gregoriana, 1973) ofrece un buen análisis del tema; M. AGOSTINO, *Le pape Pio XI et l'opinion, 1922-1939* (Roma, École Française de Rome, 1991); Achille Ratti, *Pape Pie XI* (Roma, École Française de Rome, 1996) recoge las actas del coloquio organizado por la mencionada Escuela. G. BIANCHI y otros, *Il pontificato di Pio XI a cinquant'anni di distanza* (Milano, Vita e Pensiero, 1991); *Pio XI e il suo tempo*. Atti del Convegno Desio 10-11 febbraio 2005 (Besana Brianza, MI, Edizioni GR, 2006). Sobre su nunciatura en Polonia cfr. O. CAVALLERI, *L'Archivio di Mons. Achille Ratti, visitatore apostolico e nunzio a Varsavia (1918-1921)*. *Inventario*, a cura di G. Gualdo (Ciudad del Vaticano, Archivio Vaticano, 1990) y *Acta Nuntiaturae Polonae*. T. LVII: *Achilles Ratti (1918-1921)*, ed. S. Wilk (Roma, Institutum Historicum Polonicum, 1995 ss.), 3 vols.; Y. CHIRON, *Pie XI (1857-1939)* (París, Perrin, 2004); G. STELLA, *Pio XI. Il Papa dei concordati* (Milán, Gribaudo, 2009) destaca la vasta operación diplomática del pontífice a través de su empeño concordatario.

Sobre los Pactos de Letrán y sus consecuencias existe una literatura histórica abundantísima, enriquecida con las fuentes archivísticas: R. PASCALI, *Patti Lateranensi e custodia costituzionale* (Napoli, Jovene, 1984), estudio de carácter jurídico; «*La Conciliazione ufficiosa*». *Diario del barone Carlo Monti 'incaricato d'affari' del governo italiano presso la Santa Sede (1914-1922)*, ed. de A. Scotta (Ciudad del Vaticano, Libreria Vaticana, 1997), 2 vols.; J. J. RUDA SANTOLARIA, *Los sujetos de Derecho Internacional. El caso de la Iglesia Católica y del Estado de la Ciudad del Vaticano* (Lima, Univ. Cat. de Perú, 1995). Sobre el Estado Vaticano cfr. el catálogo de la exposición conmemorativa: GOVERNATORATO DELLO STATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO, 1929-2009. *Ottant'anni dello Stato della Città del Vaticano*, a cura di B. Jatta (Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2009).

Sobre la *Action Française*: E. WEBER, *L'Action Française* (París, Stock, 1964); M. SUTTON, *Nationalism, Positivism and Catholicism: The Politics of Charles Maurras and French Catholics, 1890-1914* (Cambridge, Univ. P., 1982). Una aportación de gran valor sobre uno de los episodios capitales de la historia de la Iglesia en Francia entre las dos guerras son las *Actes de V Colloque Maurras*. «*Non possumus*». *La crise religieuse de l'Action Française* (Aix-en-Provence, Centre Charles Maurras, 1986); V. NGUYEN, *Aux origines de l'Action Française. Intelligence et politique à l'aube du XXe siècle* (París, Fayard, 1991); Y. CHIRON, *La vie de Maurras* (París, Perrin, 1991); J. PRÉVOTAT, *Les catholiques et l'Action Française. Histoire d'une condamnation (1899-1939)* (París, Arthème Fayard, 2001).

Sobre el nazismo y el fascismo: P. SCOPPOLA, *La Chiesa e il fascismo. Documenti e interpretazioni* (Roma-Bari, Laterza, 1976); M. BENDISCIOLI,

La Germania religiosa del Terzo Reich (Brescia 1977); G. PASSELECO-B. SUCHHECKY, *L'encyclique cachée de Pio XI. Une occasion manquée de l'Église face à l'antisémitisme* (París, Éd. La Découverte, 1995); G. SALE, *Hitler, la Santa Sede e gli Ebrei. Con documenti dell'Archivio Segreto Vaticano* (Milán, Jaca Book, 2004); E. FATTORINI, *Pio XI, Hitler e Mussolini. La solitudine di un papa* (Turín, Einaudi, 2007) ofrece una historia espiritual del papa, junto con interpretaciones a veces no divisibles de la actividad política de la Santa Sede.

Sobre las devociones al Sagrado Corazón y a Cristo Rey: F. DE GIORGI, *Forme, spirituali, fome simboliche, fome politiche. La devozione al S. Cuore*: «Rivista di storia della Chiesa in Italia» 48 (1994) 365-459, amplio estudio sociológico de esta devoción; D. MENOZZI, *Liturgia e politica: l'introduzione della festa di Cristo Re*, en *Saggi in ore di Giuseppe Alberigo*, a cura di A. Melloni, D. Menozzi, G. Ruggieri, M. Toschi (Bologna, Il Mulino, 1996), pp. 607-656.

Sobre la situación española, además de la obra de A. MONTERO, *La persecución religiosa en España 1931-1939* (Madrid, BAC, 1961), cfr. mis monografías *La persecución religiosa en España durante la Segunda República (1931-1939)* (Madrid, Rialp, 1990); *Mártires españoles del siglo XX* (Madrid, BAC, 1995); *Buio sull'altare. La persecuzione della Chiesa in Spagna, 1931-1939* (Roma, Città Nuova, 1999); *La gran persecución. España 1931-1939. Historia de cómo intentaron aniquilar a la Iglesia católica* (Barcelona, Planeta, 2000); *Pío XI, entre la República y Franco. La angustia del Papa ante la tragedia española* (Madrid, BAC, 2008); *Caidos, víctimas y mártires. La Iglesia y la hecatombe de 1935* (Madrid, Espasa-Calpe, 2008) y *Documentos del Archivo Segreto Vaticano sobre la Segunda República y la Guerra Civil (1931-1939)*. Vol. I (1931) (Madrid, BAC, en prensa).

A raíz de la apertura de la documentación del pontificado de Pío XI, en septiembre 2006, han sido y siguen siendo numerosos los congresos, celebrados en Roma y otros lugares, promovidos por diversas instituciones, sobre su figura y las grandes cuestiones político-religiosas de su tiempo.

Capítulo VIII

PÍO XII.

DE LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL AL CENTRALISMO DE LA IGLESIA (1939-1958)

1. Ideas fundamentales:

— Pío XII fue elegido papa pocos meses antes del comienzo de la Segunda Guerra Mundial, durante la cual fue el único defensor de todos los perseguidos por la barbarie.

— Durante la guerra la Santa Sede buscó el equilibrio internacional y la neutralidad para conseguir la paz, pero ante la impotencia política y diplomática tuvo que limitarse a las cuestiones de principios.

— Hablar de Pío XII como «diplomático» es reductivo —aunque ejerció la diplomacia de forma eminente— porque el papa fue ante todo un hombre de fe.

— No es posible históricamente una «condenación» del «silencio de Pío XII» por un motivo muy simple: porque no hubo silencio por parte de Pío XII sobre los horrores del nacionalsocialismo.

— Y cuando el papa, contra su voluntad, fue obligado a callar, no lo hizo para evitar el fin de la Iglesia, sino para evitar sufrimientos todavía mayores tanto a los hebreos como a los cristianos.

— El «silencio» de Pío XII salvó a muchos judíos de morir en el holocausto. Fue la forma más inteligente de evitar daños mayores.

— No existe prueba documental alguna que demuestre que el papa fuese cómplice de Hitler.

— Si Pío XII hubiese conocido el exterminio, su denuncia habría impulsado a Hitler a agravar la situación de los judíos.

— La leyenda negra quiere hacer creer que el silencio del papa Pacelli fue culpable, porque nunca hizo declaraciones clamorosas en contra de Hitler.

— Pío XII acentuó la soledad de su gobierno, haciéndose casi secretario de Estado de sí mismo, en el marco de un fuerte centralismo decisional.

— Menos preocupado por la democracia de lo que se ha dicho, su gran preocupación fue la de concentrar en su persona el gobierno y también la imagen de la Iglesia.

— La internacionalización del Sacro Colegio Cardenalicio fue el primer gesto innovador de Pío XII.

— El papa desarrolló un abundante magisterio sobre los temas más diversos y elevó el prestigio del Pontificado a niveles altísimos.

— En la encíclica «*Humani generis*» defendió por una parte la capacidad de la razón para conocer la verdad y por otra el valor de las fórmulas dogmáticas, a la vez que demandaba respeto hacia la terminología consagrada por la tradición teológica.

— La encíclica no fulminó ninguna condena.

— Pero hubo sanciones disciplinares contra algunos teólogos que luego fueron los inspiradores del Vaticano II y recibieron la púrpura cardenalicia: Danielou, De Lubac, Congar, etc.

— Sin las encíclicas de Pío XII no habrían salido del Vaticano II los más importantes documentos conciliares.

— El estado del catolicismo mundial cuando murió Pío XII era realmente muy positivo.

— Pero no puede decirse que el balance fuera completamente optimista, ya que bajo la imagen de una Iglesia fuerte y compacta existía una crisis que muy pronto se manifestó.

— De diversas partes del mundo llegaban a Roma señales preocupantes de contestación y crítica.

— Pío XII fue el representante más genuino del catolicismo de los años cincuenta, con su fuerza y sus limitaciones. Por ello, tras su muerte, se esperaba un cambio.

— Pío XII vivió realmente obsesionado por el temor de que la Europa occidental quedara sumergida por el comunismo y, por ello, hizo todo lo posible para salvar a Italia de este peligro real.

— Pío XII celebró el Jubileo del 1950, que fue el año de retorno y del gran perdón. La Acción Católica alcanzó su apogeo durante el pontificado de Pío XII, sobre todo en Italia, España, Argentina y otros países.

2. Un pontífice innovador

Pío XII (Eugenio Pacelli) tuvo un singular destino. Siendo un austero sacerdote romano atravesó los años más difíciles de la historia europea y mundial del siglo XX como protagonista. Llegó a la suprema responsabilidad en la Iglesia con una larga experiencia diplomática y un gran conocimiento de los problemas del mundo contemporáneo.

Nacido en el corazón de la antigua Roma, el 2 de marzo de 1876, pertenecía a una familia que estaba al servicio de los papas desde dos generaciones. Alumno del Colegio Capránica, frecuentó la Gregoriana y más tarde el Apollinare y la Universidad estatal. Fue ordenado sacerdote en 1899 e inmediatamente comenzó su servicio a la Santa Sede en la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. Esto impidió su dedicación a la tarea parroquial que él deseaba. En 1902 comenzó a dar clases de derecho en el Apollinare.

En 1903, san Pío X le encomendó los asuntos de Francia, bajo la dirección de Mons. Gasparri y con él colaboró también en las tareas de la codificación canónica. Nombrado secretario de Asuntos Extraordinarios en 1914, el nuevo papa Benedicto XV lo envió a Viena para conseguir del emperador de Austria que Italia no entrara en guerra. Tres años más tarde el mismo papa lo consagró obispo y lo destinó como nuncio a Baviera.

La estancia en Munich marcó profundamente al joven nuncio, que fue muy estimado en los ambientes alemanes y él supo recambiar el aprecio que se le tenía. Desde la capital bávara informó al Vaticano sobre la situación bélica y a los aliados les transmitió la visión del papa Benedicto XV sobre la futura paz y el destino de Alemania. El episodio que marcó profundamente su concepción del bolchevismo fue la ocupación de la Nunciatura de Munich el 29 de abril de 1919 por los comunistas. Pacelli tuvo contactos con los soviéticos y en sus coloquios con el comisario del pueblo para los asuntos exteriores, Chicherin (1872-1936), a pesar de su irreductible anticomunismo, no dudó en conducir las negociaciones para abrir un diálogo con Moscú. Particular importancia tendrá durante su pontificado la condena del comunismo por parte del Santo Oficio, un documento doctrinal querido y aprobado por el papa no con finalidades políticas, sino solamente pastorales.

Durante este primer período de permanencia en Alemania visitó frecuentemente los campos de concentración de prisioneros y desarrolló una intensa actividad en favor de ellos y de sus familias lejanas. Al terminar la guerra se prodigó para ayudar a los más necesitados. Entretanto, consiguió establecer relaciones diplomáticas con Berlín y con el gobierno del *Reich* y en 1919 presentó sus cartas credenciales al presidente de la nueva República Alemana. Pero solamente en 1925 pudo tomar posesión de la nunciatura, tras haber concluido la negociación del concordato de 1925 entre la Santa Sede y Baviera y, aunque mantuvo el título de nuncio en esta, trasladó su residencia de Munich a Berlín, donde continuó las tareas para firmar el concordato de 1929 con Prusia. Con él se abrió una nueva era para la Iglesia en el Estado protestante más poderoso de Alemania.

En febrero de 1930 sucedió al cardenal Gasparri al frente de la Secretaría de Estado y el 2 de marzo de 1939, tras un cónclave brevísimo de apenas tres escrutinios, fue elegido papa y tomó el nombre de Pío XII para indicar la continuidad con su predecesor Pío XI, del que había sido su más fiel colaborador durante diez años como secretario de Estado. El primer ámbito de continuidad se refería a la conciencia de la crisis que afligía a la humanidad. Para Pío XII, como también para su predecesor, la crisis era universal; además, no podía ser afrontada desde un punto de vista particular y estrecho.

Con Pío XII era elegido papa por vez primera el secretario de Estado de su predecesor, sin el veto ni la oposición de país alguno. Tras su elección surgió inmediata la pregunta: «¿Papa religioso o papa político?». Y la respuesta fue que Pío XII era una y otra cosa, siempre que se entendiera el término «política» en el sentido más noble y alto, en los antípodas de la politiquería.

El nuevo papa conocía perfectamente la situación internacional, con sus problemas y sus dificultades, sus crisis probables y sus soluciones posibles. Todo lo que afectaba a las naciones, al porvenir de la humanidad, a las cuestiones terrenas tan unidas, sin embargo, con las espirituales le interesaba ciertamente.

Ante los cambios de la sociedad internacional, que se hicieron gradualmente más apremiantes en los años de su pontificado, Pío XII acentuó la soledad de su gobierno, haciéndose casi secretario de Estado de sí mismo, en el marco de un fuerte centralismo decisional. Tras la muerte en el verano de 1944 del secretario de Estado, cardenal Maglione (1887-1944), no quiso cubrir la vacante y llevó él, de modo directo, la gestión de los asuntos públicos de la Iglesia, con la ayuda de dos pro-secretarios de Estado, Domenico Tardini (1888-1961), de Asuntos extraordinarios, y Giovanni Battista Montini, el futuro Pablo VI, sustituto y secretario de Asuntos ordinarios. Con el nombramiento de Montini para arzobispo de Milán, que significó su alejamiento del Vaticano, el papa sufrió el influjo de lo que la historiografía reciente llama el «partido romano».

Tardini declaró tras la muerte del papa que Pío XII no quería colaboradores, sino ejecutores. Fue una personalidad extraordinaria, un hombre de oración y un severo asceta, muy exigente consigo mismo y con los otros, que concentró en su persona toda la responsabilidad y el trabajo de pontífice prescindiendo de comisiones y trámites curiales. Durante muchos años hizo personalmente los nombramientos de obispos y trató las cuestiones más delicadas valiéndose de la ayuda de un reducido grupo de personas de su máxima confianza, entre los que figuraban cinco jesuitas alemanes, entre ellos Bea (1881-1968), rector del Pontificio Instituto Bíblico, su confesor.

Simultáneamente, en su soledad ante el mundo, el papa desarrolló un abundante magistero, sobre los temas más diversos, en el que fue constante la confrontación con la «modernidad» y el esfuerzo «profético» de acoger y relanzar numerosos impulsos. Entre los dos niveles, permanece, sin embargo, una especie de incomunicabilidad, prevaleciendo en el gobierno la prudencia y la continuidad con la tradición, mientras el eco de su magistero alimentó las tendencias a la innovación. Se desarrolló así un pontificado mucho menos lineal y monolítico de cuanto se cree normalmente, del cual permaneció excluida cualquier posibilidad de diálogo, y tanto menos de compromiso, con los regímenes comunistas. Esto ocurrió durante el pontificado de su inmediato sucesor.

Pío XII fue innovador en el campo de la liturgia, como veremos más adelante. Los últimos años de su pontificado coincidieron con la descolonización, que afectó a numerosos países de África y Asia. Con este motivo, el papa hizo hincapié en el derecho de los pueblos a su independencia y a este argumento dedicó varios radiomensajes navideños. Además, como este fenómeno afectaba directamente a la acción misional de la Iglesia, Pío XII publicó dos encíclicas que promovieron la constitución de la jerarquía eclesiástica autóctona, a la vez que pedían al mundo católico la prosecución del esfuerzo misionero, con el fin de afianzar aquellas jóvenes comunidades cristianas y defenderlas de los riesgos que podían amenazarlas, como las rivalidades étnicas, la infiltración marxista y la expansión islámica. En el primer año de su pontificado consagró a doce obispos misioneros de diversas nacionalidades, pero el primer gran documento misionero de Pío XII fue la encíclica *Evangelii Praecones*, del 12 de junio de 1951, que repropuso con nuevo vigor la doctrina misionera de Benedicto XV y de Pío XI, pues insistió en la idea de que las misiones debían salir del campo atrincherado en que vivían y fundar la Iglesia con la Jerarquía indígena. Fue un documento que coronó la obra iniciada por los papas anteriores si bien, como elemento nuevo, Pío XII tocó la esfera social que exigía mayor atención, habida cuenta de los avances del comunismo. Puso en guardia a los misioneros de hacer los intereses de su propia nación o congregación, ya que la tarea fundamental del misionero es la salvación de las almas. El 21 de abril de 1957, con motivo de la Pascua, Pío XII publicó la *Fidei donum*, una encíclica dirigida especialmente a las misiones de África en un momento particularmente crucial, ya que aquel continente se abría al mundo contemporáneo y atravesaba los años más difíciles y decisivos de cara a su futuro. El papa consideraba la rápida evolución del continente africano, que no seguía los ritmos de la evolución europea, pero que afectaba a todos los sectores de la vida individual, familiar, social, económica y política. Frente a los peligros creados por un falso nacionalismo y materialismo,

la Iglesia, aunque había hecho grandes progresos en África, debía redoblar los esfuerzos para contener, en la medida de lo posible, todos los peligros, ya que el mayor obstáculo era la escasez de misioneros. El papa hizo un llamamiento a toda la cristiandad para que cooperara en la solución de tales problemas y recomendó la promoción ulterior de las Obras Misionales Pontificias como medio para ayudar a la evangelización en el continente africano.

También en Latinoamérica, Pío XII promovió la cooperación entre los episcopados continentales, cuya primera expresión importante fue la Asamblea de Río de Janeiro y, el 21 de abril de 1958, seis meses antes de su muerte, instituyó la Comisión para América Latina (CAL) con el fin de estudiar de forma unitaria los principales problemas de la vida católica, de la defensa de la fe y del incremento de la religión en América Latina, favoreciendo la estrecha colaboración de los dicasterios de la Curia Romana interesados en la solución de dichos problemas y con la finalidad de ayudar al Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM).

La elección de Pío XII coincidió prácticamente con el final de la guerra civil española (1 abril 1939) y el comienzo del nuevo Régimen. Por razones muy explicables, la Iglesia se vio prácticamente obligada a defender a una parte y por la oficialidad del catolicismo en el régimen que se instauró estuvo claramente vinculada al mismo. Hay que tener en cuenta las coordenadas históricas y sociales para explicarse este fenómeno, que algunos critican muy severamente, porque lo enjuician con los criterios del momento actual; lo cual es incorrecto históricamente. Pío XII en diversas circunstancias tuvo palabras de reconocimiento a Franco porque había salvado a España del comunismo y también porque no se había dejado implicar, a diferencia de Mussolini, en la insensata guerra de Hitler. El papa consideraba que los continuos ataques de los que fue objeto el régimen de Franco por la prensa de los aliados (y no solamente por esta), en realidad escondían el objetivo de atacar a la Iglesia católica y al papa mediante una maniobra de carácter antirreligioso.

Un aspecto del radiomensaje natalicio de 1944 se refería a las relaciones entre la Santa Sede y los regímenes autoritarios, como el salazarista de Portugal y, en particular, el de la España de Franco. Se trataba de dos gobiernos que mostraron públicamente deferencia hacia la autoridad eclesiástica y declararon que querían restaurar el Estado confesional. En su radiomensaje Pío XII no trató directamente el caso de España ni tampoco los otros porque juzgaba positivamente a los regímenes que decían inspirarse en la doctrina católica y que actuaban en la acción de gobierno con una orientación «moderadamente autoritaria»: todos ellos eran considerados en aquel momento particular necesarios para salvar a

la nación del peligro comunista. Es decir, que la Santa Sede, para oponerse a un mal mayor, como era la dictadura comunista, estaba dispuesta a tolerar el mal menor de un régimen autoritario, pero que salvase los derechos fundamentales de la persona y de la Iglesia.

El radiomensaje fue acogido con alguna aprensión por el Gobierno de Franco y los periódicos filogubernamentales, como, por ejemplo, *Falange Arriba*, lo publicaron solamente en partes, omitiendo las frases más comprometedoras y destacando las partes finales del texto en las que el papa agradecía a Franco, a su gobierno y al pueblo español —se refirió también a otras 17 naciones— por haber competido con noble sentimientos de fraternidad y caridad hacia la Sede Apostólica. El Gobierno italiano, a través de su embajador en el Vaticano, se quejó de la instrumentalización de las palabras del papa, haciendo creer a la opinión pública que el Gobierno español estuviera ayudando económicamente a Italia, lo cual no era cierto. Sin embargo, está documentado que Franco, inmediatamente después de la guerra, hizo saber a la Santa Sede y a algunos miembros del gobierno italiano que estaba dispuesto a enviar ayudas económicas para contrarrestar el peligro de una invasión por parte del ejército yugoslavo de Tito. Se le respondió que no existía de momento dicho peligro. En cualquier caso, ni la Jerarquía católica ni los hombres del Gobierno democristiano aceptaron el ofrecimiento de ayuda franquista para reforzar la joven democracia italiana.

La actividad magisterial de Pío XII no tuvo precedentes y alcanzó particular relieve, una vez terminada la Segunda Guerra Mundial, bajo la forma de discursos, alocuciones o radiomensajes dirigidos a toda suerte de personas, en los que el Pontífice expuso la doctrina católica sobre muy diversas cuestiones y problemas de actualidad. El papa Pacelli, que hablaba las más importantes lenguas modernas, se dirigía habitualmente en el propio idioma de los fieles de distintas nacionalidades que acudían a sus audiencias públicas, para entrar así en más directa comunicación con el auditorio. Pío XII vivió en una época en la que tanto el cine como la radio habían adquirido gran desarrollo y amplia difusión. Gracias a estos medios la gente pudo ver y conocer de cerca al papa. Durante la Segunda Guerra Mundial y después de ella, Pío XII pudo hablar directamente a la gente.

Su muerte en Castelgandolfo, el 9 de octubre de 1958, manifestó el llanto unánime de cuantos le conocieron, a partir de eminentes representantes de varias comunidades hebreas del mundo, salvadas del Holocausto (*Shoah*) gracias a él. Ante la opinión mundial apareció como un auténtico líder de enorme prestigio. La apoteosis del pontificado de Pío XII hay que situarla en el Año Santo 1950, cuando las numerosas pe-

regiraciones condujeron a Roma a millones de personas que aclamaron al Pontífice. A la luz de todo lo dicho no parece exagerado afirmar que la compleja figura de Pío XII merece ser considerada como la de uno de los hombres más importantes que la historia del siglo xx ha conocido. Fue el representante más genuino del catolicismo de los años cincuenta, con su fuerza y sus limitaciones. Por ello, tras su muerte, se esperaba un cambio radical de la situación.

3. La Iglesia y la Segunda Guerra Mundial

La elección de Pío XII, en marzo de 1939, coincidió con una de las fases más difíciles y dramáticas de la historia del siglo xx porque Europa y el mundo estaban a punto de ser atropellados por una trágica y sangrienta experiencia, por una guerra que dejó heridas profundas y consecuencias incalculables; una guerra que tuvo sus orígenes en los errores del tratado de Versalles de 1918, en las consecuencias de la crisis económica de 1929 y en las rivalidades ideológicas entre el nazi-fascismo por una parte y la democracia occidental y el comunismo por otra. La causa próxima que desencadenó la tragedia fue la ocupación del territorio libre de Danzig por los alemanes, que el 1 de septiembre de 1939 atacaron Polonia. El día 3 Francia e Inglaterra declararon la guerra al III Reich. Este aplastó fácilmente al ejército polaco y se repartió el territorio de Polonia con la URSS; seguidamente atacó y ocupó Holanda, Bélgica y Francia. Si las responsabilidades de la guerra del 1914-1918 fueron compartidas en partes iguales entre los beligerantes, no ocurrió lo mismo en la Segunda Guerra, ya que el imperialismo de la Alemania hitleriana y del Japón fueron los factores dominantes del conflicto. La guerra terminó en Europa el 7 de mayo de 1945 con la rendición incondicional de Alemania, pero el final definitivo no llegó hasta el 2 de septiembre sucesivo, con la rendición del Japón sin condiciones.

La actitud general de los católicos en Francia, Inglaterra, Bélgica, Holanda y Polonia fue la convicción de la justa necesidad de defenderse del imperialismo nazi. En Italia, solamente un reducido grupo de fascistas juzgó positiva la intervención de este país en la guerra, mientras que la mayoría fue contraria. En cambio, la resistencia en Polonia, en Francia y también en Italia encontró en los católicos muchos exponentes de primer orden.

En Alemania la situación resultó más compleja, puesto que la población fue entusiasta con el Führer casi a la unanimidad. Sin embargo, no puede olvidarse que hubo muchos católicos hostiles, ajusticiados precisamente por esto, como el jesuita Delp y otros compañeros suyos y escri-

tores de gran valor; el padre Rupert Mayer (1876-1945) fue internado en Dachau junto con no menos de dos mil sacerdotes, entre los cuales el conocido padre Kentenich, fundador de Schönstat; lo mismo habría que decir del pastor Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), capellán de estudiantes en Berlín, ajusticiado en abril de 1945.

El clero osciló entre el silencio y las protestas solemnes. Se trató sin embargo de una Alemania minoritaria, hostil a Hitler, que no tuvo algún peso político ni influyó sobre la opinión pública, que ignoraba lo que estaba ocurriendo. Pero la masa de la población deseaba la victoria alemana. Algunos, como el católico y discutido embajador Von Papen, que tuvo buenas relaciones con el nuncio Roncalli en Estambul y al que le dio excesivo crédito, pensaban en la evolución católica del nazismo.

Cuando se habla de estos temas, surge siempre inmediata la pregunta sobre si los alemanes estaban informados o no de lo que sucedía en su país. Hay que contestar diciendo que la prensa católica estaba paralizada o suprimida, que casi todas las asociaciones católicas habían sido disueltas, las escuelas confesionales cerradas, varias casas religiosas ocupadas y los religiosos dispersos. Entre 1938 y 1943 cerca de 300.000 fieles alemanes abandonaron oficialmente la Iglesia. Pero los obispos, sacerdotes y la mayoría de los católicos resistieron muy bien la tremenda prueba, como demuestra el hecho de que varios miles de sacerdotes y fieles murieron en los campos de concentración junto con los hebreos y protestantes, sin conocerse ni hablarse, pues todos ellos fueron víctimas de una violencia irracional que solo pretendía destruir al hombre.

En *Francia* el episcopado apoyó el régimen de Pétain (1856-1951), que vio en la colaboración con los alemanes el mal menor e imitó algunas de sus actitudes, en concreto, el antisemitismo, tanto que provocó después de la guerra, por parte del Gobierno, la petición de la sustitución de casi una tercera parte de los obispos. Al día siguiente del desembarco de los aliados en Normandía, la revista católica *Soutanes de France* deseaba la derrota de los aliados. Historiadores de gran prestigio buscan las causas de esta actitud en la esperanza de que el nuevo gobierno de Pétain reparase los daños del anticlericalismo republicano.

En *Italia* la jerarquía calló en general y trató de proteger a los perseguidos: una rara excepción fue el obispo Bocoleri (1875-1956) de Módena, que durante la resistencia suspendió a dos capellanes militares de los partisanos. Mientras que, por otra parte, fue nobilísima la actitud del cardenal Schuster (1880-1954), arzobispo de Milán, que protestó con los nazis y protegió a los perseguidos.

Apenas elegido papa, Pío XII no tardó en avalar la condena del nazismo y del comunismo, lanzada por su predecesor en marzo de 1937 con

las dos famosas encíclicas. El radiomensaje del 3 de marzo y la homilía de Pascua de 1939 son las pruebas inconfutables de la atención de Pío XII por los problemas de la paz. Él propuso un «nuevo orden internacional», basado no sobre cuanto dictaron las potencias del Eje, sino basado en los principios de la coexistencia y de la colaboración entre los Estados.

La imparcialidad de Pío XII no debe ser confundida con «neutralidad», pues la Santa Sede no fue nunca indiferente al problema de la paz como bien común. Si la guerra cambiaba los destinos de algunos pueblos, la piedad permanecía como valor universal, al cual el papa no podía ni debía sustraerse. Él no era «neutro» porque le preocupaba la suerte tanto de los polacos cuanto de los alemanes. Es más, la antirreligiosidad del nazismo empujó a la Santa Sede a ser dinámica para tutelar a los católicos alemanes y evitar que los polacos fuesen absorbidos totalmente por posiciones nacionalistas extremas. Resulta extraño que, en septiembre de 1939, las potencias occidentales se substraieran a las relaciones más estrechas con Pío XII, precisamente cuando deseaban del papa una clamorosa denuncia del nazismo. No veían estas potencias que tal denuncia ya había sido hecha; que de ella podía surgir una colaboración entre la Santa Sede y los occidentales para salvar la paz; que una denuncia en forma espectacular habría producido pésimos resultados, comprometiendo el destino de millones de personas. Por otra parte, ninguna de dichas potencias había hecho denuncia alguna contra el nazismo en los siete años precedentes a la guerra. Cuando se le acusa a Pío XII de haber permanecido extraño a la cuestión de la paz, se olvida el aislamiento que le fue impuesto por las grandes potencias europeas en un momento crucial de la historia de la humanidad.

La política de Pío XII no encontró ni consentimiento ni espacio de maniobra. Tuvo acérrimos enemigos cuando, desde el principio de su pontificado, empezó la intensa campaña para proclamar antes, y para defender luego, el derecho natural de la persona humana y la entera sociedad humana, compuesta por los pueblos con sus culturas.

La intervención diplomática y la obra de mediación de la Santa Sede no podían resultar menos difíciles con respecto de la Primera Guerra Mundial, en cuanto también estaban turbados los esquemas tradicionales que regulaban la conducta de las guerras en el plano del derecho internacional.

Durante la crisis que precedió al estallido de la guerra, la política de Pío XII se orientó en dos direcciones: por un lado, la condena moral de la guerra y, por el otro, el intento de mediación entre los Estados beligerantes para llegar a una solución pacífica. Ya desde los días de la crisis de Danzig, con el radiomensaje del 24 de agosto de 1939, el Pontífice volvió a llamar a los valores de la justicia, de la moral y de la razón, recordando

a los poderosos que nada se perdía con la paz y todo podía quedar perdido con la guerra.

Al final de agosto de 1939, al agravarse la crisis, Pío XII tomó iniciativas de mediación diplomática, dirigiéndose directamente a las cinco grandes potencias europeas, invitándolas a encontrar una solución, y haciendo presiones sobre la misma Polonia, empujándola a asumir una actitud más dúctil frente a las pretensiones alemanas, con tal de salvar la paz. Pero el estallido de la guerra truncó toda iniciativa mediadora de Pío XII.

Con la encíclica *Summi Pontificatus*, del 20 de octubre de 1939, el Pontífice rechazó la idea del Estado totalitario, afirmando que la concepción que asigna al Estado una autoridad ilimitada, además de ser un error pernicioso para la vida interior de las naciones, perjudica las relaciones entre los pueblos, porque quita fundamento y valor al derecho de los pueblos, abre «la vía a la violación de los derechos ajenos y hace difícil el acuerdo y la convivencia pacífica». En dicha encíclica inaugural de su pontificado, Pío XII atribuyó a la falta de amor el estallido de la Segunda Guerra Mundial, generalizada a tan breve distancia de tiempo de la anterior. Condenó, pues, el empleo de la fuerza que, como declaró en el radiomensaje navideño de 1941, «negando el derecho, humilla a la majestad y a la dignidad de la persona humana».

En la alocución navideña al colegio cardenalicio, el 24 de diciembre de 1939, Pío XII retomó los mismos argumentos de su primera encíclica y recordó los intentos realizados hasta lo último para evitar lo peor y para persuadir a los hombres, en cuyas manos estaba la fuerza y sobre cuyos hombros pesaba una gran responsabilidad, a desistir de un conflicto armado y ahorrarle al mundo imprevisibles desgracias. La falta de voluntad de encontrar un acuerdo y sobre todo la difundida desconfianza en el respeto de los pactos firmados llegaron a paralizar todo esfuerzo para promover una solución pacífica. La última parte del documento fue dedicada al presidente de los Estados Unidos, F. D. Roosevelt (1882-1945), que justo en aquellos días había nombrado a Myron Taylor (1874-1959) como su representante, con el rango de embajador extraordinario, ante la Santa Sede, a pesar de la hostilidad de algunos grupos protestantes. Se trató de un claro cambio que superó la tradición eurocéntrica de la Iglesia. La atención se extendió a una visión global de la historia y de la humanidad.

4. La Santa Sede y las víctimas del conflicto

Desde septiembre de 1939 hasta el final de la guerra, la atención de Pío XII se orientó en varias direcciones:

— atenuar los dolores y horrores de la guerra;

- obtener la suspensión de los bombardeos contra poblaciones civiles, con una particular insistencia por la ciudad de Roma;
- comunicar noticias sobre la suerte de combatientes y civiles;
- asistir material y moralmente a quienes estaban sin techo y sin medios de subsistencia;
- salvar innumerables víctimas de la guerra, entre las cuales había centenares de millares de hebreos;
- vigilar para aprovechar cualquier ocasión propicia para abreviar o componer el conflicto;
- oponerse a la llamada «rendición incondicionada», que a juicio de la Santa Sede estaba destinada a prolongar el conflicto y a reforzar a los elementos de subversión, en primer lugar, los comunistas.

Esta fue, en sustancia, la labor humanitaria desplegada por Pío XII, quien, en el discurso dirigido en enero de 1945 a los administradores provinciales de Roma, indicó el espesor humanista de su actividad eclesial. A las atrocidades y a los horrores de la guerra el papa contrapuso la serenidad fecunda del trabajo humano.

En la carta *Quamvis plane*, dirigida al cardenal Maglione el 20 de abril de 1941, Pío XII renovó la petición de oraciones para conseguir la paz entre los pueblos, y el 18 de diciembre de 1947 publicó la encíclica *Optatissima pax* en la que de nuevo solicitó oraciones públicas para la pacificación de las clases sociales y de los pueblos.

La documentación publicada del pontificado de Pío XII hace ver:

- la situación en la que la guerra puso al papa, con las informaciones más o menos completas que le llegaban;
- los recursos que se hacían a su influjo moral y religioso, que algunos imaginaban ilimitado y que cada uno trataba de utilizar en favor de su propia causa;
- sus esfuerzos para salvar lo que podía ser salvado, conservando la imparcialidad entre las partes en guerra, sus pasos para evitar el conflicto;
- los intentos para contenerlo y, cuando estalló a escala europea y más tarde mundial, su tarea para aliviar los sufrimientos y socorrer a las víctimas.

Hay que destacar como muy importante y significativa la actividad caritativa y humanitaria de la Santa Sede. Era el signo de que, a pesar de la secularización de la sociedad, la Iglesia católica seguía siendo consciente de su acción humanitaria, íntimamente ligada a su misión religiosa. Y dicha acción, coordinada también con otras fuerzas «humanitarias» (como el Comité Internacional de la Cruz Roja o las diversas Organizaciones judías), llegó a todas las víctimas de la guerra, sin distinciones de nacionalidades, de raza, de religión o de partido.

En mayo 1952 Pío XII llegó a preguntarse: «¿Qué cosa habríamos podido hacer que no hicimos?». Y él mismo respondió diciendo que para evitar la guerra, para aliviar los sufrimientos, para disminuir el número de las víctimas, había hecho todo lo que él creía que había podido hacer.

Para ayudar a las víctimas de la guerra instituyó la Pontificia Obra de Asistencia (POA) y la Oficina de Información Vaticana, que se ocupó de más de once millones de casos de personas dispersas y que se procuró buscar. Ambas iniciativas constituyeron una prueba concreta del amor y de la compasión del papa hacia la humanidad herida por la guerra. No debe silenciarse –sobre todo porque ha sido calumniosamente ignorada o deformada– su actividad en favor de los hebreos perseguidos. De esto me ocupo ampliamente en el último capítulo de este libro.

Pero el papel del pontífice fue más allá de esta acción diplomática tendente a conducir a los contendientes a la razón. Bajo la guía de Pío XII la Iglesia de Roma fue un punto de referencia, de apoyo, de alivio y de ayuda para toda la humanidad doliente, para aquella que más que los otros padeció las consecuencias de una guerra en la que los hombres habían perdido todo sentido de humanidad y piedad.

En las intervenciones públicas de Pío XII fueron frecuentes las tomas de posición muy firmes para condenar los métodos feroces y los horrores de la guerra. Las referencias del papa son claras, las afirmaciones netas e inequívocas. No hay que olvidar, además, que, en todo el mundo, los que llamaron a las puertas de los conventos, de los seminarios, de las iglesias, de las guarderías y de los hospitales encontraron ayuda y refugio. Se puede decir que cada diócesis en donde arreció el conflicto y la persecución, la Iglesia cumplió con la tarea de la defensa y la protección de los evacuados, de los judíos y de los perseguidos políticos, sin distinción de partidos ni ideologías, con gran ánimo, pagando incluso, en muchos casos, las consecuencias de esta dedicación, que se alimentó de los valores de la solidaridad cristiana, respecto a quien tuvo necesidad de ayuda y protección, respecto a quien fue golpeado directamente por los horrores, las destrucciones y la muerte. Se podría afirmar que, cuando Pío XII visitó el barrio de San Lorenzo en Roma, inmediatamente después del bombardeo de la ciudad del 19 de julio de 1943, entre los escombros y la desesperación, y en ausencia de las autoridades civiles y políticas, al abrir los brazos en señal de protección y consuelo, dejó simbolizada para siempre la extraordinaria tarea que la Iglesia desarrolló en aquellos años.

Pío XII tuvo también un papel fundamental en el proceso de maduración de las grandes masas, desengañadas ante la búsqueda de nuevos y sólidos fundamentos para construir sobre las ruinas de la guerra un nuevo orden inspirado en los valores cristianos. La idea de una paz basada en el derecho y la justicia está muy presente en los documentos de

Pío XII, en particular en el radiomensaje navideño de 1942, en el que encontramos la referencia no a un orden forzado y ficticio, sino basado en la vuelta de anchas e influyentes clases sociales a la recta concepción social. En estas indicaciones de un nuevo orden cristiano, se constata el rechazo del totalitarismo y la reafirmación del valor de la persona humana, que debe ser partícipe del orden, de la actividad legislativa y ejecutiva, del pensamiento social, de las expectativas y de las esperanzas de los hombres. Pío XII también rechazó la idea de una política extraña a las instancias éticas y religiosas y a la eterna fuente de su dignidad, Dios.

Objetivo idéntico, sagrado y obligatorio de toda sociedad y de todo orden era el desarrollo de los valores personales del hombre como imagen de Dios, al que fue posible llegar rechazando las peligrosas teorías y reglas infaustas para la comunidad y su cohesión, las cuales tuvieron su origen y difusión en una serie de postulados erróneos, que Pío XII indicó en el positivismo jurídico, en la concepción que reivindicaba a particulares naciones o a estirpes o clases el instinto jurídico como último imperativo e inapelable norma y, por fin, en las teorías que consideran al Estado como una entidad absoluta y suprema, eximida de control y de crítica, incluso cuando sus postulados teóricos y prácticos desembocan y llegan a la abierta negación de los datos esenciales de la conciencia humana y cristiana. El papa reivindicó, además, el derecho del hombre a los bienes de la tierra, como fundamento natural para vivir, y el rechazo de una dependencia y servidumbre económica del obrero, inconciliable con sus derechos de persona. Esta perspectiva, traducida y difundida por obispos y sacerdotes, en las ciudades como en los más apartados lugares de campo, ejerció una indudable fuerza, que no puede ser desatendida en la historia de aquellos años. Ni debe ser olvidado que aquellas indicaciones tuvieron, en su esencia, la base misma de la democracia, que en el radiomensaje de la Navidad de 1944 Pío XII indicó como el sistema político que le ofrece al ciudadano la conciencia de su personalidad, de sus deberes y de sus derechos, de la misma libertad junto con el respeto de la libertad y la dignidad ajenas. Fue esta la primera vez que el magisterio pontificio indicaba a los católicos y a los creyentes de todo el mundo una forma particular de gobierno como la más idónea para garantizar el bien público y la paz. Pero el modelo de democracia al que se refería Pío XII no era el «europeo», o mejor francés, de matriz laica y, en buena medida, indiferente a los problemas de carácter moral y religioso, sino más bien el estadounidense, que afirmaba el primado de la ley moral (o mejor de Dios), sobre la positiva y no se caracterizaba por una actitud hostil hacia las religiones. Esta novedad fue percibida inmediatamente en diversos ambientes, incluso de cultura protestante, si bien sucesivamente este elemento del magisterio pacelliano fue no solo olvidado, sino incluso

borrado, a causa de la fuerte contraposición ideológica derivada de la guerra fría, en la que el Pontífice tomó abiertamente partido contra el comunismo mundial, y, ya desde los años 60, por las encendidas polémicas sobre sus presuntos silencios durante la guerra.

Pío XII se fijó el objetivo de un retorno a un tipo de nueva *respublica christiana*, a una comunidad de pueblos, unida por el vínculo de la ley evangélica, frente a la cual la Iglesia debía presentarse como maestra y guía. Para el pontífice la tarea de los hombres de Estado era la de favorecer esta perspectiva de orden interior e internacional y la de abrir las puertas a la Iglesia, allanarle el camino, cooperar con ella «con su celo y con su amor», para curar las heridas de la guerra.

5. El presunto «silencio» de Pío XII ante el holocausto de los hebreos

Al comienzo de los años sesenta fueron lanzadas duras acusaciones contra Pío XII por no haber hecho cuanto, según algunos, era su deber para salvar algunas naciones de la guerra y, sobre todo, por no haber condenado explícitamente el exterminio de los hebreos por parte de los nazis. Fueron falsedades a las que solo se podía rebatir eficazmente documentando cuanto la Santa Sede había hecho durante los años de la guerra en favor de todos los que estaban en peligro de vida o de los que de cualquier manera sufrían a causa del conflicto. Por este motivo, la Santa Sede decidió publicar la enorme masa de documentos relativos a la guerra, conservados en el Vaticano, aunque se tratase de material sometido todavía al secreto según las normas comunes, encomendando su publicación a cuatro jesuitas: Angelo Martini (1913-1981), Pierre Blet (1918), Robert A. Graham (1912-1997) y Burkhart Schneider (1917-1976). El trabajo fue tremendo, porque se trató no solo de recoger y publicar los documentos, sino de interpretarlos y de «hacerles hablar». De este modo, cada uno de los volúmenes de los *Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale* fue presentado con una larga introducción, en la que los documentos reproducidos fueron colocados en su contexto. El resultado de esta imponente obra fue una historia dramática de la Segunda Guerra Mundial, pero que corre siempre al hilo de la esperanza de conseguir el triunfo de la paz y de evitar tragedias siempre más graves. En esta colección no fue deliberadamente ocultado ningún documento significativo porque habría dañado la imagen del papa y la reputación de la Santa Sede. Pío XII y sus colaboradores aparecen entregados a un esfuerzo durísimo y continuo, primero para evitar que la guerra estallase y para que el conflicto no se internacionalizase, luego para limitar las matanzas y las destrucciones y, por último, para aliviar

las condiciones de los pueblos al final de la guerra. Lo que ocurre es que esta importante colección documental ha sido casi ignorada por cuantos escriben sobre Pío XII. Es más, algunos lanzan la sospecha de que ciertos documentos más comprometedores han sido ocultados y, por ello, piden que los archivos vaticanos sean abiertos a todos. De este modo, la seriedad de los *Actes et Documents* ha sido puesta en duda sin la sombra de una prueba.

Las investigaciones posteriores de Blet y Graham han sido fundamentales para restablecer la verdad, no solo por motivos históricos, sino también religiosos y apostólicos, pues, aunque ciertamente ha prevalecido la investigación histórica, se ha tratado –y esta era la intención fundamental– de defender la memoria de Pío XII de calumnias y acusaciones injustas; de documentar la persecución nazi contra la Iglesia y de resaltar justamente la actividad del episcopado católico, alemán y polaco, sobre todo, en defensa de la fe y de la moral cristiana; en particular, de aclarar la cuestión del «silencio» de Pío XII sobre las atrocidades nazis contra los hebreos; «silencio» que no fue absoluto, si bien el papa, para no dañar más todavía a las víctimas del nazismo, no había hablado como hubiesen querido los Aliados, los cuales querían servirse de la condena del papa para la propaganda contra Alemania; «silencio» que, por otra parte, se explica con el hecho de que en el Vaticano no se supo, a tiempo y con certeza, prácticamente nada de los horrores de los campos de concentración nazis.

Hubo hostilidad por parte alemana a la noticia de la elección de Pío XII. El *Berliner Morgenpost*, órgano del movimiento nacionalsocialista, dijo: «La elección del cardenal Pacelli no se acepta favorablemente por Alemania, porque él siempre se ha opuesto al nacional-socialismo». El gobierno alemán fue el único que no envió una delegación oficial con motivo de la coronación del nuevo papa el 12 de marzo de 1939. Pío XII se movió diplomáticamente contra Hitler y habló fuertemente contra todas las persecuciones; intervino para que Roma no fuera afectada por la persecución, permitiendo así que muchos hebreos encontraran refugio.

¿Fue Pío XII un obstáculo o una ayuda para Hitler?

La Santa Sede no disponía de la fuerza militar, económica o política para obstaculizar de manera decisiva los planes de Hitler, pero era temida por los nazis, por ser una de las pocas instituciones que no habían perdido la credibilidad y gozaba de gran influencia sobre los pueblos europeos.

Pío XII estaba seguro de tener ante sí a un criminal, a un hombre sin escrúpulos y decidido a todo como era Hitler, que no se habría parado ante ninguna condena, ni siquiera del mismo papa, como no se paró ante

ningún enemigo. Pío XII estaba convencido de que el triunfo de Alemania supondría el final del cristianismo en Europa. A finales de 1941 Pío XII dijo al cardenal Gerlier, arzobispo de Lyon: «Si Alemania ganara la guerra, yo considero que sería la mayor desventura que afectaría a la Iglesia desde muchos siglos acá».

Resulta espontánea la pregunta: ¿por qué, entonces, si el papa pensaba que una victoria nazi habría sido tan desastrosa, no lo dijo de forma inequívoca exhortando a los fieles a movilizarse contra Hitler? Esto implica una simplificación muy vulgar de la situación en que el papa se encontraba: una situación incandescente como la guerra en el corazón de Europa. También hoy al papa se le dan, en circunstancias análogas, sugerencias, consejos y soluciones simplistas. Personas bien intencionadas –o desesperadas– no llegan a comprender por qué el papa no va personalmente a tratar con los gobernantes, a implorar a los beligerantes o, incluso, a ordenarles que cesen las hostilidades.

A Pío XII le pasó esto mismo en los días que precedieron al comienzo de la guerra mundial. Muchas personas le pidieron que fuera inmediatamente y personalmente a hablar con Hitler para prevenir un conflicto a nivel internacional, lo cual daba a entender que no había hecho todo lo que estaba de su parte en favor de la paz. La respuesta la dio el mismo papa, que escribió la nota aparecida en *L'Osservatore Romano* el 15 de septiembre de 1939. En ella afirmaba, en tercera persona, que «Su Santidad había agotado todas las posibilidades que de algún modo podían ofrecer la mínima esperanza de mantener la paz».

El papa pensaba justamente que tenía delante a un loco dispuesto a todo. Condenarlo o tentar de persuadirlo era, en aquellas circunstancias, peligroso e inútil. Sin embargo, era mucho más útil salvar el mayor número posible de vidas humanas.

Se temía que una denuncia abierta pudiera provocar mayores y más graves daños, como había ocurrido en Holanda, tras la protesta de los obispos, que llevó al arresto y a la muerte de numerosas personas. Protestas clamorosas del papa habrían ciertamente damnificado a los católicos alemanes, polacos y franceses, pero, sobre todo, a los mismos hebreos. Los obispos alemanes pensaban lo mismo, tenían la convicción de que, teniendo mano libre en Europa, Hitler habría aplastado la Iglesia como se «aplasta a un sapo» (*wie eine Kröte*), habría desencadenado una persecución a todo campo. Y Pío XII compartía plenamente esta opinión.

Se trató de una decisión difícil y quizá Pío XII tuvo una extrema lucidez y una gran valentía personal, porque renunció a hacer gestos espléndidos, pero peligrosos. En vez de pasar a la historia con gestos clamorosos prefirió la ayuda concreta, callada y silenciosa en favor de los

hebreos, dañando incluso su fama y su misma imagen de cara al futuro. Quizá prevaleció en Pío XII un sentido de lo concreto, de lo inmediato, en detrimento de intervenciones en vista del juicio futuro de la historia. Quien vivió aquellos momentos dramáticos, quien conoció las deportaciones, quien se salvó de los campos de concentración y de exterminio comparte plenamente este juicio.

Cuando se critica el silencio de Pío XII ante el genocidio hebreo y es muy elevada), no hay que olvidar que en la opinión pública americana e inglesa y, en parte también, en la hebrea, existía en aquellos años silencio y perplejidad, e incluso incredulidad, ante las noticias que llegaban de Alemania. Era muy difícil en aquellas circunstancias percibir la globalidad de la *Shoah*. ¿Por qué el papa tenía que saber lo que no sabían otros gobiernos mejor informados, aunque existían ya entonces relaciones oficiales y oficiosas que hablaban de la amplitud e inhumanidad de la *Shoah*? La reciente apertura de los archivos vaticanos nos permite afirmar que las noticias que entonces circulaban, por cuanto fueran muy dramáticas, no permitían hacerse una idea precisa sobre cuál sería realmente el plan de los nazis sobre los hebreos. Y, en cualquier caso, los Aliados sabían mucho más que el Papa.

Puede ser también que influyeran en la cautelosa actitud de Pío XII tanto el antisemitismo persistente en el mundo católico cuanto el miedo a que una abierta intervención suya de condena provocara mayores persecuciones contra la misma Iglesia, precisamente cuando corrían voces de que Hitler quería deportar al papa. También en el Episcopado alemán hubo comportamientos diversificados, con obispos que no dudaron en denunciar el nazismo y otros que trataron de buscar un compromiso con Hitler. El cuadro general es complejo, con páginas heroicas y momentos de compromiso; con disensos entre la línea conciliadora del cardenal Bertram (1859-1945) y la del enfrentamiento directo de los obispos Von Preysing (1880-1950) y Von Galen (1878-1946); con la evolución de algunos pastores, pasados de las simpatías iniciales al sucesivo rechazo del nazismo. Si en un primer momento hubo complacencias, más tarde se pasó a una oposición neta por parte de los obispos. Por este motivo, sobre esta cuestión no puede decirse todavía una palabra definitiva, ya que la documentación es aún insuficiente.

Los hechos que convencieron a Pío XII a no protestar públicamente fueron muchos y muy tristes. El primero fue el fracaso total de la encíclica de Pío XI *Mit brennender Sorge*, la condena más dura que se pueda pensar del nacionalsocialismo y del racismo. Como es sabido, el texto de esta encíclica fue introducido en Alemania con gran secreto, impreso en doce tipografías diversas, distribuido con el máximo secreto por todos los sacerdotes responsables de iglesias y parroquias y leído en todos los

púlpitos de Alemania el 21 de marzo de 1937. Pero el resultado no fue el cese de la persecución contra los hebreos, sino todo lo contrario, ya que Hitler se enfureció y las medidas contra los hebreos fueron todavía más duras. Las doce tipografías que habían impreso la encíclica fueron confiscadas por la Gestapo y muchos católicos acabaron en la cárcel. No hay que olvidar tampoco algunos datos sobre la lucha que frente al nazismo la Iglesia mantuvo: la mencionada encíclica, escuchada con trepidación por los fieles el domingo de Pasión de 1937, provocó procesos y ataques contra el clero; que 480 ministros de culto alemanes, protestantes y católicos, fueron internados en Dachau en 1942, muchos de los cuales murieron en aquel campo de concentración y fueron explícitamente recordados por Pío XII el 2 de junio de 1945.

El segundo hecho que le convenció a Pío XII de que no debía hacer una protesta pública fue cuanto ocurrió en 1942 en Holanda. En aquel año comenzó en el país ocupado por los nazis la deportación de los hebreos. Todos los jefes de las iglesias –calvinistas, luteranos y católicos– se pusieron de acuerdo para hacer leer un domingo en las iglesias una protesta contra tal deportación. El plan fue descubierto por el jefe de la Gestapo, Karsten (1885-1968), quien hizo saber a todos los jefes de las iglesias y de las comunidades eclesiales que, si se hacía un acto de protesta pública, se deportaría no solo a los hebreos de raza y de religión hebrea, sino también a los hebreos convertidos al cristianismo. Ante esta amenaza, todos los responsables se echaron atrás, menos los católicos. De este modo, en todas las iglesias católicas holandesas fue leída una protesta pública. La consecuencia inmediata fue que la deportación de los hebreos de raza y de religión fue acelerada y los hebreos católicos –entre ellos Edith Stein (1891-1952) y su hermana– fueron también deportados y murieron en el campo de concentración. Este hecho lo supo Pío XII precisamente en el momento en que estaba pensando publicar en *L'Osservatore Romano* una protesta contra el nazismo; pero quedó tan impresionado que rompió las cuatro páginas del texto que había escrito y lo quemó. A todo esto hay que añadir la traición por parte de Hitler del concordato y la amarga experiencia hecha en Holanda, después que los obispos holandeses denunciaron las leyes nazis impuestas al país en julio de 1942.

No deja de sorprender que precisamente de un alemán, Rolf Hochhuth, autor de *El Vicario* (1963), partiera la acusación más inhumana y falsa contra Pío XII, pues en ella procesa a Pío XII por su silencio frente al exterminio de los hebreos. Como siglos antes había hecho su compatriota Lutero, Hochhuth llegó a Roma poco después de la muerte de Pío XII animado de una indignación moral contra el papado. Esta vez no

se trataba de cuestiones teológicas, sino de una terrible acusación contra el papa recientemente fallecido: la omisión de ayuda a los hebreos perseguidos por los nazis y el silencio de la Iglesia frente al exterminio, el silencio de las autoridades católicas frente a la mayor tragedia de la historia contemporánea.

Al regresar a Alemania, Hochhuth terminó de escribir su drama, que consiguió uno de los mayores éxitos teatrales de la posguerra, marcando la irrupción de una nueva generación de escritores y de una nueva concepción del teatro alemán, que fue llamada «teatro documental». Entre tanto, los historiadores se dividieron furiosamente entre los que sostenían las acusaciones y los defensores de la postura vaticana, que era mucho más compleja de cuanto había simplificado Hochhuth en su drama, que, como he dicho, inauguraba un teatro de provocación y de protesta, comprensible en una Alemania –la federal, donde existía libertad de prensa y de opinión– marcada todavía por el espíritu del canciller Adenauer (1876-1967), que si bien estuvo siempre en primera línea contra el comunismo soviético, se había demostrado un tanto débil hacia los exponentes del régimen nazi.

La obra teatral marcó el cambio de valoración pública del papa Paccioli. Desde entonces se han multiplicado los libros y artículos de defensores y detractores del papa. Ciertamente, tras el ataque a su persona se ocultaba un ataque a la misma Iglesia. Hochhuth confundía fantasía con realidad, y de forma impropia, pues para entonces Pío XII ya no podía defenderse. Posteriormente, la película *Amen* (2002), de Costa Gavras, reabrió la polémica. El uso de estas calumnias contra Pío XII para atacar a la Iglesia católica, probablemente, fue un intento de limitar la influencia del papa y de minar la credibilidad de la Santa Sede enfangándola con acusaciones infamantes. Sin embargo, el objetivo principal de las calumnias fue el de levantar sospechas sobre los resultados de la investigación histórica. Cada vez es más evidente que algunas potencias económicas, financieras y políticas, exteriores a Alemania, fueron responsables directas del sostenimiento de Hitler y utilizaron la política racista del nazismo para obtener pingües beneficios. Por el contrario, emerge cada vez más claramente el papel profético de la Iglesia que, desde el comienzo, denunció las ideologías políticas y las teorías racistas que desencadenaron el holocausto. Puede que se tema descubrir que algunas instancias, hoy respetadísimas, fueron en realidad cómplices y sostuvieron el régimen nazi.

Las calumnias lanzadas por el dramaturgo alemán y el cineasta griego no tenían nada que ver con la Historia y la mejor respuesta a todas ellas fueron los documentos vaticanos y las memorias de los supervivientes. Sin embargo, los historiadores sabemos muy bien que tanto la le-

yenda rosa como la leyenda negra se apoyan con frecuencia en formas expresivas más bien raras en lo que concierne a la historia contemporánea del papado y de la Iglesia. Una pieza teatral o un film no son fuentes históricas fiables porque no ofrecen garantías de seriedad, rigor y cierta objetividad, sencillamente porque se basan en documentos mal entendidos, mal analizados, aislados por completo de su contexto o truncados en sus partes esenciales. Sin embargo, este tipo de obras tienen gran eficacia entre el gran público, y esto no debe ignorarse, si bien complica la tarea del investigador porque se crea alrededor de la figura de un personaje una verdadera cortina de humo que resulta muy difícil de disipar.

Cuando las acusaciones se fundan en documentos, es posible discutir la interpretación de los textos, verificar si han sido recibidos acríticamente, mutilados o seleccionados en un cierto sentido. En cambio, cuando una leyenda es construida con elementos disparatados y con un trabajo de imaginación, la discusión no es posible. Lo único posible es oponer al mito la realidad histórica probada con documentos incontables.

En nuestro tiempo, la Santa Sede y sobre todo el papado han sido catapultados ante la conciencia mundial en una perspectiva completamente nueva. No es casual que la polémica sobre Pío XII y su acción durante la Segunda Guerra Mundial saltara a la opinión pública con una obra teatral, representada en Berlín a comienzos de 1963, es decir, apenas unos meses después de la primera y agitada sesión del Vaticano II, cuando se abrieron los horizontes, aparecieron nuevos mundos y empezaron a caer viejos muros; cinco años después de la muerte del papa, que ya no podía hablar ni defenderse. Si realmente Pío XII se hubiera comportado de forma deplorable durante los años de la persecución hebrea, las pruebas de sus faltas o errores habrían salido inmediatamente después de la guerra. Pero, en aquel período, no recibió más que elogios y agradecimientos. Se trataba de personas que habían vivido durante los trágicos años de la persecución nazi, mientras que muchos de los que después acusaron al papa en aquel tiempo eran muy jóvenes o ni siquiera habían nacido.

Durante la vida de Pío XII no solamente no hubo acusaciones contra él, sino que organizaciones y personalidades judías representativas reconocieron varias veces oficialmente la sabiduría de su diplomacia, porque desde el comienzo de la guerra hizo todo lo posible para evitarla y después trató de aliviar los sufrimientos de las víctimas. Por ejemplo, en plena guerra, la prensa francesa informó el 8 de septiembre de 1942 sobre una protesta del papa contra las persecuciones de los hebreos en Francia, y el 22 de junio de 1944, el rabino Andrés Zaoui, jefe del Cuerpo de expedición de las tropas francesas aliadas que entraron en Roma para

liberarla de la ocupación nazi, expresó su gratitud al papa. Terminada la guerra, el jueves 7 de septiembre de 1945, Giuseppe Nathan, Comisario de la Unión de las Comunidades Israelitas italianas, envió un mensaje a los hebreos italianos, publicado por *L'Osservatore Romano* al día siguiente, en el que dijo: «En primer lugar dirigimos un reverente homenaje de reconocimiento al Sumo Pontífice, a los religiosos y las religiosas que, poniendo en práctica las directrices del Santo Padre, solo han visto en los perseguidos a unos hermanos, y con arrojo y abnegación han actuado de forma inteligente y eficaz para socorrernos, sin pensar en los gravísimos peligros a los que se exponían». El 21 de septiembre del mismo año, Pío XII recibió al Dr. A. Leo Kubowitzki, Secretario General del *World Jewish Congress*, que había pedido audiencia para presentarle, «en nombre de la Unión de las Comunidades Israelitas, su más sentido agradecimiento por la obra llevada a cabo por la Iglesia católica en favor del pueblo judío en toda Europa durante la guerra». El 29 de noviembre de 1945, cerca de 80 delegados de prófugos judíos, procedentes de los campos de concentración en Alemania, fueron al Vaticano para manifestarle «el sumo honor de poder dar las gracias personalmente por la generosidad que había demostrado hacia ellos, cuando fueron perseguidos durante el terrible período del nazismo». Gratitud al papa y elogios por su actuación en defensa de los hebreos fueron hechos también por Chaim Weizmann (1874-1952), primer jefe del Estado de Israel, por Moshe Sharett (1894-1965), más tarde ministro de Asuntos Exteriores del gobierno israelí, por el rabino jefe de Israel, Isaac Herzog (1889-1959) y por otros personajes judíos de alto rango que le hicieron llegar al papa numerosas cartas y gestos de agradecimiento. El 26 de mayo de 1955 la Orquesta Filarmónica del Estado de Israel ofreció un concierto en honor de Pío XII, interpretando la séptima sinfonía de Beethoven, como homenaje de gratitud por su actividad en favor de miles de judíos, a un gran líder mundial y amigo del pueblo de Israel.

Los mismos archivos sionistas de Jerusalén y los de Yad Vashem documentan la eficacia de la obra del Vaticano en favor de los hebreos, que durante la ocupación alemana se extendió a todas las regiones italianas. También los archivos, no solo vaticanos, sino de otras instituciones y de casas religiosas (por ejemplo, los del Monasterio de los Cuatro Santos Coronados y los del Pontificio Instituto Bíblico) documentan la importancia de estas ayudas y el significado que tuvieron para los hebreos.

Ante las acusaciones contra Pío XII es necesario emitir un juicio equilibrado, evitando tanto las tesis excesivamente apologéticas como las más drásticas, que acusan al papa de complicidad. El papa no calló durante la guerra porque habló por lo menos tres veces sobre la deporta-

ción de los judíos, si bien sus expresiones aparecieron poco claras porque estuvieron marcadas por la prudencia diplomática.

No hay duda de que no hubo condenas públicas del racismo por parte de Pío XII. Incluso su radiomensaje del 1942, que tuvo un valor altísimo, no fue explícito a este respecto. Se trata de comprender las razones de esta actitud. No fue ciertamente debido a miedo personal y menos todavía a complicidad política. Al máximo se puede hablar de cautela, quizá de excesiva cautela de Pío XII, según la opinión de los más exigentes, que conocía lo que estaba ocurriendo en los territorios ocupados por los nazis y en Alemania.

En la Navidad de 1942 Pío XII denunció todas las crueldades de la guerra en curso y la violación de los acuerdos internacionales, evocando los centenares de miles de personas que, sin ninguna culpa propia, a veces únicamente a causa de su nacionalidad o raza, eran destinadas a la muerte. Sobre este argumento el papa volvió a hablar el 2 de junio de 1943, aunque no pronunció aquella condena explícita que algunos querían que fulminara. El papa se justificó diciendo que cada una de las palabras de sus declaraciones públicas debía ser considerada y pesada con una seriedad profunda en el interés mismo de todos los que sufrían.

En realidad, fueron muchos los hebreos que aconsejaron a Pío XII que se abstuviera de una denuncia pública; entre ellos hubo centenares de huidos de Berlín y de otras ciudades alemanas. En la misma Alemania, cuando el obispo de Münster, Clemens August von Galen, conocido por sus tomas de posición contra el nacionalsocialismo, quiso hacer una homilía contra la persecución de los hebreos, la comunidad hebrea, a la que había pedido consejo, le convenció para que no lo hiciera, porque no habría servido de nada, es más, habría causado la muerte de muchos hebreos. También los obispos alemanes, como los de otras nacionalidades, pidieron al papa que no interviniera contra el nazismo porque cuando él hablaba públicamente contra Hitler este trataba con mayor violencia tanto a los católicos como a los hebreos. Y de esto tenemos el testimonio del cardenal Dezza, que fue confesor de Pío XII, y sabía que el papa vivía la tragedia de este dilema: «Si yo callo, se lamentan porque el papa calla, y no hace oír su voz con la fuerza y la firmeza que las circunstancias requieren. Pero, por otra parte, si yo hablo, sucede que Hitler se venga haciendo persecuciones todavía más graves contra católicos y hebreos». Y el papa no sabía realmente qué hacer; si callar o hablar; sufría mucho en esta situación. Y optó por el «silencio»; un «silencio» que salvó a muchos judíos de morir en el holocausto.

Estamos, pues, en el centro de la cuestión de los llamados «silencios» de Pío XII, porque él se apoyó en esta reserva de fondo, si bien la grave-

dad de tal decisión le había aparecido ya anteriormente en todo su dramatismo. En efecto, ya el 20 de febrero de 1941, Pío XII había escrito: «Allí donde el papa querría gritar alto y fuerte, es desgraciadamente la espera y el silencio lo que le es a menudo impuesto; allí donde él querría actuar y ayudar, es necesaria paciencia y espera». Y en otro escrito posterior, del 3 de marzo de 1944, dirá: «Con frecuencia es doloroso y difícil decidir lo que la situación exige: una reserva y un silencio prudente, o al contrario una palabra franca y una acción vigorosa».

Pierre Blet, que es el mayor experto mundial sobre el tema, trata de buscar los motivos de la actitud de Pío XII en una fórmula lapidaria de la Cruz Roja: «Las protestas no sirven para nada y pueden prestar un pésimo servicio a quien se quiere ayudar»; y en una consideración del Departamento de Estado americano: «La única manera de ayudar a los hebreos es ganar la guerra».

El Vaticano debía afrontar la posibilidad, es más, la certeza de que una protesta formal y explícita habría destruido incluso las más exiguas posibilidades todavía existentes, a las que estaban ligadas vidas humanas. Este es el núcleo de toda la cuestión. ¿Qué cosa debía haber hecho Pío XII? Tuvo que escoger entre hacer una protesta pública contra Hitler o no hacerla: pero ¿una protesta pública habría salvado a los hebreos de la persecución o más bien habría agravado la situación de los hebreos y de la Iglesia católica en Alemania y en los países ocupados por los nazis? Pío XII llegó a la conclusión de que un acto de protesta pública por su parte no habría conseguido el mínimo resultado y ciertamente habría agravado la persecución; por tanto, habría sido un acto irresponsable por su parte. Además, una protesta pública habría impedido a la Iglesia llevar adelante su obra escondida de asistencia a los hebreos. A esta misma línea de conducta se atuvieron la Cruz Roja Internacional y las organizaciones hebreas americanas, entre ellas el *World Jewish Congress*, porque había otra opción posible, pero no consta que a ninguna de ellas se les haya acusado de «silencio».

Sin embargo, la diferencia entre el Vaticano y la Cruz Roja consistió en el hecho de que el Vaticano encontró el modo de declarar su protesta pública, aunque expresada de forma indirecta mediante el citado mensaje natalicio de Pío XII el año 1942. Cuantos estaban empeñados en una acción humanitaria convenían en que los resultados, en términos de vidas humanas, eran más importantes y urgentes que las manifestaciones de pública indignación, las cuales, si podían tranquilizar las conciencias, no habrían producido efectos reales; es más, habrían sido positivamente desfavorables para quienes ansiosamente pedían ayuda. La única estrategia eficaz contra Hitler fue la de actuar en silencio y en secreto porque las acciones son más importantes que las palabras, y las acciones de

Pío XII fueron confirmadas por numerosos testimonios de personas que sobrevivieron a la guerra.

Kempner, antiguo delegado de los Estados Unidos en el Consejo del Tribunal de Núremberg, dijo: «Cualquier intento de propaganda de la Iglesia católica contra el *Reich* de Hitler no habría sido solamente un suicidio provocado, como declaró también Rosenberg (1893-1946), sino que habría acelerado la ejecución de muchos más judíos y sacerdotes». De este modo se dejan entrever también las preocupaciones de Pío XII por los sacerdotes alemanes.

«Se le pide lo imposible». Estas palabras del embajador polaco Casimiro Papée a su gobierno contienen su análisis de las instrucciones sobre lo que habría debido obtener del Pontífice. Habiendo él, mucho más que otros, bombardeado a la Santa Sede en todo aquel tiempo, con relatos de las opresiones nazis y de los malos tratos que daban a los hebreos en su país, tenía experiencia directa de que el papa se sentía personalmente responsable de las consecuencias que podía tener un gesto suyo más explícito y clamoroso. No fue, pues, debilidad, sino valentía, no fue pasividad, sino preocupación lo que predominó en la motivación del papa, que no podía aceptar un gesto provocatorio contra los nazis, como querían los Aliados. El papa no quiso hacer este gesto –ya que, además, su declaración habría comprometido su autoridad– por las consecuencias de las que él habría cargado con una responsabilidad personal.

Einstein (1879-1955) dio un testimonio a favor de la Iglesia, al escribir en *Time*, en 1940: «Siendo un amante de la libertad, cuando la revolución estalló en Alemania, miré con confianza a las Universidades, sabiendo que estas se habían enorgullecido siempre de su devoción a la causa de la verdad. Pero las Universidades fueron acalladas. Entonces miré hacia los grandes editores de los periódicos que, en fogosos editoriales, proclamaban su amor por la libertad. Pero también ellos, como las Universidades, fueron sofocados en pocas semanas. Solo la Iglesia permaneció en pie para bloquear el paso a la campaña de Hitler para suprimir la verdad. Nunca antes había tenido un interés particular hacia la Iglesia, pero ahora nutro un gran afecto y una gran admiración hacia ella, porque solo la Iglesia ha tenido el valor y la obstinación de sostener la verdad intelectual y la libertad moral. Confieso que ahora alabo incondicionalmente aquello que una vez desprecié».

Ante una denuncia pública y explícita del papa, los nazis habrían negado las acusaciones, ya que el Vaticano mismo no estaba en condiciones de probarlas, y el Vaticano habría sido acusado de ser manipulado por los ingleses y los americanos, enemigos de Alemania. El tan esperado «mensaje moral» del papa habría quedado reducido a una mera acción política, especialmente cuando el inevitable uso entusiasta del mensaje

pontificio se convertiría en tema preponderante de la propaganda aliada y el papa habría sido acusado de haberse asociado a la campaña de mentiras de la que Alemania habría sido víctima durante mucho tiempo. Por último, hay que decir que la declaración pontificia en Alemania habría sido vanificada; que en los territorios ocupados, donde la máquina nazi estaba ya organizada para la opresión, se habrían intensificado ulteriormente las matanzas, con el agravante de que esta vez el culpable habría sido el papa, por haber hablado, y que la presión alemana habría impedido cualquier acceso al Vaticano. Y la guerra todavía era larga.

6. Labor humanitaria de la Santa Sede

En los años sucesivos las intervenciones de la Santa Sede, sobre todo en favor de los hebreos, continuaron y con resultados positivos. De todo ello fueron testigos de primera mano las organizaciones hebreas que manifestaron su reconocimiento y gratitud al papa, como he dicho.

Aunque había una apariencia de silencio en público, la Secretaría de Estado del Vaticano incitaba a los nuncios y delgados apostólicos en Eslovaquia y Croacia, en Rumanía y en Hungría, especialmente, a intervenir para suscitar una acción de socorro, cuya eficacia fue reconocida –como he dicho– por las organizaciones judías y cuyo fruto, un historiador hebreo de tanto prestigio como Pinchas E. Licide (1922-1997) no duda en valorar en torno a 850.000 las vidas salvadas de una muerte segura gracias a la intervención personal de Pío XII, de la Santa Sede, de los nuncios y de toda la Iglesia católica. Y, a propósito de la actitud de Pío XII ante los hebreos, frente a la barbarie nazi, dijo: «En un tiempo en el que la fuerza armada dominaba de forma indiscriminada y el sentido moral había caído al nivel más bajo, Pío XII no disponía de fuerza alguna semejante y pudo apelarse solamente a la moral; se vio obligado a contrastar la violencia del mal con las manos desnudas. Hubiera podido elevar vibrantes protestas, que hubieran podido parecer incluso insensatas, o más bien proceder paso tras paso, en silencio. Palabras gritadas o actos silenciosos. Pío XII escogió los actos silenciosos y trató de salvar lo salvable». Otro dato muy significativo es que de los siete millones de deportados por los nazis durante la guerra, solamente sobrevivieron en 1945 unos 850.000. Se ha calculado que un 90% de los supervivientes debía su vida a la protección que recibieron de parte católica.

El citado historiador hebreo, que había sido cónsul general en Milán, sintió el deber de protestar contra las gravísimas y calumniosas acusaciones de Hochhuth –¡Pío XII habría sido un cobarde y un fautor del nazismo!–; para él fue un deber de conciencia y de gratitud contradecir las

falsedades escritas por el dramaturgo alemán. Y cuando el drama de este autor fue representado en Gran Bretaña, el embajador británico ante la Santa Sede, Sir G. F. Osborne d'Arcy, protestó públicamente contra las afirmaciones gratuitas e infundadas de la pieza teatral.

Aunque hay que reconocer que en aquellos años hubo por parte de algunos católicos debilidades, compromisos y egoísmos, también hay que reconocer que muchos otros escribieron auténticas páginas de caridad evangélica al proteger y salvar a muchos hebreos de la persecución y de la muerte. Ningún historiador serio habla hoy de una responsabilidad colectiva de la Iglesia católica ni de los católicos porque la culpa del holocausto de los hebreos fue del nazismo y, en particular, de sus jefes.

Se podría incluso decir que al silencio oficial de parte de la Jerarquía correspondió un gran esfuerzo de solidaridad práctica por parte de las comunidades cristianas, que se dirigió indistintamente hacia todos los perseguidos por motivos políticos y, en primer lugar, hacia los hebreos, hasta el punto de poder decirse que aunque la Iglesia calló ante la *Shoah* sin embargo hizo todo lo que humanamente podía hacer. Y esto lo hicieron obispos y sacerdotes, religiosos y seglares y, de modo especial, las monjas en sus conventos y monasterios; una actividad silenciosa e inmensa que no debe quedar oculta.

Muchos de ellos pagaron (muchos sacerdotes fueron internados en campos de concentración; religiosos, religiosas y seglares fueron arrestados, torturados y amenazados). Hubo ciertamente católicos indiferentes ante la *Shoah*, pero los hubo también, y fueron muchos, los que ayudaron a los hebreos, arriesgando su propia vida. Muchos de estos sacerdotes contaban con el apoyo de sus respectivos obispos.

Ciertamente no se puede negar la intensa obra de ayuda y protección promovida por Pío XII en todos los países y, sobre todo, el asilo concedido a millares de hebreos en el Vaticano, en las casas religiosas de Roma, entre ellas la Universidad Gregoriana y el Seminario Romano, durante la ocupación nazi del 1943-1944; se calcula que fueron más de cinco mil los hebreos escondidos por la Iglesia en Roma. En Italia no existía una tradición antisemítica porque el hebreo italiano estaba fuertemente asimilado; la tolerancia con que el italiano interpreta la religión lo hace indulgente hacia el disidente; y a todo ello hay que añadir la amable inclinación italiana a ignorar o a interpretar las reglas. Muchos fueron los italianos que ayudaron a los hebreos por convicciones religiosas y humanitarias. Italia fue junto con Dinamarca el país ocupado por los alemanes con mayor porcentaje de supervivientes: en ellos cerca del 85% de los hebreos consiguió escapar del holocausto.

En su acción en favor de las víctimas de la guerra, Pío XII no hizo más que repetir cuanto había hecho Benedicto XV durante la Primera

Guerra Mundial en favor de los heridos y de los prisioneros de guerra. Pacelli había trabajado con este papa y se sentía orgulloso de la tarea realizada sin distinción alguna de religión, raza, nacionalidad y política. La Santa Sede había dejado una impresionante herencia de acción humanitaria durante aquella guerra. Y lo mismo haría veinte años después, durante el segundo conflicto armado. Tanto los hebreos en peligro cuanto sus autoridades locales y mundiales se dirigieron a Pío XII con esperanza y confianza. Nunca en la historia, como en esos años, las comunicaciones entre la Santa Sede y la comunidad hebrea alcanzaron tanta intensidad. A nivel local los jefes de las comunidades se acercaban a los representantes pontificios para obtener sus ayudas. Pío XII favoreció ayudas concretas a la emigración de los hebreos perseguidos con tanto fanatismo y crueldad por los nazis.

Cuando murió, el 9 de octubre de 1958, Pío XII fue objeto de homenajes unánimes de admiración y de gratitud. «El mundo —declaró el presidente de los Estados Unidos, Eisenhower (1890-1969)— es ahora más pobre después de la muerte del papa Pío XII». Y Golda Meir (1898-1978), ministra de Exteriores del Estado de Israel, dijo: «La vida en nuestro tiempo ha sido enriquecida por una voz que expresaba las grandes verdades morales más allá del tumulto de los conflictos cotidianos. Lloramos a un gran servidor de la paz, que levantó su voz por las víctimas cuando el terrible martirio se abatió sobre nuestro pueblo».

Pocos años después, a partir de 1963, el papa se convirtió en el héroe de una leyenda negra, debida fundamentalmente a que a este papa no se le ha perdonado nunca el haber frenado el avance del comunismo en Italia, tarea en la que se empleó a fondo y, gracias a él, Italia no cayó al final de la guerra en la órbita de los países satélites de Moscú. Los ataques al papa Pacelli por su actitud en la Segunda Guerra Mundial surgieron tras su muerte y hay razones suficientes para pensar que era dirigido por los servicios secretos del Este contra un objetivo común: la Iglesia católica.

Una «rectificación» sospechosa, que confirma la campaña lanzada contra la Iglesia, tomando como pretexto el «silencio» de Pío XII, fue la del prestigioso periódico *New York Times*, que trató de muy diferente forma a Pío XII cuando este vivía y cuando, cuarenta años después de su muerte, volvió a tratar el asunto. En un editorial del 25 de diciembre de 1941 escribió: «La voz de Pío XII es una voz solitaria en el silencio y en la oscuridad en la que ha caído Europa en esta Navidad. Él es el único soberano del continente que tiene la valentía de levantar su voz... Solo el papa ha pedido el respeto a tratados, el fin de las agresiones, un trato igual para las minorías y el cese de la persecución religiosa. Nadie más que el papa es capaz de hablar en favor de la paz». El mismo periódico, en un editorial del 18 de marzo de 1998, dijo: «Es necesario un serio aná-

lisis sobre la actuación de Pío XII... Será misión de Juan Pablo II y de sus sucesores dar los pasos necesarios para reconocer el fallo de la Iglesia frente a la maldad que dominó Europa».

La difamación de Pío XII y de la Iglesia de su tiempo oculta una forma misteriosa de martirio. La verdad tiene muchos testigos y el error pocos argumentos, pero el error se difunde ampliamente. Las calumnias se esparcen fácilmente en un mundo en el que cuenta más la apariencia que el ser. Pero la Iglesia ha debido afrontar calumnias y acusaciones durante toda su historia, contraponiendo un mensaje de caridad y de verdad. En cuanto a las implicaciones políticas, el asunto Pío XII da la impresión de que es solo un pretexto para presionar a la Santa Sede, sobre todo en lo relativo a la intervención de esta en temas de Oriente Medio y, en particular, sobre el Estatuto de Jerusalén.

A la luz de hechos y publicaciones recientes hay que decir que, precisamente cuando, por una parte, se trata de superar viejas y condenadas actitudes y se intenta recuperar una unidad espiritual y una reconciliación, no faltan, por otra, quienes todavía prefieren levantar barreras, encender nuevas hostilidades y reabrir viejas polémicas, sobre todo desempolvando de cuando en cuando el «silencio de los católicos sobre los hebreos» y las presuntas responsabilidades de la Iglesia y de Pío XII, que parece ser un filón inagotable de «culpas» históricas. Todo esto permite formular legítimamente esta pregunta final: ¿No será que el antijudaísmo y el antisemitismo son una buena excusa para disimular también una forma de anticristianismo y para atacar a la Iglesia católica?

El mejor argumento para responder a las acusaciones contra Pío XII es recordar un hecho muy significativo: el que fuera Gran Rabino de Roma durante la guerra, Israel Zolli (1881-1956), al terminar el conflicto y cuando su decisión había de depararle mucho más perjuicio que provecho, se convirtió al catolicismo y al ser bautizado quiso tomar el nombre de Eugenio Pío, en signo de gratitud al papa Pacelli.

Toda la cuestión de los llamados silencios de Pío XII, una polémica tardía después de los innumerables reconocimientos que se le tributaron a este papa desde la liberación de Roma, es más, desde los bombardeos del verano de 1943, falsifica la verdad. Silencio habría sido acceder a la tentación del martirio personal con el consiguiente abandono de Europa, además de la Iglesia, sin una guía, una referencia, un principio que al menos en las formas posibles continuase a subsistir y a promover lo bueno y lo justo, precisamente como hacían entonces todos los hombres de buena voluntad. El duro enfrentamiento, casi físico, entre el Führer y el nuncio en Berlín, Orsenigo (1873-1946), sobre el tratamiento del pueblo hebreo es solo un indicio de lo mucho que revelarán los archivos cuando puedan ser estudiados con serenidad y equilibrio.

Es necesario recordar constantemente estos hechos para evitar un grave riesgo: el peligro de que la repetición continua de las acusaciones de silencio contra Pío XII sea aceptado, con el pasar del tiempo, como un hecho histórico. Este es el mecanismo perverso: se da por bueno lo que no es bueno y, después, si nadie protesta, todos acaban por creérselo. Contra esta fórmula de persecución subrepticia, que ignora o altera los datos de la historia, hablan en cambio los hechos. Por ello, es necesario que se documente la maravillosa obra de caridad desarrollada por la Iglesia, que se defienda la santa memoria de Pío XII y que termine, de una vez para siempre, la ignominiosa calumnia sobre su «silencio». Porque esto es completamente falso, el papa no estuvo «silencioso», sino que habló e intervino en la medida de sus posibilidades.

Tampoco puede sostenerse históricamente la tesis de un Pacelli que trató de contener e incluso, según algunos, de censurar el antinazismo de Pío XI. Se trata de afirmaciones gratuitas de quienes quieren encontrar en Pacelli una discontinuidad con respecto a la línea asumida por Pío XI, cuando está documentalmente comprobado que Pacelli fue el colaborador más directo y fiel del papa, su consejero más escuchado y su confidente predilecto con un estilo «conciliante, ecuaníme e imparcial», como dijo más tarde el cardenal Tardini; hasta el extremo de que el viejo papa vio en él a su sucesor natural porque le consideraba como su *alter ego*. En este sentido hay que entender sus viajes como delegado pontificio a Argentina (1934), Francia (1935 y 1937) y Hungría (1938). Esta sucesión de Pacelli a Ratti, no prevista por el primero de ellos, puede parecer discontinua no tanto por la existencia de una presunta contraposición entre el nuevo papa y su predecesor, cuanto por la llegada de acontecimientos que, en el plano internacional, condicionaron enormemente su actividad pontificia.

A menudo quienes critican a Pío XII insisten en decir que es propia del Romano Pontífice la misión *profética*, en base a la cual está llamado a denunciar siempre y en cada caso cualquier violación de los derechos humanos. Esto es verdad, pero hay que recordar también que el Romano Pontífice tiene también una misión *sapiencial*, es decir, la de saber discernir y escoger en cada momento el camino justo, o por lo menos el más oportuno, que hay que emprender por el bien de la Iglesia y para el mejor servicio de los hombres y, en los momentos más difíciles, el más indicado para aliviar los sufrimientos de los más débiles, prodigándose en atenciones para todos, incluso con el silencio forzado. Pío XII no tuvo probablemente un temple de profeta («hombre de paz» —lo recordaba el cardenal Tardini—, «tuvo la desgracia de vivir en tiempos de guerra»), pero ciertamente fue un hombre dotado en grado máximo de virtudes sapienciales, que supo poner generosamente al servicio de la Iglesia.

Delante de los miembros de la *Pave the Way Foundation*, una organización guiada por el editor hebreo de Nueva York, Gary Krupp, promotor de un convenio sobre el pontificado de Pío XII, en septiembre de 2008, Benedicto XVI puso en evidencia los esfuerzos realizados de forma «secreta y silenciosa» por el papa para salvar el mayor número posible de hebreos, «teniendo en cuenta las situaciones concretas de aquel complejo momento histórico». Solo de esta forma «fue posible evitar lo peor». Quiso de este modo el papa actual desenmascarar la leyenda negra que persigue a Pacelli desde poco después de su muerte, invitando a estudiarlo «sin prejuicios ideológicos».

7. Las grandes encíclicas teológicas de Pío XII

Al comienzo del pontificado de Pío XII, las inquietudes teológicas estuvieron centradas, sobre todo, en los tres siguientes temas:

- a) la cristología basada en Jesucristo Dios y hombre, Verbo encarnado, salvador de toda la humanidad en un contexto de humanismo integral;
- b) la eclesiología, en la cual se privilegia más la dimensión comunitaria que la jurídica;
- c) la consideración de la Iglesia como Cuerpo místico, del que nace, ante todo, la universalidad de la participación en su vida.

Para desarrollar estos temas, Pío XII los reunió en el último, que resumió a los demás. El 29 de junio de 1943 promulgó su proyecto eclesiológico con la encíclica *Mystici Corporis*, que definió la Iglesia como cuerpo místico del que Cristo es la cabeza y los fieles sus miembros. El papa aclaró cómo la redención se realiza, precisamente, por medio de lo que san Pablo ha llamado Cuerpo místico, que es la reunión de los creyentes en un organismo que tiene a Jesús como cabeza.

La segunda encíclica publicada el 30 de septiembre de 1943 fue la *Divino afflante Spiritu*, fechada el 30 de septiembre. La exégesis histórico-crítica moderna creó muchos problemas y reacciones entre quienes consideraban a la Sagrada Escritura como un campo de indiscriminadas alegorías. La encíclica incitó a los estudios bíblicos, a la cuestión de los géneros literarios, al llamamiento razonable a las ciencias históricas, y no ocultó que quedaban por profundizar cuestiones difíciles, que había que afrontar, preparando soluciones. Esta encíclica significó un poderoso estímulo para los exegetas católicos, pues impartió normas que produjeron un notable avance en los estudios bíblicos, ya que se recordaba en ella que la Iglesia tan solo declara con autoridad el sentido de unos pocos textos, mientras deja la gran mayoría a la libre investigación y discusión de los estudiosos.

El 20 de noviembre de 1947 Pío XII publicó la encíclica *Mediator Dei*, sobre la sagrada Liturgia, presentada como el culto divino que rinden a Dios Padre el Hijo y la Iglesia su cuerpo. De ella hablo detenidamente en el apartado siguiente.

Otra importante encíclica teológica de Pío XII fue la *Humani generis*, del 12 de agosto de 1950, con la que trató de salir al paso a los extremos de la *Nouvelle théologie*; en ella tomó posición no contra la evolución, sino contra el evolucionismo, que es cosa bien distinta y en cierto sentido contraria. Algunos han puesto de relieve el diverso talante que parece haber inspirado las citadas encíclicas *Divino afflante Spiritu* y la *Humani generis*. Mientras la primera reflejaba una actitud de confianza del papa hacia los estudiosos de la Sagrada Escritura, invitados a avanzar, con la ayuda de todos los recursos que les ofrecía el progreso científico, en el camino de un conocimiento y una más fiel interpretación de la Biblia, la *Humani generis*, publicada siete años más tarde, declaró en cambio tener como uno de sus objetivos primordiales llamar la atención acerca de ciertas falsas opiniones que amenazaban con arruinar los fundamentos de la doctrina católica. Un nuevo clima de temor y suspicacia resulta fácil de advertir por la aparición de nuevas corrientes teológicas y de fenómenos pastorales que suscitaban serios interrogantes sobre aspectos importantes de la doctrina y la disciplina eclesiástica, procedentes sobre todo de Francia, donde la experiencia de los «sacerdotes obreros» y la llamada «Nueva Teología», dos realidades que, aun siendo bien distintas una de otra, no dejaban de tener en común ciertas conexiones personales que contribuyeron a alimentar aquel clima de temor.

Los «sacerdotes obreros» alcanzaron su apogeo en Francia. Se trataba de unos sacerdotes que, viviendo y trabajando igual que sus compañeros de profesión, querían hacer llegar el Evangelio y la Iglesia a los sectores más apartados de ella y, en concreto, al proletariado industrial. Esta actitud les dio gran popularidad que no resultó positiva a la larga. La Santa Sede observó con creciente desconfianza la odisea de los «curas obreros», cuyo género de vida era difícilmente compatible con la propia identidad sacerdotal. Muchos de ellos sufrieron además la influencia de las ideologías marxistas, participaron en la lucha social, incluso como activistas sindicales. Una prueba *a posteriori* de que los temores romanos no estaban desprovistos de fundamento fue el hecho penoso de que, cuando la autoridad eclesiástica dispuso que los «curas obreros» dejaran su trabajo antes del 1 de marzo de 1954, la mayoría de ellos –habían sido en total alrededor de un centenar– no acataron el mandato y optaron por abandonar el sacerdocio.

Por los años cincuenta se afirmaron en Francia dos escuelas teológicas: la de los dominicos de Le Saulchoir, entre cuyas figuras más nota-

bles se contaron Chénu y Congar, y la de los jesuitas de Lyon-Fourvière, en la que destacaban De Lubac y Daniélou, que en 1942 habían creado la colección de patristica «Sources Chrésiennes». La inclinación hacia el dato positivo contenido en las fuentes frente a la especulación filosófica, el frecuente recurso a los Padres griegos y la atención prestada al entorno histórico fueron algunos rasgos comunes de los nuevos teólogos, que encontraron lógica oposición en los defensores del tomismo clásico, habituados a presentar en un contexto cristalizado, prácticamente inmóvil y extratemporal, la figura y la obra de santo Tomás de Aquino. Si a lo dicho se añaden las inquietudes ecumenistas de algunos de esos teólogos –denunciadas en la encíclica como «un falso y peligroso irenismo»–, resulta comprensible que la Santa Sede considerase la «Nueva Teología» como una arriesgada innovación e incluso como un posible rebrote del viejo modernismo, condenado por la Iglesia en tiempo de san Pío X.

La *Humani generis* defendió la capacidad de la razón para conocer la verdad y el valor de las fórmulas dogmáticas, a la vez que pedía respeto hacia fórmulas consagradas por la tradición teológica. La encíclica no condenó a nadie, aunque, tras ella, los superiores religiosos impusieron sanciones disciplinarias a varios miembros de sus respectivas órdenes; pero los afectados por estas medidas acataron las decisiones y ninguno abandonó la Iglesia. Es más, esos teólogos revisaron algunas de sus actitudes y escritos y tuvieron luego un papel importante en el Concilio Vaticano II, y varios de ellos –Danielou, Congar, De Lubac– fueron elevados al cardenalato por Pablo VI y por Juan Pablo II.

A los tres temas indicados al comienzo de este apartado Pío XII añadió el mariológico, al que dio impulso con la proclamación, el 1 de noviembre de 1950, del dogma de la Asunción, también en cuerpo, de María; la designación del 1954 como Año Mariano y la *Peregrinatio Mariae*, gran manifestación de devoción popular a la Madre de Cristo.

La definición del dogma de la Asunción de María a los Cielos fue sin duda el principal acto de la potestad de magisterio realizado por Pío XII y el primero llevado a cabo desde 1870, cuando Pío IX definió el dogma de la Infalibilidad pontificia en el Concilio Vaticano I. Pío XII dio este paso el 1 de noviembre de 1950, tras haber consultado con todos los obispos del orbe católico y con asistencia de muchos de ellos. Se trató de elevar a dogma una antiquísima y común creencia del pueblo cristiano: la de la Asunción en cuerpo y alma al Cielo de la Virgen María. Pío XII instituyó la fiesta de la realeza de María y a este tema dedicó la encíclica *Ad caeli reginam*, del 11 de octubre de 1954.

8. Pío XII, precursor de la reforma litúrgica

En el campo de la liturgia el pontificado de Pío XII fue realmente muy novedoso porque introdujo modificaciones inspiradas por el deseo de facilitar la práctica de la vida cristiana, en unas circunstancias que iban transformándose rápidamente, como consecuencia de la evolución de las costumbres sociales. Estas innovaciones se conocen hoy como «pequeña reforma litúrgica» para distinguirla de la más amplia, actuada durante el Concilio Vaticano II. Esta se presentó como una inversión de tendencia:

- con la traducción del Salterio, no ya de los textos latinos, sino de los originales;

- con la invitación hecha a los seglares para que participasen plenamente en la vida sacramental de la Iglesia;

- con la encíclica *Mediator Dei*, del 20 de noviembre de 1947;

- con la reforma del *ordo liturgicus* de la Semana Santa, devuelto a los orígenes y a la fidelidad de los textos evangélicos, en noviembre de 1955;

- con la mitigación del ayuno eucarístico;

- con la encíclica *Musicae sacrae disciplina*, del 25 de diciembre de 1955, sobre la música sagrada y, por fin;

- con la introducción de las primeras excepciones a la Misa matutina, a través de la constitución apostólica *Christus Dominus*, del 6 de enero de 1956.

La reducción del tiempo de ayuno que había de observarse antes de recibir la Eucaristía —que hasta entonces se iniciaba a partir de la medianoche, y prohibía no solo tomar alimento, sino beber incluso un sorbo de agua— facilitó la comunión frecuente y la posibilidad de cumplir el precepto dominical en la misa de la tarde del sábado, fue una innovación destinada a una sociedad cada vez más acostumbrada a pasar los domingos y días festivos fuera de su residencia habitual. La nueva disposición de la Liturgia de Semana Santa trató de acomodar con mayor fidelidad los oficios y ceremonias a la cronología y el horario real de la pasión y muerte de Jesucristo.

La encíclica *Mediator Dei*, del 20 de noviembre de 1947, merece una atención especial porque fue el documento magisterial sobre la liturgia más importante publicado entre el Concilio de Trento y el Vaticano II, pues antes de este concilio la reforma litúrgica más notable en la historia de la Iglesia fue la que estableció el Tridentino, que dispuso una adaptación de la liturgia a las exigencias de su tiempo. La voluntad de aquel concilio fue llevada a la práctica por san Pío V con el fin de contrarrestar

al protestantismo, manteniendo una fuerte unidad y uniformidad en la liturgia latina con libros litúrgicos obligatorios y con la institución de la Congregación de Ritos encargada de vigilar sobre la vida litúrgica de toda la Iglesia, especialmente en los países donde la herejía se había extendido mayormente. Los libros litúrgicos editados entonces –el Breviario (1568), el Misal (1570), el Pontifical (1688) y el Martirologio (1584)– retocados con pequeñas adaptaciones y reediciones dispuestas en diversos momentos, permanecieron en vigor hasta la reforma litúrgica promovida por el Vaticano II. Desde la conclusión del concilio de Trento (4 diciembre 1563) hasta la promulgación de la constitución sobre la Liturgia *Sacrosanctum Concilium* del Vaticano II (4 diciembre 1963), que en cierto sentido cerró el período tridentino y abrió una nueva época, pasaron exactamente cuatro siglos. Durante ese período la encíclica de Pío XII es, como he dicho, el documento más notable del magisterio eclesial ordinario en campo litúrgico.

Hoy nos parece increíble, pero a principios del siglo xx, cuando nació el llamado movimiento litúrgico, se discutía de la esencia de la liturgia, de su dignidad, de su valor de culto externo de la Iglesia, subordinado al culto interior. La encíclica *Mediator Dei* restableció la realidad: la liturgia es el culto divino tributado al Padre por Cristo, cabeza, y la Iglesia su cuerpo, en sus miembros, para siempre en el cielo, en el tiempo que pasa hasta la plenitud sobre la tierra. Es, pues, culto externo, visible, en los elementos creaturales, que tiene necesidad de ser también interior y, por lo tanto, total.

El movimiento litúrgico despertó el interés por la liturgia, promoviendo tanto los estudios de carácter científico, que dieron a conocer las fuentes, como múltiples iniciativas, congresos, conferencias, predicaciones; gran difusión tuvieron los misales y misalitos que pusieron a disposición de los fieles los textos litúrgicos de la misa con la traducción del latín en varias lenguas; comenzó a difundirse la misa dialogada; trabajando en el campo de la pastoral y de la espiritualidad el movimiento litúrgico se extendió universalmente en la Iglesia y tuvo gran difusión, sobre todo gracias a los monasterios benedictinos así como a obispos y párrocos que promovieron la liturgia a todos los niveles.

Sin embargo, la encíclica *Mediator Dei* suscitó oposiciones, desconfianzas y sospechas por parte de quienes pensaban la liturgia con una mentalidad que la misma encíclica condenó explícitamente. Este acto pontificio que no dejó de suscitar maravilla en algunos, dado el período crítico en que tuvo lugar, pues hacía muy poco tiempo que había terminado la guerra, los problemas planetarios eran enormes y habían sido tratados a menudo por el papa en sus radiomensajes natalicios; se estaba realizando la gran tarea de la reconstrucción material, económica y mo-

ral de las naciones que habían sido más duramente afectadas por el conflicto, se buscaba un nuevo orden internacional y se intentaba consolidar la paz con gran esfuerzo. La decisión de Pío XII de tratar el argumento litúrgico era signo de que en tiempos tan difíciles, con muchas y muy importantes cuestiones, intereses y preocupaciones que estaban en juego en la Iglesia y en el mundo, la liturgia tocaba la esencia íntima y la vitalidad de la Iglesia y afectaba a la salvación de los hombres.

En el plano histórico es legítimo afirmar que el Vaticano II, con la *Lumen gentium*, asumió las adquisiciones de la *Mystici Corporis*. Así obró la *Dei Verbum* respecto de la *Divino afflante Spiritu*. E igualmente la *Sacrosanctum Concilium* respecto de la *Mediator Dei*. Sin las encíclicas de Pío XII no habrían salido del Vaticano II los más importantes documentos conciliares. Pío XII intuyó agudamente los futuros caminos por los que sería necesario que procediera la Iglesia. Por ello, puede afirmarse históricamente que la Iglesia reunida años más tarde en Concilio se fue formando en gran medida durante el pontificado de Pío XII, que la cargó de esperanzas y expectativas pues llevaba ya en su interior los fermentos de la posterior renovación conciliar.

9. Magisterio de Pío XII

En la encíclica *Summi Pontificatus* Pío XII indicó como obstáculos para la difusión del mensaje cristiano tanto el paganismo como el ateísmo. Estas dos tendencias estaban representadas, respectivamente, por el laicismo internacional y por el comunismo ateo. Las dos tenían que ser combatidas juntas porque ambas estaban guiadas por la aversión contra el cristianismo.

Esta lucha ha sido juzgada a menudo como una indebida intromisión en la vida política por parte de la Iglesia, como sujeto activo y operante. En realidad, Pío XII no se opuso para nada ni a los objetos específicos de los que se ocupaban el fascismo y el comunismo —la nación y la clase obrera— ni al ámbito de competencia en el que se producía tal interés. Lo que el papa no aceptó fue la absolutización que tanto el nazi-fascismo como el comunismo hicieron de los elementos necesarios y nobles de la vida social, como la nación y la clase, siempre particulares. La absolutización de elementos que pertenecen a la historia, es decir, de lo contingente y de lo transitorio, es a su vez el resultado inevitable de una vuelta al paganismo y de la entrada en el camino del ateísmo.

Para combatir el paganismo y el ateísmo, era necesaria la acción. Esta sin embargo sería estéril si no dependía de motivaciones de orden espiritual. Pío XII afrontó el fascismo internacional, que se encarnó en el

fascismo italiano y en el nacionalsocialismo alemán, con un proyecto orgánico consistente en actuar sobre él con una presión tal que llegase a provocar la separación de las dos tendencias principales: el extremismo imperialista, que quería solucionar los problemas con la fuerza y con el egoísmo (del que eran exponentes Hitler y Mussolini), y la tendencia conservadora, preocupada de la estabilidad ideal, cultural, económica y social. El instrumento para provocar esta escisión fue un signo de contradicción, positivo para los conservadores y negativo para los extremistas: la paz. Así, se dirigió sobre todo a Hitler cuando, en el radiomensaje del 24 de agosto de 1939, pronunció, a modo de admonición, la frase famosa: «Nada está perdido con la paz, todo puede perderse con la guerra». En este sentido, apoyó la política de Chamberlain (1869-1940), dirigida también a separar las dos almas del fascismo y se convirtió en el punto de referencia de aquella oposición conservadora, confluida luego en la Resistencia, que, tanto en Italia como en Alemania, tuvo un papel fundamental en la disolución, en la descalificación ideal y política y en la derrota del fascismo.

La lucha contra el comunismo se volvió mucho más difícil que la lucha contra el nacional-imperialismo, por el indudable atractivo ejercido por su ideología entre las masas populares, sedientas de justicia social. También contra el comunismo Pío XII aplicó el mismo método que había tenido éxito con el fascismo internacional: trató de separar el partido de las masas populares. Sin embargo el éxito esta vez fue solo parcial porque los tiempos no habían madurado todavía y la situación mundial se desarrolló según modelos muy diferentes de los previstos.

El interés por la paz no disminuyó en Pío XII ni siquiera en el período más dramático de la guerra fría, entre 1947 y la muerte de Stalin (marzo de 1953), cuando el mundo quedó dividido en dos bloques y la dimensión política parecía prevalecer sobre las demás. Pío XII no cedió a fáciles tentaciones, tanto que, en el radiomensaje navideño de 1948, se declaró a favor de la ONU, como institución en la que todos se podían reconocer y que estaba en condiciones de garantizar la paz.

El cambio se dio después de la muerte de Stalin. El terreno de la descolonización, en el que los sucesores del dictador georgiano desafiaron a Occidente, de modo particular a los Estados europeos poseedores de colonias, no provocó miedo a Pío XII, quien, más bien, aprovechó la ocasión para mostrar el rostro universal de la Iglesia.

La plataforma de lanzamiento fue de nuevo la paz, que asumió cada vez más, en el magisterio y en la pastoral del pontífice, el puesto de honor, que hasta poco tiempo antes había ocultado el motivo de la civilización cristiana que había que defender y promover. Por una parte, se reveló ilusoria la posibilidad de informar con principios cristianos el hemisferio

mundial controlado por el Occidente; por otra parte, la crisis demográfica, que se sumó a la pérdida del prestigio político, demostró que el occidentalismo no podía ser la guía del mundo. Como ya más de una vez en el pasado, el cambio se anunció con un mensaje navideño, en 1953. En él Pío XII definió la paz como el bien más grande que puedan desear y conseguir los hombres, los cuales, sin embargo, no pueden pensar que ella se base solamente en una distribución más ecuánime de los bienes económicos. Una semana más tarde, el 1 de enero de 1954, invocó la intercesión de María, para que descendiera un río de paz en el mundo. La audiencia que concedió a los participantes de la X Asamblea plenaria de *Pax romana*, el 24 de julio de 1957, fue un verdadero himno a la paz, un sello místico y profético a una tensión espiritual que acompañó todo su magisterio pontificio. El contenido más claro y profético de esta tensión hacia la universalidad de la Iglesia ya había sido expuesto el 6 de septiembre de 1955, en la audiencia concedida a los participantes del X Congreso internacional de las Ciencias Históricas. Si la historia contemporánea, incluso en sus agitados hechos, hacía entrever al hombre en búsqueda la perspectiva de la unidad del género humano, la Iglesia, forjada por mil luchas y bañada en la sangre derramada por numerosos mártires, se adecuaba plenamente a esta tensión hacia la universalidad. La Iglesia no conocía privilegios de tiempos; por ello declaró públicamente a sí misma y al mundo que la bula *Unam Sanctam*, promulgada por Bonifacio VIII (1295-1303) en los albores del siglo XIV, ya no se adecuaba a las exigencias y a las expectativas del mundo en la segunda mitad del siglo XX. Igualmente, la Iglesia no conocía ni siquiera privilegios de lugares. No consideraba solo al Occidente como el terreno privilegiado de su misión. El lugar de la evangelización era el mundo. Pío XII declaró haber acogido con particular favor la Conferencia de Bandung que, pocos meses antes, había enunciado los principios de un mundo que no conocía ni la división del mismo en bloques ni el dominio colonial.

En el magisterio social de Pío XII está expuesta en sus grandes líneas la doctrina de sus predecesores, presentada en la hora más oscura de la historia de Europa como aportación a la salvaguardia de su bimilenaria identidad. Pero la característica principal de este magisterio es el acento que el papa puso sobre el hombre y la valoración de la persona y esto se explica porque en aquellos años comenzó a ser cada vez más fuerte la incidencia del Estado en las relaciones humanas amenazando con entrar de forma absorbente en el ámbito personal, incluso en los países más democráticos.

Finalizado el conflicto, impartió enseñanzas diversificadas mediante alocuciones y discursos a numerosos grupos, asociaciones y profesiones. En sus últimos años, se vio cada vez más enfrentado con la transforma-

ción cultural provocada por el progreso técnico y el desarrollo de la mentalidad tecnológica. También afirmó Pío XII que la propiedad privada debía ser considerada como piedra angular de un orden social bien organizado en íntima conexión con la dignidad de la persona humana, por ello condenó el sistema económico-social capitalista, no conforme a la justicia, enseñando que debía ser recompuesto según criterios de equidad, y rechazó la revolución como medio para realizar la humanización del mundo del trabajo, que debía ser realizado con una gradual y bien conducida evolución.

10. Pío XII, salvador de Italia

En los primeros meses de 1940 se mantuvo viva la esperanza de Pío XII de que Italia quedara fuera del conflicto, de que la neutralidad declarada por Mussolini después de la agresión alemana a Polonia pudiera encontrar confirmación. Sus expectativas quedaron decepcionadas. No fue válida ni siquiera la carta que el Pontífice en persona le dirigió al *Duce*, el 24 de abril de 1940, invitándolo a evitarle a Italia la tragedia de la guerra. La carta de Pío XII encontró en Mussolini una acogida «escéptica, fría, sarcástica», como el ministro Ciano (1903-1944) apuntó en su diario.

Uno de los capítulos más dramáticos de la Segunda Guerra Mundial, desde el punto de vista del Vaticano, fue sin duda alguna el período de nueve meses de la ocupación alemana de Roma, desde el 8 de septiembre de 1943 hasta el 4 de junio de 1944, día de la liberación de la capital por los Aliados. Tras el armisticio firmado por el Gobierno italiano del general Badoglio (1871-1956) con los anglo-americanos y la ruptura con el antiguo aliado, la Alemania nazi, Italia fue abandonada por el rey Víctor Manuel III (1869-1947), que huyó, y Roma fue ciertamente la ciudad italiana que sufrió más intensamente la ocupación alemana y, por ello, fue la más expuesta a los riesgos de posibles represalias por parte del ocupante, como, por desgracia, enseñó la historia de aquellos largos y terribles meses. En esas circunstancias, Pío XII se convirtió en el único «monarca» al que los italianos se dirigieron como salvador del país. El hecho de que el papa dispusiera solamente de un poder espiritual le llevó a estudiar muy atentamente cada una de sus decisiones, sobre todo de cara a los nuevos dueños de Italia, que entretanto habían liberado a Mussolini de su detención, y especialmente en el momento en que el territorio nacional se dividió entre la República de Saló y el Reino del Sur. Por ello, tanto la salvación de Italia como la de los hebreos estaban estrechamente relacionadas.

Roma fue durante aquellos nueve meses el centro político y estratégico militar de la presencia alemana en Italia: en pocas semanas la ciudad fue invadida por militares y funcionarios del III Reich. Según las directrices enviadas desde Berlín, la ocupación de la «ciudad del papa» debía ser conducida con moderación y posiblemente con la colaboración de las autoridades vaticanas. De hecho, las autoridades alemanas se mostraron inicialmente respetuosas de la Santa Sede y de los institutos religiosos, si bien las fuentes archivísticas documentan que en un primer momento Hitler tuvo la intención de invadir el Vaticano y coger prisionero al papa, trasladándolo a un lugar sometido al control del Reich, porque estaba convencido de que el papa era uno de los mayores responsables del cambio radical de Italia, que había vuelto la espalda a Alemania, tras la caída de Mussolini. Hitler sabía que Pío XII no era amigo suyo y que deseaba y esperaba la derrota del nazismo. Llegados a Roma el 10 de septiembre, los alemanes presidieron también la plaza de San Pedro y tanto en las entradas del Vaticano como de los edificios extraterritoriales y de todos los institutos eclesiásticos fueron colocados avisos firmados por el comandante general Stahel, con los cuales se declaraba el carácter religioso del edificio y se prohibía cualquier registro. Esto consintió a muchos prófugos, sobre todo a los hebreos, especialmente tras la bárbara *razzia del Ghetto*, poder esconderse en conventos y monasterios. Durante esos meses la Santa Sede desarrolló una intensa actividad humanitaria, recientemente documentada por el profesor Riccardi.

A pesar de esto y de todo lo demás que Pío XII hizo en favor de los hebreos, poco tiempo después de su muerte, nació la leyenda negra –desarrollada al principio en el ámbito comunista– de un papa que, por miedo al comunismo internacional, habría sido solidario con Hitler y con el nazismo, callando ante el mundo civilizado frente a los horrores del régimen hitleriano y la deportación de los hebreos. Pío XII, papa «diplomático», en lugar de denunciar o emitir proclamas –destinadas a caer en el vacío–, como los beligerantes de ambas partes le pedían, interesadamente, por motivos de propaganda política, prefirió concentrar las fuerzas de la Iglesia en la obra más necesaria y urgente en aquel momento de la emergencia humanitaria, es decir, ayudar a los prófugos, los vagabundos y abandonados. Consciente de la gravedad de la situación, se vio obligado, para no sacrificar vidas inocentes y para no exponer a un riesgo inútil la vida de muchos refugiados en los lugares eclesiásticos, a callar y a «protestar» con los únicos instrumentos de la diplomacia contra la violación de los derechos humanos, contra las matanzas, los atentados y la deportación de los hebreos. Sin embargo, él hizo todo lo posible por salvar vidas humanas y hasta el final de la guerra intervino insistentemente ante las dos partes beligerantes para salvar la ciudad de

Roma de la devastación y de la destrucción. Esta es la verdad histórica inconfutable, por ello la Urbe le concedió el título de *Defensor Civitatis* como signo de gratitud por parte de la población civil.

Los cinco años que van desde la caída del fascismo en 1943 hasta las elecciones del 18 de abril de 1948, que salvaron a Italia de caer bajo el yugo del comunismo, no fueron una crisis sin precedentes, sino que se trató incontestablemente de una crisis muy seria y a la vez política, económica y social, porque Italia se encontraba confrontada a la vez a los daños materiales causados por la guerra y con el problema de la reconstrucción del Estado democrático después de veinte años de régimen totalitario. Bajo la dirección enérgica de Pío XII, la Iglesia jugó en el desarrollo de esta crisis un papel decisivo, como han puesto de relieve numerosos estudios, que ha sabido sintetizar J.-D. Durand, aportando precisiones y confirmaciones a hechos que parecían simples hipótesis.

En Italia estuvieron siempre entrelazados lo religioso y lo político, ya que es un país en el que la Iglesia está tan íntimamente ligada a su historia y ocupa un lugar tan importante en su estructura social que esta juzga legítima su intervención en los problemas políticos, entendido el término político en su concepción más elevada, que es el de la concepción del papel de la Iglesia en la sociedad y de la idea que se hizo de una sociedad cristiana, y no en su sentido corriente, es decir, la acción política concreta, comenzando por la conquista del poder mediante las elecciones.

Tras la caída del fascismo, la Iglesia sostuvo el gobierno transitorio del mariscal Badoglio, se opuso netamente a la república de Saló, con alguna rara excepción; mantuvo relaciones delicadas con la Resistencia, en la cual se comprometieron numerosos sacerdotes; y trató de recristianizar la sociedad sobre todo mediante la Acción Católica, a la que el papa dio en 1946 un nuevo estatuto en el que, reconociendo teóricamente la responsabilidad de los laicos, limitó mucho sus iniciativas reforzando el control de los obispos y de los consiliarios eclesiásticos. Se hicieron grandes esfuerzos para preparar a los católicos a sus responsabilidades como ciudadanos y para formar una élite que pudiera empeñarse en la política o en la acción sindical y que pudiera insertarse en los órganos de dirección del país. Sin estar ligada estructuralmente a la Acción Católica, el mejor instrumento de formación fue la Universidad católica del Sagrado Corazón de Milán, aunque no fue el único, porque ya antes de la guerra la FUCI de Montini había sido una buena escuela de preparación de futuros dirigentes políticos.

Pío XII consiguió formar un catolicismo italiano uniforme, forjado por el impacto de sus mensajes pontificios y por la difusión de la prensa

católica, que contribuyó a la unificación de los espíritus. La Acción Católica fue elemento fundamental para el control del laicado y la utilización de las masas. Las grandes líneas de acción de la movilización católica insistían en el carácter sagrado de Roma y la misión de Italia, en la necesidad de combatir a la vez el liberalismo laicista partidario de la separación Iglesia-Estado y, sobre todo, el comunismo, «el lobo vestido de cordero», ateo e intrínsecamente perverso. Era el empeño en favor de la democracia vista en la perspectiva de León XIII y consagrada por Pío XII en su mensaje natalicio de 1944.

Consciente del error cometido en 1870, la Iglesia comprendió que para defender los valores en peligro era necesario conducir la ofensiva; el clero tenía que salir de las sacristías y multiplicar sus predicaciones y sus acciones caritativas de todo género a la vez que organizar a los laicos en vista de una lucha considerada como eminentemente religiosa y que se convertía en política solo como consecuencia de lo religioso. Por tanto, un clero en primera línea y un laicado combativo, con militantes preparados para la Acción Católica, dispuestos a afirmar por todas partes la presencia de la Iglesia, sobre todo, en el mundo obrero, gracias a la organización de sindicatos cristianos para protegerlos del empuje comunista. Esta movilización no estuvo inspirada por el deseo de imponer el poder temporal de la Iglesia, pues ella miraba a conquistar los espíritus y las almas para Cristo, sino porque Italia era ya una democracia parlamentaria y se trataba de conquistar a los italianos para el partido demócrata cristiano.

Para ello hubo que cubrir varias etapas con el fin de fundar un Estado cristiano. Por este motivo la XIX Semana social de los católicos italianos celebrada en octubre de 1945 elaboró un proyecto de sociedad heredero del cristianismo intransigente, basado sobre cinco puntos considerados fundamentales: el respeto de la persona humana, la defensa de la familia, la libertad de la escuela, la organización de las relaciones Iglesia-Estado sobre la base del concordato de 1929 y la justicia social. Ante el referéndum del 2 de junio de 1946 sobre la opción Monarquía o República, la Iglesia prefirió quedar neutral, sin embargo la designación de la Asamblea constituyente, que debía redactar la nueva constitución del Estado, se convirtió en una cruzada «O con Cristo o con Satanás».

La Santa Sede, después de un breve momento de indulgencia hacia los católicos comunistas, optó por sostener masivamente la Democracia Cristiana (D.C.), después de la crisis de confianza de 1946-1947, provocada porque juzgaba a la D.C. demasiado abierta hacia la izquierda y demasiado débil en la defensa de los intereses católicos. El compromiso abierto de la Iglesia en la campaña electoral de 1948 para la elección del primer parlamento de la República tuvo tal amplitud que superó notablemente el apoyo que ella había dado a la D.C. tras las elecciones de 1946;

un apoyo que parecía excesivo, ya que las amenazas contra la religión no eran en aquel momento tan grandes como se hizo creer. Bajo la dirección de Luigi Gedda (1902-2000) la Acción Católica se empeñó a fondo para conseguir que la D.C. tuviera mayoría absoluta. Gracias a que De Gasperi (1881-1954) consiguió mantener la autonomía de su partido, esta victoria no fue la de un clericalismo y no llevó a la instauración de un Estado confesional soñado por Gedda y por una parte de las autoridades eclesiásticas, ciertamente no por el presidente de la A.C. Vittorino Veronese (1910-1986) ni por Mons. Montini. Lo demuestra muy bien el rechazo opuesto por De Gasperi a entenderse, según el deseo de Pío XII, con Gedda, con la derecha y con los neofascistas. Desde el mes de mayo de 1948, la formación de un gobierno de coalición hizo exclamar al socialista Nenni (1891-1980): «Italia ya no vestirá más la sotana negra».

El artífice de todo esto fue Pío XII, que consiguió empeñar masiva y sistemáticamente a la Iglesia en la campaña electoral con el deseo de conseguir para la Democracia Cristiana una victoria mayoritaria que le evitara gobernar en coalición con otros partidos y, sobre todo, evitar la victoria del comunismo, que hubiera llevado la nación a las mismas condiciones que tuvieron los países de la Europa del Este durante casi cincuenta años.

La tan conocida intervención de Pío XII para evitar la victoria del comunismo en Italia y para asegurar la victoria de la Democracia Cristiana en la prueba electoral del 18 de abril de 1948 constituye, para una nutrida corriente historiográfica, la cumbre y al mismo tiempo la prueba irrefutable de su carácter político, en virtud del cual la vida espiritual de la Iglesia quedó reducida a la dimensión política. En realidad, se trató de una experiencia excepcional, como el mismo papa declaró a fines de marzo de 1948 a los miembros de la sociedad francesa de Ciencias Políticas, recibidos en audiencia: la tarea normal de los católicos no es hacer política partidista, sino más bien saberse mantener con sabiduría por encima de las partes, incluso manteniendo con firmeza la unidad en los puntos esenciales de la justicia y la caridad. La contradicción se disuelve cuando se considera que la lucha del 18 de abril, que tuvo como objetivo polémico al comunismo, se encuadró en un contexto más general, para construir un orden más justo y más ecuánime del mundo, basado en el cristianismo. Este orden, que fue definido en una correspondencia con el presidente de los Estados Unidos, Truman (1884-1972), durante el 1947, como democrático, retomó el camino de la democracia en el punto en el que ha sido interrumpido al final del siglo pasado, cuando las discordias entre las dos tendencias de la democracia, la laica y la cristiana, provocaron no solo su parálisis, sino que dejaron vía libre al nacional-imperialismo, fuente de la Primera Guerra Mundial.

Pío XII fue el líder indiscutible del catolicismo y la más significativa autoridad moral del país. Sin embargo, ante las transformaciones de la sociedad italiana durante el decenio que siguió al final de la guerra, con una modernización que modificó profundamente la situación económica y los equilibrios sociales del país y que revolucionó también las costumbres y la mentalidad de la gente; es decir, que, ante la modernización, la urbanización y la industrialización así como el apogeo del comunismo, Pío XII, aunque en cierto sentido estaba abierto a la sociedad moderna, fue todavía prisionero de esquemas interpretativos inadecuados y no captó los dinamismos internos; mientras que los obispos –insensibles en su mayoría a la evolución del clima cultural y nostálgicos de un retorno a la restauración de la cristiana, acentuaron el carácter confesional de la vida pública gracias a la movilización de las masas católicas; los obispos italianos dieron una respuesta política a problemas que ponían a otro nivel y Pío XII debilitó su autoridad al reforzar el centralismo de su gobierno y el control sobre la Acción Católica con iniciativas pastorales y caritativas que partían del mismo papa. En este sentido jugó un papel decisivo en los años cincuenta el jesuita Riccardo Lombardi (1901-1984), cuyas principales ideas correspondían a la sensibilidad del pontífice. Él trató de unificar las ingentes fuerzas católicas italianas, minadas por el fraccionamiento.

11. El Jubileo de 1950

El Año Santo de 1950 fue convocado por Pío XII, con la bula *Jubilaenum maximum* del 26 de mayo de 1949, en un momento cargado de tensión en la historia del mundo, pues apenas había terminado la Segunda Guerra Mundial, mientras no se excluía otro conflicto mundial. Europa estaba dividida en esferas de influencia y los países del Este padecían privaciones de muchas libertades fundamentales, entre las cuales la religiosa. A lo largo del Jubileo, el papa quiso presentar a la Iglesia como luz del mundo. Pero la Iglesia vivió un tiempo de soledad con respecto de las potencias políticas y de los Estados rediseñados por el conflicto mundial. Soledad profética al denunciar la abierta hostilidad y la verdadera persecución que algunos gobiernos ejercieron contra la Iglesia, a lo cual se añadió la separación de las ideologías occidentales y sobre todo respecto de aquel orden individualista, que hoy está en crisis en casi todas partes. Los sistemas sociales predominantes en el mundo fueron, según el papa, ambos, lejanos y contrarios a los diseños de Dios. La Iglesia que salió de la guerra no estuvo alineada con ningún Estado y ningún sistema político, mientras que se dirigió a todos los hombres. En aquellos años la Iglesia permaneció con el pueblo.

En el radiomensaje navideño de 1949, en la apertura del Año Santo, Pío XII evocó el latido de millones y millones de fieles empujados por un profundo deseo de liberación espiritual, atraídos por el atractivo de los bienes celestes, olvidando por breves horas las obsesiones terrenales. La Iglesia conducida por Pío XII preparó y vivió este jubileo como año del gran retorno y del gran perdón, después de un largo tiempo de divisiones y de laceraciones del mundo en guerra. La idea fue la de un jubileo que reconciliara a la humanidad con los designios de Dios. Un jubileo que preparara un tiempo de paz y justicia después de años de guerra, de egoísmos nacionales y de aislamiento de enteros pueblos. «Año santo, año de Dios», definía el papa, que no debía ser turbado «por locos propósitos no solo entre las naciones, sino entre las muchas clases sociales de un mismo país».

En este sentido, los católicos habrían tenido que asumir la responsabilidad de la paz en un mundo todavía agitado y lacerado. El deseo del papa era que los peregrinos llegados a Roma para el Año Santo se transformaran en la vanguardia fiel de la cruzada por la paz, llevando a sus naciones el pensamiento y la fuerza de la paz de Cristo. La movilización católica por la paz y la reconciliación representó, prácticamente, el corazón del Año Santo. El papa se propuso despertar a los católicos –como dijo en el radiomensaje de la Navidad de 1950, al final del jubileo– de su estado de comodidad y de peligroso letargo. La imagen de la Iglesia, que surge en estos discursos de Pío XII, es la de un movimiento internacional que obra por una paz duradera en el mundo.

La movilización del jubileo fue, efectivamente, extraordinaria. Las presencias de peregrinos en Roma superaron toda previsión optimista. El Comité Central del Año Santo contó, al cierre de la puerta santa, un número muy elevado de peregrinos. Las cifras oficiales fueron de 1.570.000 italianos (excluidos los romanos), 574.000 europeos, 46.300 norteamericanos, 16.300 suramericanos, 6.400 africanos, 3.460 asiáticos, 1.350 oceánicos: todos los continentes quedaron representados en Roma en esa ocasión. Consideraciones no oficiales dan por cierto el número de casi tres millones de peregrinos llegados a Roma. El papa, al final del jubileo, pudo expresar así su satisfacción: «hay, pues, en este mundo [...] no solamente una reducida fila de elegidos, sedientos de cielo y de aire puro, sino inmensas multitudes, sobre las que el perfume sobrenatural de la pureza cristiana ejerce un atractivo irresistible y prometedor». El espectáculo ofrecido por los peregrinos fue otro aspecto particularmente significativo del jubileo. Una gran cantidad de naciones y pueblos llegaron a la ciudad de los apóstoles Pedro y Pablo con los medios más diferentes y a veces con los más modernos.

El Año Santo fue también la ocasión para la proclamación del dogma de la Asunción de María, en la plaza de San Pedro, en presencia de casi

500.000 fieles y de 622 obispos, cuyos nombres quedaron grabados en los mármoles que decoran las paredes del atrio de la basílica de San Pedro. En aquella ocasión el papa recordó el caos del mundo, deseando que la Asunta señalara «la vuelta del calor del cariño y de la vida a los corazones humanos». Algunas canonizaciones también fueron celebradas en 1950. Entre ellas, la de María Goretti (1890-1902) representó un momento particularmente intenso de movilización, no solamente por el alto número de los participantes, sino por el modelo de santidad que la Iglesia ofreció al mundo: el de una joven capaz de resistir al mal, incluso en la misma debilidad, hasta la muerte.

En las celebraciones jubilares hubo también grandes ausentes: los fieles de la Europa oriental, que no pudieron llegar a Roma y cuya condición a menudo fue evocada por el papa, que, incluso en su ausencia, los hacía muy presentes a los peregrinos de Roma. Para la conclusión del Año Santo Pío XII dedicó una parte de su radiomensaje navideño a aquellos que definió los grandes ausentes. Con emoción y gratitud el papa recordó su condición y les dirigió un paternal saludo: «Este pueda llegar –dijo Pío XII– hasta ellos, y pueda pasar las paredes de sus prisiones, los alambres de púa de los campos de concentración y el trabajo forzado, hasta allá abajo, en aquellas lejanas regiones, impenetrables a las miradas de la humanidad libre, sobre los que un velo de silencio se ha distendido, pero que no logrará impedir el juicio final de Dios ni el veredicto imparcial de la historia». Los puestos vacíos en la Basílica Vaticana y en los otros lugares de peregrinación fueron llenados por una continua pre-ocupación que el papa transmitió a los peregrinos presentes en Roma.

El Año Santo de 1950 fue un acontecimiento denso de sentidos espirituales y simbólicos, en un horizonte mundial aún cargado de tensión. Pío XII insistió, durante el jubileo, en el papel profético de la Iglesia en el mundo contemporáneo. La presencia de un número extraordinario de peregrinos de todas las partes del mundo, llegados a Roma con una particular devoción a la sede de Pedro, escribió una de las páginas más significativas de la historia de la Iglesia en la época contemporánea, tanto que ese Año Santo fue definido: «el más grande coloquio que el papado haya tenido con el mundo», hasta aquel momento.

12. *El Colegio Cardenalicio*

Si en 1978 fue posible que los cardenales eligieran un papa no italiano, después de casi quinientos años, esto se debió a un lento proceso de internacionalización del Sacro Colegio, iniciado por Pío XII treinta años antes. Este fue un hecho destacable y novedoso de su pontificado,

ya que desde siempre los cardenales italianos eran mayoría. Romano de origen y formación, Pío XII celebró solamente dos consistorios, uno en 1946 y otro en 1953, y en ellos acabó con el plurisecular predominio de los italianos en el senado del papa. De este modo, ensanchó la base de la suprema institución colegial que tiene como misión fundamental elegir al Vicario de Cristo y colaborar estrechamente con él en el gobierno supremo de la Iglesia universal. Desarrolló, de esta forma, la catolicidad de la Iglesia.

Pío XII aprovechó la coyuntura que representaba el gran número de vacantes existentes al final de la Segunda Guerra Mundial –treinta y dos en un Colegio Cardenalicio que entonces contaba con setenta miembros– para celebrar el 18 de febrero de 1946 un consistorio en el que fueron creados 32 nuevos cardenales. Analicemos ahora algunas de las particularidades de este consistorio.

En *primer lugar*, era la tercera vez que un papa completaba el número de setenta cardenales, número fijado por Sixto V en 1586 y confirmado en el Código de Derecho Canónico de 1917. La vez anterior fue en 1934, cuando Pío XI creó 20 cardenales completando el número de los setenta. Generalmente, los papas solían dejar siempre alguna vacante y nunca completaban el Sacro Colegio por una forma de respeto o quizá para poder realizar algún nombramiento cardenalicio aislado. Lo cierto es que generalmente el Colegio Cardenalicio no estuvo al completo durante varios siglos y hubo algunos papas que no llegaron a celebrar consistorio. Desde Clemente XI (1700-1721) en 1706 y después Pío XI en 1934, como acabo de decir, nadie había osado completarlo hasta que lo hizo Pío XII en 1946, aunque en realidad no llegó a conseguirlo plenamente porque en el período de un mes que transcurrió entre el anuncio del consistorio y su celebración falleció el cardenal Boetto (1871-1946), de Génova, y el papa no cubrió la vacante cardenalicia. Con lo que el Sacro Colegio quedó, en realidad, con 69 cardenales.

En *segundo lugar*, era la primera vez en la historia que se creaban 32 cardenales a la vez. Solamente Pío VII, en 1816, llegó a crear 31 cardenales, como cifra máxima, no sobrepasada posteriormente por ningún papa, ni siquiera por Juan Pablo II, que ha celebrado varios consistorios muy numerosos, pero sin rebasar nunca el «récord» establecido por Pío XII.

En *tercer lugar*, ni en este consistorio ni siquiera en el Colegio Cardenalicio obtenían mayoría los cardenales italianos. Por lo general, en cada consistorio, dos tercios aproximadamente de los nuevos cardenales eran italianos y, a veces, hasta tres cuartas partes. Solo Pío X, en 1911, concedió el capelo a seis italianos y a doce prelados de otras nacionalidades. Pero, a pesar de ello, subsistía una considerable mayoría italiana en el

Sacro Colegio, que a partir de 1946 quedó en franca minoría, pues fueron 28 los italianos contra 42 no italianos.

En *cuarto lugar*, llegaban al Sacro Colegio altas personalidades eclesiásticas de los cinco continentes, mezcladas razas y nacionalidades. China, Australia y América venían a unirse con sus hermanos de Europa cuando antes esto no era factible para la asistencia al cónclave que designa al nuevo papa. La facilidad de comunicaciones de aquellos tiempos hacía posible que el plazo de 18 días, fijado por el «*motu proprio*» *Cum proxime* de Pío XI, de 1922, entre la muerte del papa y la apertura del cónclave fue suficientemente amplio para desplazarse desde cualquier rincón del mundo a Roma.

El consistorio de 1946 ha pasado a la historia como el primero que dio un carácter de universalidad a la Iglesia que no había tenido antes, no solo porque los cardenales italianos quedaron en minoría ante los de otras nacionalidades, sino porque se dio entrada a prelados de otras razas y continentes no blancos. Tal fue entonces uno de los actos más importantes de la actividad de la Santa Sede con vistas a la universalidad de la Iglesia.

El segundo y último consistorio de Pío XII se celebró el 12 de enero de 1953 y en él la internacionalización se intensificó de nuevo manteniendo una mayoría no italiana. Fue elevado a la púrpura el arzobispo de Bombay, Valerian Gracias, mostrando con ello el doble interés de que los católicos asiáticos tuvieran un segundo cardenal en la India, pues el primero de ellos había sido el chino Tien, creado en 1946.

A partir de Juan XXIII el Colegio Cardenalicio evolucionó con tal rapidez que cambió progresivamente su estructura tradicional. Este papa rompió en 1958 la tradición de los 70 cardenales y en el primer consistorio, celebrado a las pocas semanas de su elección, elevó el Sacro Colegio a 73 miembros. Este número fue creciendo sucesivamente, ya que el papa celebró un consistorio cada año para la creación de un grupo reducido de nuevos cardenales. Además, estableció que todos los cardenales tuvieran la dignidad episcopal. Y, aunque es cierto que Juan XXIII llenó la Curia Romana de cardenales italianos —antiguos nuncios y secretarios de los dicasterios vaticanos, algunos muy ancianos—, también es verdad que prosiguió la internacionalización del Colegio Cardenalicio. Por vez primera recibió la sagrada púrpura un obispo nativo del África negra, el tanzaniano Laurean Rugambwa, que fue el primer cardenal negro de la historia.

Vino después Pablo VI, que celebró cinco consistorios en 1965, 1967, 1969, 1973 y 1977. Pero las novedades más importantes introducidas por este papa fueron dos: con el «*motu proprio*» *Ingravescentem aetatem*, del 21 de noviembre de 1970, dispuso que al cumplir los 80 años de edad los

cardenales dejaron de ser miembros de los dicasterios de la Curia Romana y de todos los organismos permanentes de la Santa Sede y del Estado de la Ciudad del Vaticano; perdieron también el derecho a elegir al Romano Pontífice y, por consiguiente, también el derecho a entrar en el cónclave; y en el consistorio de 1973 estableció que el número máximo de cardenales con facultad para elegir al Romano Pontífice fuera de 120.

Estas normas han sido recogidas en el Código de Derecho Canónico de 1983 y confirmadas por Juan Pablo II, que ha creado más de cien cardenales y ha procurado respetar el número de 120 cardenales electores, hasta que en el consistorio de 1998 derogó esta norma y creó tres cardenales más del número establecido por Pablo VI. Juan Pablo II celebró nueve consistorios y Benedicto XVI ha celebrado dos. Ambos papas han concedido habitualmente la sagrada púrpura a obispos, sacerdotes y religiosos que han cumplido los 80 años, como reconocimiento por sus méritos y servicios a la Iglesia.

13. Apogeo de la Acción Católica

En la *Summi Pontificatus* declaró que el apostolado interpela también al laico, elevándolo casi como ministro de Dios. Es una participación a pleno título, a la que están llamados laicos de uno y otro sexo, con una preferencia por la mujer; de la que, en contacto en la Acción Católica, conoce bien el espíritu de dedicación, y a la cual definió en 1956, como coronamiento, casi la obra maestra de la creación. Por las características de la edad contemporánea, los seglares se encontraban sobre la línea más avanzada de la Iglesia, como afirmó en la alocución consistorial del 20 de febrero de 1946. A ellos ha sido confiada la tarea fundamental de la *consecratio mundi*, es decir, la animación cristiana de las estructuras políticas, sociales y económicas, como dijo en la alocución por un mundo mejor, del 10 de febrero de 1952, y, sobre todo, en la audiencia privada, de octubre de 1957, a los participantes del Congreso mundial del apostolado de los laicos, celebrado en Roma. Para aumentar las oportunidades de participar concreta y plenamente en la vida sacramental de la Iglesia está destinada la que hoy es definida como «pequeña reforma litúrgica de Pío XII», a la que nos hemos referido anteriormente.

La *consecratio mundi* fue confiada también a los institutos seculares, formados por laicos que viven en la sociedad civil los consejos evangélicos, según lo dispuesto en la constitución apostólica *Provida Mater*, del 14 de marzo de 1947. Sin embargo, según Pío XII, es central y fundamental para la vocación laical la construcción y el desarrollo de la familia. Para percatarnos de la importancia que atribuyó a esta construcción

es suficiente decir que, de los 189 discursos y mensajes de los primeros tres años de su pontificado, 58 estuvieron dirigidos a los esposos. Apenas pudo liberarse un poco de los compromisos absorbentes de los primeros días del pontificado, el 26 de abril de 1939 retomó la habitual audiencia que el papa reservaba a los recién casados, interrumpida forzosamente en la fase más cruda de la guerra, por él también condenada por los daños provocados a la integridad de la familia que es sagrada, como dijo en el radiomensaje que dirigió al mundo para intentar evitar la guerra, el 24 de agosto de 1939, y en la encíclica *Sertum laetitiae*, del 1 de noviembre de 1939, dedicada a promover la santificación de la familia. Los esposos, considerados repetidamente como colaboradores de Dios en el orden de la creación, y por tanto invitados a no ofuscar la grandeza de su estado, están entre los sujetos del radiomensaje que Pío XII dirigió al mundo el 13 de mayo de 1942, con ocasión del vigésimo quinto aniversario de su consagración episcopal, del radiomensaje navideño de 1942, de la alocución del 8 de diciembre de 1954 a los participantes del Congreso mundial de la población. En el radiomensaje dirigido el 7 de septiembre de 1942 a los participantes del Congreso eucarístico de Río de Janeiro se presentó luego otra ocasión interesante, la relación existente entre el matrimonio y las vocaciones, ya que estas últimas florecen en una familia cristiana.

Pío XII tuvo la originalidad de haber sometido a un trato semejante a la cultura, las artes, las profesiones, tanto en los métodos como en los contenidos, finalidades y lenguajes. Muchas audiencias e intervenciones fueron dedicadas justamente a la individuación, con la mayor atención y precisión posibles, del ámbito de las disciplinas individuales y de las competencias, con el objetivo de ponerlas en relación con la Buena Noticia.

Se sirvió también del cine, de la radio y de la TV para difundir su magisterio y su actividad pastoral y a estos temas dedicó la encíclica *Miranda prorsus* (8 septiembre 1957).

Pío XII, con el estatuto de 1940, deseaba salvar la Acción Católica Italiana (ACI), por ello le dio una fuerte nota de clericalización y diocesaneidad. Finalizada la guerra y sin la presencia del fascismo en el gobierno con el estatuto de 1946 la ACI volvió a la normalidad. Durante este período la ACI alcanzó el máximo de su desarrollo así como la Acción Católica Española (ACE), que después de la peregrinación a Santiago de Compostela inició una nueva etapa caracterizada por el surgimiento de los movimientos especializados de A.C. Esto se plasmó en el estatuto de 1959 en el cual se concretizó la teología de Pío XII sobre el laicado y planteó la responsabilidad de la ACE con respecto al compromiso temporal. Las Asociaciones nacionales de A.C. presentes en América Latina a

partir de 1945 (existentes en casi todos los países y surgidas según el modelo italiano) comenzaron a realizar encuentros interamericanos. La primera Semana interamericana de A.C. se realizó en Chile en 1945, la segunda en Cuba en 1949, la tercera en Perú en 1953.

En 1938 se produjo la anexión de Austria a la Alemania nazi. Este hecho histórico provocó la reducción de las actividades pastorales de la Iglesia y el inicio de la Segunda Guerra Mundial. En México, el período 1940-1946 estuvo caracterizado por una política de tolerancia del Estado con respecto a la Iglesia. En Argentina, la A.C. siguió las directivas pontificias y logró un desenvolvimiento de notable interés y llegando a ser hacia los años 50 el principal organismo del apostolado de los laicos. La Acción Católica Argentina durante el pontificado de Pío XII alcanzó su máximo desarrollo a través de su presencia apostólica en el ámbito eclesial, económico, social, político y rural.

A nivel internacional en octubre de 1951 se organizó en Roma el primer Congreso mundial de apostolado de los laicos. Este Congreso manifestó la necesidad de una continuidad y entonces Pío XII estableció el COPECIAL. Este ente organizó el segundo Congreso mundial en 1957 y prestó un gran servicio a la Comisión conciliar sobre los laicos y al trabajo de los padres conciliares, especialmente en referencia al capítulo IV de la *Lumen gentium*, a la *Apostolicam actuositatem* y a la *Gaudium et Spes*.

El segundo Congreso mundial estuvo precedido por un amplio debate doctrinal en campo teológico y pastoral en torno a la noción de laico y de A.C. El debate surgió debido a una publicación del teólogo jesuita Karl Rahner (1904-1984) en la cual sostenía que el apostolado propio del laico es la vida cristiana y, por lo tanto, la A.C. estaba liquidada. Porque si existía mandato o participación en el apostolado jerárquico dejaba de ser acción católica de laicos para transformarse en acción católica de clérigos.

Pío XII en su discurso inaugural al segundo Congreso mundial del apostolado de los laicos aclaró este debate doctrinal ya que distinguió entre el apostolado jerárquico y el apostolado laical y especificó que el apostolado de los laicos es siempre de los laicos y no se hace jerárquico, ni siquiera cuando se ejerce por un mandato de la Jerarquía. El Pontífice refiriéndose expresamente a la A.C. sugirió a los miembros del Congreso el interrogante sobre la conveniencia o no de una reforma de terminología y una reforma de estructura. En su documento conclusivo el Congreso se comprometía, entre otras cosas, a una reflexión atenta de las sugerencias realizadas por Pío XII con respecto a la A.C. Invitaba a las organizaciones nacionales e internacionales a realizar un estudio activo y atento de este problema, en colaboración con las autoridades eclesásticas competentes.

14. Bibliografía esencial comentada

La copiosa bibliografía sobre Pío XII, desde 1958 hasta 2008, ha sido publicada por G. Castaldo y A. Tuzi en el catálogo de la exposición promovida por el Pontificio Comitato di Scienze Storiche, *Pío XII. L'uomo e il pontificato (1878-1958)* (Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2008), pp. 213-237. Los *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII* (Ciudad del Vaticano, Tipografía Poliglota Vaticana, 1939-1959) recogen en 20 vols. dichos textos, a los que hay que añadir el vol. 21 que es el índice analítico de las materias contenidas en ellos, elaborado por I. Tubaldo (*Ibid.*, 1961). De su época de secretario de Estado existe una colección de *Discorsi e panegirici (1931-1938)* (*Ibid.*, 1939).

En el panorama historiográfico relativo a la Iglesia durante la Segunda Guerra Mundial, la vida de Eugenio Pacelli como diplomático y como papa está conociendo intentos cada vez más precisos y profundos de sistematización. Un ejemplo es el volumen de M. NAPOLITANO, *Pío XII, tra guerra e pace. Profecía e diplomazia di un papa (1939-1945)* (Roma, Città Nuova, 2002), basado en documentación sólida, sobrio en el juicio y en el análisis. Cfr. también M. MARCHIONNE, *Crociata di carità. Impegno di Pio XII per i prigionieri della Seconda Guerra Mondiale* (Milán, Sperling & Kupfler, 2006); A. TORNIELLI, *Pío XII, Eugenio Pacelli, un uomo sul trono di Pietro* (Milán, Mondadori, 2007) aporta importantes novedades basadas en fuentes difícilmente accesibles como son la *Positio* de la causa de beatificación de Pío XII y sus papeles conservados por la familia Pacelli; J. DUCHESNE, *Les catholiques français sous l'occupation* (París, Grasset, 1966) documenta la conversación entre Pío XII y el cardenal Gerlier (p. 174); X. DE MONTCLOS, *Les chrétiens face au nazisme et au stalinisme. L'épreuve totalitaire 1939-1945* (París, Plon, 1983); *Les Églises chrétiennes dans l'Europe dominée par le IIIe Reich*. Actas del Congreso de Varsovia de 1978 (Bruselas, Ed. Neuwelaerts, 1984); D. VENERUSO, *Pío XII e la Seconda Guerra Mondiale* (Roma 1969); J. D. DURAND, *L'Église catholique dans la crise de l'Italie, 1943-1948* (Roma, École française de Rome, 1991), excelente ejemplo de renovación de la historia política. A. RICCARDI ha dedicado atención a Pío XII, bien a través de investigaciones colectivas (*Pío XII*, Bari, Laterza, 1984, y *Le Chiese di Pio XII*, *Ibid.*, 1986) o individuales (*Il potere del papa. Da Pio XI a Paolo VI*, *Ibid.*, 1988). PH. CHENAUX, *Pío XII Diplomate et pasteur* (París, Cerf, 2003) ofrece una biografía amplia y equilibrada basada en fuentes seguras y a menudo nuevas.

Sobre el holocausto de los hebreos ha sido publicada tal cantidad de libros y artículos que resulta imposible ni siquiera sintetizarlos. Son fundamentales las obras de P. E. LAPIDE, *Pope Pius XII and the Holocaust* (Nueva York 1967); *Three Popes and Jews* (Londres 1967) y *Rom und die*

Juden (Ulm, Gerhard Hess, 2005), de P. BLET, *Pie XII et la seconde guerre mondiale d'après les archives du Vatican* (París, Perrin, 1997) y de R. HILBERG, *La distruzione degli Ebrei d'Europa* (Turín, Einaudi, 1995), 2 vols., traducida al italiano del inglés, esta obra, ampliamente rehecha tras la apertura de los archivos de la ex-URSS, alude a los esfuerzos hechos por la Iglesia para oponerse a la deportación y a las matanzas de hebreos. Entre los muchos autores que podrían citarse sobre el tema cfr. también L. POLIAKOV, *Il nazismo e lo sterminio degli ebrei* (Turín, Einaudi, 1995) y S. FRIEDLÄNDER, *La Germania nazista e gli ebrei (1933-1938). Gli anni della persecuzione* (Milán, Garzanti, 1998). Sobre la ayuda a los hebreos en Italia cfr. S. ZUCCOTTI, *L'Olocausto in Italia* (Milán, Mondadori, 1988). L. PAPELEUX, *Les silences de Pie XII* (Bruselas, Nouvelles Éditions Vokaer, 1980) trata con objetividad no solo los presuntos «silencios» del papa, sino los esfuerzos constantes de la diplomacia vaticana al servicio de la paz y la acción caritativa de la Santa Sede entre mil dificultades en favor de los hebreos. A. DUCE, *Pio XII e la Polonia (1939-1945)* (Roma, Studium, 1997) es una obra rigurosa y bien documentada, que quita dignidad científica a las polémicas sobre Pío XII; en la introducción del libro se recuerda que el filón acusatorio contra el papa ha encontrado numerosos y muy valiosos desmentidos historiográficos. A. GASPARI, *Los judíos, Pío XII y la leyenda negra. Historia de los hebreos salvados del holocausto* (Barcelona, Planeta, 1998) desmonta uno de los tópicos más manoseados en estos últimos tiempos, aporta datos que hablan por sí mismos y que, por desgracia, algunos se empeñan en seguir ignorando para encasillarse en un victimismo en el que parecen sentirse muy a gusto. M. MARCHIONNE, *Pio XII, architetto di pace* (Roma, Pantheon, 2000) y *Pio XII e gli ebrei* (Casale Monferrato [AL], Piemme, 2002) propone las memorias de hebreos y católicos y documenta cómo centenares de italianos se empeñaron, corriendo graves riesgos, para salvar a muchos hebreos de la criminal locura nazi. Sobre toda esta temática son también fundamentales varios artículos bien documentados de G. SALE publicados en *La Civiltà Cattolica* durante la última década y las obras recientes de G. MICCOLI, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII* (Milán, Rizzoli, 2000); R. MORO, *La Chiesa e lo sterminio degli ebrei* (Bologna, Il Mulino, 2002). A. RICCARDI, *L'inverno più lungo. 1943-44: Pio XII, gli ebrei e i nazisti a Roma* (Roma-Bari, Laterza, 2008). El rabino y profesor D. DALIN, *El mito del Papa de Hitler: cómo Pío XII salvó a los judíos de los nazis* (Madrid, Ciudadela Libros, 2008) defiende que la conducta de Pío XII fue la más sabia y eficaz para salvar a los judíos y confuta sólidamente a J. CORNWELL, *El Papa de Hitler. La verdadera historia de Pío XII* (Barcelona, Planeta, 2006), autor de los ataques más duros contra el papa, acusado no solo de pasividad, sino también de complicidad; este libro es un ejemplo típico de la campaña

orquestrada tras la aparición en 1963 de una pieza teatral, técnicamente mediocre, pero muy eficaz para la difamación del pontífice. Cfr. también mis estudios sobre *Pío XII y el holocausto de los hebreos*, en *Historia de la Iglesia, desde los orígenes hasta nuestros días*, por A. Fliche y V. Martin. Edición española. Vol. XXVII/1, 2ª ed. (Valencia, Edicep, 1998), pp. 601-611, y *Pío XII, ¿defensor de los hebreos?* En colaboración con Juan E. Schenk Sanchis (Valencia, Edicep, 2002).

La aportación más reciente a la verdad histórica sobre Pío XII es la obra *In difesa di Pio XII. Le ragioni della storia*, a cura di G. M. Vian (Venecia, Marsilio, 2009); selección de escritos del mismo Vian y de Paolo Mieli, Saul Israel, Andrea Riccardi, Rino Fisichella, Gian Franco Ravasi, Tarcisio Bertone y Benedicto XVI.

Sobre la actividad humanitaria de la Santa Sede: S. PAGANO-F. DI GIOVANNI-G. ROSELLI, *Inter Arma Caritas. L'Ufficio informazioni Vaticano per i prigionieri di guerra istituito da Pio XII (1939-1947)* (Ciudad del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2004), 2 vols.; es muy interesante la amplia y documentada introducción del volumen primero, con abundante bibliografía.

Sobre los sacerdotes obreros se escribió mucho en aquellos años y después: G. CESBRON, *Les saints von en enfer* (París 1952); E. POULAT, *Une Église ébranlée. Changement et continuité de Pie XII a Jean Paul II* (París 1980); O. L. COLE-ARNAL, *Prêtres en bleu de chauffe. Histoire des prêtres-ouvriers, 1943-1954* (París, Éd. Ouvrières, 1992) recoge testimonios personales y hace un planteamiento discutible del tema.

Sobre la A.C.I.: M. CASULLA, *L'Azione Cattolica all'inizio del pontificato di Pio XII. La riforma statutaria del 1939 nel giudizio dei vescovi italiani* (Roma 1985); L. FERRARI, *Una storia dell'Azione cattolica. Gli ordinamenti statutari da Pio XI a Pio XII* (Génova, Marietti, 1989), como su mismo título indica, es una historia parcial de la A.C. italiana, limitada al período de los dos papas que más la promovieron.

Capítulo IX

JUAN XXIII.

EL PÁRROCO DEL MUNDO (1958-1963)

1. Ideas fundamentales:

— *El pontificado de Juan XXIII se caracterizó por su eclesiología profética y su pastoralidad en continuidad con la tradición viviente e incesante de la Iglesia.*

— *Los primeros gestos, todos ellos pastorales y no políticos, del nuevo papa indicaron también que comenzaba una nueva orientación en la vida de la Iglesia.*

— *En 1959 anunció tres grandes acontecimientos eclesiales: el Sínodo Diocesano de Roma, el Concilio Vaticano II y la revisión del Código de Derecho Canónico.*

— *Su pontificado marcó el giro total en la orientación de la Iglesia hacia el tercer milenio gracias a su intuición de convocar el concilio.*

— *Juan XXIII intervino en favor de la paz amenazada por la cuestión de Cuba en 1962.*

— *Su encíclica «Pacem in terris» fue el último gran acto de un pontificado tan breve cuanto intenso e incisivo.*

— *Su fallecimiento produjo un sentimiento tan hondo, sincero y universalmente compartido como no se había conocido antes en la Iglesia.*

2. Perfil espiritual y humano de Angelo Giuseppe Roncalli

El estado del catolicismo mundial cuando fue elegido Juan XXIII era realmente muy positivo, aunque no uniforme, ya que la Iglesia, en numerosos países europeos, gozaba de prestigio social y estaba presente en casi todas las instancias sociales, pero, al mismo tiempo, comenzaba a percibirse una crisis profunda provocada por la des cristianización. A pesar de todo ello, la Iglesia aparecía como una fuerza poderosa de la socie-

dad, ya que la presencia de los católicos en los ámbitos socio-políticos era muy relevante.

Sin embargo, se advertía la crisis que se avecinaba y el mismo Pío XII en un discurso de 1952 había hablado del descenso de vocaciones, como de un fenómeno que comenzaba a preocuparle al papa. Lo mismo decían los obispos italianos y franceses por aquellos años, lo cual demuestra que ya ellos mismos percibían el progresivo alejamiento de la sociedad, sobre todo de los jóvenes, y el secularismo siempre creciente.

Junto a esto comenzó a manifestarse también una crisis de autoridad y comenzaron a surgir tensiones entre algunos exponentes políticos católicos de gran relieve y las jerarquías eclesiásticas, que les quisieron imponer una línea de actuación concreta, que ellos no compartieron.

Esta misma crisis había afectado personalmente a Pío XII, que, si bien tuvo gran prestigio a nivel mundial entre las masas populares, sin embargo a nivel interno no fue así. Sus decisiones y las de los dicasterios de la Curia Romana de su tiempo no siempre tuvieron gran prestigio, ya que el Vaticano estuvo gobernado durante los últimos años del pontificado por muy pocos cardenales —que en algunos casos acumularon varios dicasterios sin que tuvieran una preparación específica— y muy ancianos; y su forma de actuar no fue bien vista por muchos obispos, como demostraron las críticas que muchos de ellos hicieron durante el Vaticano II. El dato más significativo fue el rechazo en bloque por los padres conciliares de los setenta esquemas preparados por la Curia Romana para ser discutidos en el aula. Existía entonces la costumbre de que los nuncios de países importantes cuando recibían el cardenalato pasaban a ocupar la prefectura de congregaciones romanas sin haber tenido jamás experiencia de lo que en ellas se trataba. Era una forma de premiar brillantes servicios diplomáticos a la Santa Sede y de coronar la «carrera eclesiástica». Pero este sistema no fue bien visto por quienes consideraban que el gobierno central de la Iglesia debía estar en manos de personas más competentes y sensibles a las diversas problemáticas.

La crisis de autoridad de la Iglesia en la sociedad, manifestada en la desafección de amplios sectores sociales, se conjugó con una cierta crisis de autoridad en el interior de la Iglesia. Y, a pesar de ello, la Iglesia aparecía ante el mundo como algo compacto, como una fuerza contrapuesta a las ideologías marxistas.

Por todo esto, no puede decirse que el balance fuera completamente optimista, como muchos creían, ya que bajo la imagen de una Iglesia fuerte y unida existían crisis que muy pronto se manifestaron y de diversas partes del mundo llegaban a Roma señales preocupantes de contestación y crítica. El nuevo clima democrático, unido a las dificultades

del momento y a la atenta intervención de las instituciones, hacían problemático el ejercicio de un autoridad como la que personificó Pío XII.

Desde el momento mismo de su elección la Iglesia y el mundo percibieron que el pontificado de Juan XXIII iba a ser novedoso. El nuevo papa, que retomó un nombre olvidado desde hacía seis siglos, provenía de una larga y lenta formación eclesial. Apenas cinco años más joven que su predecesor, nacido en Sotto il Monte, diócesis de Bérgamo, el 25 de noviembre de 1881, se podría pensar que no representaba el salto generacional que suele constituir el cambio de pontificado. Se pensó, además, que el nuevo pontífice, anciano y probado por una larga y humanamente fatigosa experiencia, pudiera ejercer la misión petrina con una perspectiva ordinaria de servicio sacramental y sin aportar grandes novedades. Primogénito de una familia campesina, intensamente cristiana, honrada y modesta, tuvo diversas experiencias eclesiales, sobre todo fuera de Italia. Su personalidad estuvo marcada por el espíritu de su casa paterna y por sus educadores. Su espiritualidad fue la tradicional del catolicismo de su tiempo, caracterizada por la sencillez y sobriedad, virtudes que brillaron siempre en la persona del futuro papa y, por ello, despertaron simpatía universal.

Algunos momentos significativos marcaron ya desde su juventud su cercanía a la cátedra de Pedro: el viaje a Roma con motivo del año santo de 1900; el período decisivo de los estudios eclesiásticos, concluidos entre el 1901 y el 1904 en el Seminario Romano con el doctorado en teología; la ordenación sacerdotal recibida en Roma el 10 de agosto de 1904 y la primera misa celebrada en las Grutas Vaticanas; el mismo día fue recibido en audiencia por san Pío X, a cuya canonización asistió cincuenta años después como patriarca de Venecia; y, por último, la permanencia en la Ciudad Eterna desde 1921 hasta 1925, como presidente, para Italia, del Consejo Central de las Obras Misionales Pontificias.

Decisivo fue para la formación espiritual de Roncalli el influjo ejercido sobre él por el redentorista Francesco Pittocchí, que fue su director espiritual en el Seminario Romano. Este religioso tenía una visión pesimista de la naturaleza humana que chocaba con el optimismo de Roncalli.

Los intervalos entre estos períodos romanos estuvieron caracterizados, en cambio, por su servicio en la diócesis de Bérgamo como seminarista hasta 1901, como secretario del obispo Giacomo Radini Tedeschi (1857-1914), desde 1905 hasta 1914, y como director de la Casa del Estudiante de Bérgamo desde 1919 hasta 1920. Hay que resaltar la vinculación de Roncalli a su obispo, porque Radini Tedeschi, oriundo de una familia aristocrática, formado en la línea tradicional del seminario de Piacenza y después en Roma, en el Seminario Lombardo y en el Colegio

Romano, fue durante doce años uno de los colaboradores de Rampolla en la Secretaría de Estado y, nombrado obispo de Bérgamo en 1905, destacó por su apoyo a la naciente Acción Católica y al catolicismo social y por su neta oposición a la secularización de la sociedad. Fue un personaje que tuvo mucho relieve en la Iglesia italiana, aunque los cargos que ocupó no correspondieron a este relieve; por ello no se le considera de primer plano. Con su obispo tuvo ocasión de hacer numerosos viajes por países europeos y de entrar en contacto con el arzobispo de Milán, beato Andrea Ferrari, y con el futuro Pío XI, que entonces era prefecto de la Biblioteca Ambrosiana. Aficionado a la historia publicó en aquellos años la correspondencia de san Carlos Borromeo (1538-1584) relativa a su visita apostólica a Bérgamo.

Es interesante conocer este episodio porque Radini Tedeschi renunció a la carrera diplomática para consagrarse a la Obra de los Congresos y jugó un gran papel en la organización y desarrollo del movimiento católico en la línea más clara del catolicismo social. Formado en la escuela de León XIII y colaborador de Rampolla, cuando fue elegido san Pío X captó inmediatamente el cambio de orientación que se había producido en la Curia Romana y cómo el futuro de la Obra de los Congresos no coincidía con la visión que el nuevo papa tenía de este movimiento. Nombrado obispo de Bérgamo en 1905 intentó resolver los problemas pastorales de su diócesis «en clave romana», es decir, inspirándose en la forma en que el nuevo papa y sus colaboradores trataban los asuntos. Pero, poco a poco, se dio cuenta de que las consignas curiales no eran adecuadas porque no tenían suficientemente en cuenta las realidades concretas de la sociedad en la que él debía ejercer su apostolado: es el eterno problema de la tensión que siempre ha existido entre el centro y la periferia, agudizado en este caso por la vitalidad y las tradiciones propias de la Iglesia lombarda. Aunque su ideal de reconquista cristiana de la sociedad era el que querían los intransigentes, sin embargo el obispo se fue dando cuenta de que los medios para conseguirlo tenían que ser adaptados mejor a las exigencias de los tiempos: por ello, se fue alejando de su línea inicial siendo atacado cada vez más por los intransigentes, hasta el extremo de que, a partir de 1910, este obispo tan romano en sus intenciones llegó a ser visto con sospecha por el Vaticano, a pesar de los esfuerzos que hizo para contrastar el secularismo en el campo escolar, que fue una de las características de la segunda parte de su pontificado bergamasco; un pontificado interrumpido prematuramente en agosto de 1914 por un cáncer. El colaborador más íntimo e identificado con él fue el joven Roncalli, a quien también afectaron las sospechas de modernismo. Por eso he querido detenerme en este episodio, que ilustra y documenta las tensiones eclesiales de los tristes años del modernismo en que se dudaba y se sospechaba de todos.

No faltó en su vida el duro pero útil servicio militar prestado en la Primera Guerra Mundial, primero como sargento y luego como capellán. Su diario espiritual nos permite saber que leía y meditaba con frecuencia la *Imitación de Cristo* y practicaba regularmente los ejercicios espirituales. Sus modelos fueron san Francisco de Sales (1567-1622) y san Felipe Neri (1515-1595), y, como pastor de almas, san Carlos Borromeo.

Cuando el 23 de abril de 1925, poco después de haber recibido la consagración episcopal en la iglesia romana de San Carlos del Corso, el lugar de cita sagrada de los lombardos en la Ciudad Eterna, Mons. Roncalli tomó el *Orient Express* en dirección a Sofía para asumir las funciones de visitador apostólico en Bulgaria, ya conocía los problemas y las aspiraciones del clero y del pueblo de aquella nación, vistos tanto en su vida ordinaria cargada de trabajo como en la experiencia extraordinaria y sangrienta de la Primera Guerra Mundial.

El 5 de enero de 1935, comenzó en Estambul su misión de delegado apostólico en Turquía, donde los católicos eran todavía menos que en Bulgaria. El período en el que empezó su misión coincidió con el proceso de laicización del Estado promovido por Kemal Atatürk, el padre de la Turquía moderna. Comenzó entonces una serie de reflexiones, anotadas puntualmente en su diario y también en los despachos diplomáticos que enviaba a la Santa Sede, sobre la progresiva erosión del cristianismo en una tierra que, en épocas anteriores, había estado marcada intensamente por el cristianismo. Partiendo del hecho de que también los ortodoxos, asociados alrededor del prestigioso y tradicionalmente venerado Patriarcado de Constantinopla, habían sido erosionados por la penetración islámica, el delegado apostólico consideró necesario e improrrogable el diálogo entre ortodoxos y católicos. Por ello, puede decirse con fundamento que la semilla de la disponibilidad ecuménica del futuro papa tuvo sus raíces a orillas del Bósforo.

La Segunda Guerra Mundial obligó a Mons. Roncalli a extender su radio de acción al campo político y social. El conocimiento y luego la amistad con el embajador del Tercer *Reich*, Von Papen, le permitió salvar del holocausto a 24.000 judíos e, indirectamente, suavizar las medidas represivas con que las tropas del Eje sofocaron a Grecia, país que había entrado, junto a Turquía, en la jurisdicción espiritual de Mons. Roncalli.

Antes de terminar el conflicto, en diciembre de 1944, Pío XII tomó la decisión personal de destinarlo a París para que reanudara las relaciones diplomáticas de la Santa Sede con el general De Gaulle (1890-1974), irritado por el presunto comportamiento «colaboracionista» de la mayor parte de la jerarquía francesa durante la ocupación nazi. El general había pedido la dimisión de veintisiete obispos, entre los cuales tres cardenales:

Suhard (1874-1949), Gerlier (1880-1965) y Liénart (1884-1973), arzobispos respectivamente de París, Lyon y Lille. Las acusaciones resultaron ser un pretexto; sin embargo, la situación fue muy delicada por las implicaciones políticas que tuvo la cuestión y, por ello, el papa pensó en Mons. Roncalli. Enviado urgentemente a París a finales de 1944, logró resolver un conflicto que, si hubiera empeorado, podría haber resultado peligroso para la paz y la unidad de la Iglesia de Francia.

El gran problema de aquellos años comenzó a ser el de la descristianización que, después del paréntesis de la guerra, retornó con ritmo acelerado y afectó sobre todo a la clase obrera. El cardenal Suhard trató de hacer frente a la situación permitiendo la institución de los llamados «curas obreros». Pero poco tiempo después la situación se precipitó porque estos sacerdotes, para hacerse creíbles y aceptables en sus bases, se orientaron equivocadamente hacia el comunismo, que era la fuente principal de la descristianización de los obreros. La cuestión de aquella que se presentó como la «herejía del siglo veinte» se complicó todavía más con la así llamada *nouvelle théologie*, implicada tanto en la cuestión de la descristianización social como en algunos problemas culturales señalados por la encíclica *Humani generis*. La eficaz mediación del nuncio apostólico evitó medidas irreparables que habrían comprometido seriamente las posiciones de personalidades como Maritain, De Lubac, Congar, Chenu y otros.

A partir de la experiencia francesa, Mons. Roncalli llegó a la convicción de que, en el mundo moderno, la acción pastoral era inseparable de la acción cultural y social y lo recordó cuando, creado cardenal por Pío XII, en el consistorio del 12 de enero de 1953, fue nombrado patriarca de Venecia. Terminó entonces la etapa diplomática de Roncalli y se abrió otra pastoral, que no será, a pesar de su edad avanzada, la última. Al igual que los cambios anteriores de su carrera eclesiástica, también el destino a Venecia influyó en términos de sufrimiento en su vivencia existencial; se trató, sin embargo, de un sufrimiento acompañado de la afirmación de la convicción de sus limitaciones, que no le impidieron asumir plenamente el nuevo servicio ministerial que se le había confiado. Los cinco años y siete meses transcurridos en Venecia fueron un período marcado por emocionantes liturgias en la basílica dorada de San Marcos pero también de inevitables confrontaciones con una realidad en transformación: proclamas sociales, procesos de secularización, tensiones pluralistas e instancias de autonomía del laicado católico, cambios en las costumbres del clero y de los seglares y en los comportamientos electorales, temas todos ellos que encontraron respuesta en los pronunciamientos de Roncalli alineados con las directivas de la Santa Sede, como signo de obediencia, según su lema episcopal *Oboedientia et Pax*.

A este período de su vida pertenecen dos momentos significativos: el saludo que en febrero de 1957 dirigió a los participantes del Congreso socialista de Venecia y los primeros signos de descomposición del «partido católico» en dos corrientes inconciliables sobre la cuestión social. Fue una señal que el cardenal consideró un problema a examinar para ver si era preferible contar con un solo partido que tuviera una etiqueta cristiana o bien con un abanico de soluciones, capaz de responder al conjunto de la sociedad.

3. Un pontificado novedoso

Cuando el cardenal Roncalli fue elegido papa, la Iglesia había conseguido un creciente prestigio debido a la explícita conciencia de su universalidad, con el consiguiente renovado impulso misionero; pero se percibía en ella un cierto cansancio del funcionamiento de las estructuras centrales de gobierno debido a la dificultad de los cambios generacionales, especialmente en lo que concierne el Sacro Colegio, que contaba con un reducido número de cardenales, en su gran mayoría muy ancianos. Estos prevalecían sobre todo entre los que eran responsables de los dicasterios de la Curia Romana, en la que había también obispos y preladados muy ancianos, debido a la escasa movilidad que caracterizó el pontificado de Pío XII. El secretario de Ritos, Alfonso Carinci, tenía 96 años; el de la Signatura Apostólica, Morano, 86; el de Sacramentos, Bracci, 80.

En 1958 los electores del nuevo papa no llegaron a cincuenta y todavía prevalecían los italianos, en su mayoría curiales y ultraoctogenarios. No debe, pues, sorprender que un colegio cardenalicio, dominado por cardenales muy ancianos, eligiera un papa de 77 años, para que cumpliera un breve período de transición, es decir, un pontificado destinado a preparar la sucesión de Pío XII. Lo cual fue cierto solo en parte, ya que el pontificado de Juan XXIII, aunque fue breve —cuatro años y medio—, no se puede definir de transición porque sorprendió al mundo e incidió profundamente en la vida de la Iglesia con tanta fuerza e intensidad que se le puede considerar como quizá el pontificado que marcó el giro total en la orientación de la Iglesia hacia el tercer milenio gracias a su intuición de convocar y abrir el Concilio Vaticano II, considerado unánimemente por los historiadores como el mayor acontecimiento que ha vivido la Iglesia desde el siglo XVI, desde el Concilio de Trento. Los primeros gestos, todos ellos pastorales y no políticos, del nuevo papa indicaron también que comenzaba una nueva orientación en la vida de la Iglesia.

Una primera alusión a esto se encuentra ya en el discurso que pronunció el día de su coronación en el cual, después de haber disendido de cuantos exigían en el papa dotes particulares de hombre de Estado, de diplomático, de científico, de árbitro y organizador de la vida social, abierto a todos los problemas de la cultura, de la ciencia y de la técnica, delineó la imagen evangélica del Buen Pastor como la única que verdaderamente se adaptaba a describir la misión papal. Y todo su pontificado no fue más que una consecuencia lógica de aquel principio.

La historiografía ha considerado al Pontificado de Juan XXIII bajo un juicio de discontinuidad respecto a los pontificados anteriores, de los cuales representaría una ruptura. Críticamente, dicho juicio está mal formulado, pues si se insiste en la discontinuidad, descuidando la continuidad, se termina por no entender su colocación teológica e histórica en la línea de la tradición viviente e incesante de la Iglesia, basada en el fundamento del mensaje de Jesús. Si, por el contrario, se insiste en la continuidad descuidando las diferencias, se termina por no comprender el desarrollo de la Iglesia como continuación de Cristo a partir de Pentecostés, como si la predicación de la Buena Noticia se agotara en el breve período de la vida pública del Salvador.

El primer signo de continuidad entre Pío XII y Juan XXIII está en las palabras que ambos pronunciaron apenas elegidos: *Miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam!* (Apíadate de mí, Señor, según tu gran misericordia). Este fue el título que Juan XXIII puso en su diario de elección pontificia el mismo día en que esta ocurrió, el 28 de octubre de 1958, preocupándose, en primer lugar, de señalar que con las mismas palabras había aceptado Pío XII. Fue la señal de la continuidad, anunciada asimismo, al día siguiente, a los cardenales que lo habían elegido. El nuevo papa se presentó al mundo como garante de la paz, porque tenía conciencia de su naturaleza y de su misión universal, que le permitieron evitar los peligros y las sospechas de occidentalismo. De esta universalidad dio una señal precisa y visible cuando, antes de terminar el año 1958, hizo un nombramiento de cardenales que superó el número de 70, establecido por Sixto V (1585-1590) con el fin de integrar en el Sacro Colegio a prelados de toda nacionalidad y raza. El primer cardenal de este consistorio fue el arzobispo Montini, de Milán, que sería su sucesor, con el nombre de Pablo VI.

Comenzó el nuevo papa muy pronto a hacer gestos que contrastaban con el estilo hierático y majestuoso del papa anterior y que revelaban la imagen verdaderamente humana de la persona del nuevo pontífice. Pequeñas anécdotas comenzaron a difundirse enseguida por el Vaticano y por Roma. El papa circulaba libremente por los pasillos de su palacio y por los jardines, parándose para hablar con todos; visitaba a cardenales

enfermos o a prelados moribundos, pero también a sacerdotes amigos suyos; no leía todos los discursos que le preparaban, sobre todo los dirigidos a grupos, sino que prefería improvisar con mucha naturalidad dejándose llevar de confidencias personales y recuerdos de su juventud, que conmovían y edificaban profundamente a su auditorio. Durante las fiestas de Navidad de 1958 visitó en Roma a los niños internados en el hospital *Bambin Gesù* y a los presos de la cárcel *Regina Coeli*. Estas visitas enternecieron a la opinión pública mundial porque eran gestos que nunca había hecho un papa con anterioridad, pero fueron también muy eficaces para recordar a obispos y sacerdotes el primado de la caridad en la acción social.

Después siguieron las visitas frecuentes a las parroquias romanas e incluso los viajes a Loreto y Asís. Pío XII había pisado una sola vez las calles de Roma, cuando en plena guerra fue a la plaza de San Lorenzo Extramuros, tras el bombardeo de la ciudad.

Las definiciones de «papa bueno», «papa de los humildes», «papa de la gente pobre» fueron cada vez más frecuentes en las plumas de los cronistas mientras la atención general por los temas de la Iglesia alcanzó un nivel que no se había conocido antes.

El 17 de mayo celebró su última misa y después cayó abatido por el mal incurable, que lo torturaba desde algún tiempo. En su agonía, que se prolongó desde el 31 de mayo hasta la tarde del 3 de junio de 1963, lunes de Pentecostés, el papa se entregó a la antigua tradición pública del tránsito cristiano, propio de san Francisco, transformando su cama de muerte en un altar visible a toda la humanidad que aguardaba con ansiedad en la plaza de San Pedro la muerte del «párroco del mundo». Su fallecimiento produjo un sentimiento tan hondo, sincero y universalmente compartido como no se había conocido antes en la Iglesia.

Juan XXIII murió llorado por todos, ofreciendo sus graves sufrimientos finales «para impetrar abundantes bendiciones para el concilio ecuménico, para la Santa Iglesia y para la humanidad entera que suspiraba por la paz». Después de aquella, que fue definida «muerte ecuménica», pareció que el mundo entero había quedado huérfano, ya que nunca la muerte de un papa había suscitado un sentimiento tan universal de dolor. A la Santa Sede llegaron testimonios sinceros de pésame de naciones que pocos meses antes habían sido hostiles. La voz del pueblo le aclamó inmediatamente como santo y tanto su tumba, en las Grutas Vaticanas, como su casa natal en Sotto il Monte se convirtieron en meta de peregrinaciones.

Al inaugurar la segunda sesión del Vaticano II, el 29 de septiembre de 1963, Pablo VI se dirigió a su predecesor en la parte central de su discurso con palabras que equivalían moralmente a una canonización, pues reconocía que, gracias a la convocatoria del concilio, el papa Juan había

hecho que sobre la tierra brotaran las aguas enterradas y fresquísimas de la doctrina y de la gracia de Cristo Señor. Corrió la voz, al final del Vaticano II, de que los padres conciliares querían pedir por aclamación a Pablo VI la canonización de su predecesor, pero el papa, previendo cualquier iniciativa al respecto, el 18 de noviembre de 1965, anunció en el curso de la octava sesión pública que había decidido iniciar canónicamente los procesos de beatificación de Pío XII y Juan XXIII. Su beatificación tuvo lugar el 3 de septiembre de 2000 junto con la de Pío IX.

La veneración de que Juan XXIII ha sido objeto refleja su auténtica misión histórica, expresada por él en el discurso de apertura del concilio. Su intención de usar la medicina de la misericordia en lugar de la severidad, su condena del catastrofismo, de los «profetas de desventuras» y su total confianza en la Providencia son elementos esenciales para poder definirle como un verdadero constructor de historia.

4. Acción en favor de la paz

En el discurso de apertura del Vaticano II había aludido Juan XXIII a la caridad cristiana como medio que ofrecía la Iglesia para conseguir la paz entre las naciones. Este empeño por la paz encontraría pocos días después una confirmación inesperada cuando, a causa de la grave crisis de Cuba, el mundo estuvo al borde de una nueva guerra mundial, que pudo evitarse gracias a la eficaz mediación entre las dos superpotencias (Estados Unidos y Unión Soviética) promovida personalmente por el papa.

Cuando Juan XXIII intervino en favor de la paz amenazada por la cuestión de Cuba en los días 20-26 de octubre de 1962, su intención fue la de resumir la voz del mundo entero. Este sentimiento quedó expresado en aquella noche de tan alta tensión espiritual y fue puesto a prueba poco después, cuando el mundo amenazó con hundirse en una guerra de exterminio universal. El 20 de octubre John Fitzgerald Kennedy (1917-1963), presidente de los Estados Unidos, anunció que estaba decidido a detener a los barcos soviéticos dirigidos a Cuba, porque sospechaba que llevaban secretamente material estratégico para las bases misilísticas que se estaban construyendo en la isla. El mundo permaneció atónito por una semana.

Entretanto, algo cambió. Kennedy envió a su hermano Robert (1925-1968) para que, ante el embajador soviético en la Casa Blanca, precisara los límites de su declaración. Al mismo tiempo, se puso en contacto con la Santa Sede a través de Norman Cousins, director del *Saturday Review*. Juan XXIII, junto con Mons. Del Acqua (1903-1972), sustituto de la Secretaría de Estado, transcurrieron la noche entera para redactar un men-

saje que, al día siguiente, fue enviado a Kruschov y, por la tarde, transmitido por la Radio Vaticana. Este contenía una súplica dirigida a los gobernantes a fin de que no fueran sordos al grito de la humanidad, que pedía promover, favorecer y aceptar coloquios, a todos los niveles y siempre. La ocasión y el tenor del documento fueron parecidos al discurso radiofónico que Pío XII envió el 24 de agosto de 1939 con el extremo intento de salvar la paz. A diferencia de Hitler, Kruschov escuchó al papa, al que el diario *Pravda* de Moscú, el 26 de octubre, superada la crisis, atribuyó gran mérito por la salvación de la paz, con el título: «nosotros suplicamos a todos los gobernantes que no sean sordos al grito de la humanidad». Juan XXIII dio a conocer la primicia del acuerdo alcanzado *in extremis* por las dos máximas potencias mundiales en el *Angelus* del mismo 26 de octubre, domingo dedicado a Cristo Rey, al cual, siguiendo el pensamiento de Pío XI, le atribuyó la paz.

Ese día, al anunciar al mundo el acuerdo alcanzado entre Kennedy y Kruschov, Juan XXIII subrayó con alegría que «la palabra del Evangelio no es muda: ella resuena de un lugar del mundo a otro y encuentra el camino de los corazones». Este fue el momento culminante del «optimismo» del papa Juan, que despertó también algunas perplejidades dentro de la Iglesia. No fue ingenuidad, como también se ha dicho: se trató en cambio de la convergencia hacia la cátedra de Pedro de toda la humanidad, deseosa de otorgar consistencia, estabilidad y fundamento al deseo de la paz, de la convivencia, de la hermandad. No fue una utopía, sino la realidad, puesto que el papa fue el punto de referencia común de los Estados Unidos y la Unión Soviética en el dramático octubre de 1962 y, con toda probabilidad, en la realización del orden mundial de la convivencia entre los pueblos, que había sido una constante en el magisterio de la Iglesia a partir de León XIII.

Con todo, no se realizó plenamente el pronóstico de Kruschov, según el cual: «Lo que ha hecho el papa a favor de la paz queda inscrito en la historia» (entrevista a Cousins, del 13 de diciembre de 1962), porque la historiografía sobre este argumento oculta siempre la actividad de Juan XXIII en aquellos días.

Desde el 26 de octubre de 1962 hasta el día de la muerte (3 junio 1963), el magisterio de Juan XXIII fue un himno profético, coloreado con acentos de auténtica poesía, a la paz y a la hermandad de todos los hombres en Dios: el grave peligro del mes de octubre de 1962 fue el origen de la encíclica *Pacem in terris*, promulgada el 11 de abril de 1963, con motivo de la Pascua, y consagrada al tema de la paz universal y a la superación de los dos bloques contrapuestos en los que la humanidad llevaba un ventenio dividida. Fue la última encíclica de este papa y la primera dirigida «a todos los hombres de buena voluntad».

«La paz entre todos los pueblos se basa en la verdad, en la justicia, en el amor, en la libertad». Así lo explica el subtítulo y representa la síntesis de la fecunda capacidad de convivencia de la humanidad. Juan XXIII no recorrió el camino de un pacifismo fácil; el punto de partida del documento está constituido por el anuncio de que la paz en la tierra, anhelo profundo de los seres humanos de todos los tiempos, puede ser establecida y consolidada solo en el pleno respeto del orden establecido por Dios. En efecto, de Dios surgen el orden entre los seres humanos, con la indisoluble relación entre derechos y deberes en la misma persona con actitud de responsabilidad, el orden moral, las relaciones entre los seres humanos y los poderes públicos dentro de cada comunidad política, en la construcción de un bien común que tiene por objetivo la humanidad entera, según un proyecto a cuya realización son llamados todos los hombres de buena voluntad dispuestos a obrar lealmente.

La encíclica estaba pensada –y lo era efectivamente– como el punto de llegada de un magisterio pontificio que, desde más de setenta años, no se contenta con hablar dentro de la Iglesia. El centro del documento es, no al azar, la herencia de Pío XII, el presentador más profundo y continuo de la «sociabilidad» de la Iglesia con el mundo contemporáneo. Las citas de sus intervenciones constituyen el tejido conectivo de la *Pacem in terris*. Frases enteras de su magisterio llegan a ser citadas en el texto. El carácter propio y original de la encíclica está constituido por la expresión «*signos de los tiempos*», que acompaña todos los párrafos, para dar cuenta tanto de los caracteres propios del tiempo en el que vive la Iglesia como también de la necesidad de su magisterio como continuación de Cristo, el Eterno, en el tiempo efímero y contingente de la historia.

La encíclica *Pacem in terris* fue el último gran acto de un pontificado tan breve cuanto intenso e incisivo. En ella abordó sobre todo la vida de la comunidad política, la paz, la organización de la comunidad de las naciones. Pero nos interesa también por sus reflexiones sobre los derechos del hombre, entre los que figuran en lugar destacado los derechos económicos y sociales. Juan XXIII se hizo célebre por su distinción entre los programas o sistemas y las doctrinas de las que han surgido y de las que, a menudo, se distancian con el paso del tiempo.

5. Magisterio de Juan XXIII

Junto a los temas fundamentales referentes a la paz y la unidad de la Iglesia y sobre el Concilio Vaticano II, hay otros que sobresalen de un modo especial en el magisterio de Juan XXIII y constituyen directrices de su gobierno eclesiástico.

El tema de la familia cristiana es uno de los que con más frecuencia aparece en alocuciones y otros documentos pontificios. Tuvo una predilección muy particular al santo rosario y a esta devoción y práctica religiosa dedicó su segunda encíclica, publicada el 29 de septiembre de 1959, y en la carta apostólica del 29 de septiembre de 1961 presentó el rosario como la plegaria de la familia, como la plegaria social y solemne, como la invocación de paz universal.

También tuvo una marcada predilección por los trabajadores de todas las clases y el punto culminante de su magisterio en esta materia lo constituyó el 70 aniversario de la *Rerum novarum*, celebrado en el mes de mayo de 1961, con la publicación de la célebre encíclica *Mater et Magistra*, en la que demostró que se había impuesto ya, de manera clara y palpable, la dimensión internacional de la cuestión social.

Juan XXIII recordó también que la *Rerum novarum* formuló por primera vez una construcción sistemática de los principios y una perspectiva de aplicaciones para el futuro por lo que «hay que considerarla como verdadera suma de la doctrina católica en el campo económico y social» (*Mater et Magistra*, n.º. 15). También fomentó las asociaciones de Acción Católica y todos los movimientos encaminados a reavivar el espíritu cristiano en la sociedad. Él, que había sido consiliario de la Acción Católica Italiana, hizo referencias a esta en varios discursos y documentos. Sin introducir concepciones nuevas subrayó la importancia de su aspecto formativo y de su método peculiar. Habló de su necesidad actual y de la necesidad de definirla correctamente. Todas estas observaciones fueron tenidas en cuenta durante los trabajos del Concilio Vaticano II.

A los sacerdotes dedicó numerosos e importantes documentos proponiendo los medios y la enseñanza de san Pío X como modelo, y en la encíclica *Sacerdotii nostri primordia*, publicada el 31 de julio de 1959, con ocasión de la muerte del santo Cura de Ars, Juan María Vianney, modelo y símbolo del sacerdote, sintetizó su ideal sobre el sacerdocio católico.

Juan XXIII fue el primer papa que había trabajado en su juventud sacerdotal en el campo de la propaganda misionera, que fue llamado por Benedicto XV a Roma para hacerse cargo de la Obra de la Propagación de la Fe durante cuatro años (1921-1925). Y al año siguiente de su elevación al pontificado publicó la encíclica *Princeps pastorum*, de 1959, en la que indicó como problema más urgente el reclutamiento y la promoción del clero nativo, siguiendo la línea de sus tres predecesores, ya que la formación de dicho clero representaba un elemento vital para las misiones, ya que hasta que la jerarquía se apoyara sobre el clero local no podría decirse en sentido pleno que la Iglesia había sido instituida y formada. El papa solicitó también la formación de los laicos locales.

Realizó diez canonizaciones y cinco beatificaciones. Entre los nuevos santos hay que citar a san Gregorio Barbarigo (1625-1697), obispo de Padua, a quien el papa canonizó en 1959 de forma «equipolente», es decir, sin necesidad de milagros. En 1960 canonizó a Juan de Ribera (1532-1611), patriarca de Antioquía y arzobispo de Valencia, fundador del Real Colegio de Corpus Christi, monumento perenne a la Eucaristía e insigne centro de formación sacerdotal. San Gregorio Barbarigo, san Juan de Ribera y san Carlos Borromeo fueron proclamados por Juan XXIII patronos del Vaticano II. Los tres santos fueron obispos que aplicaron en Padua, Valencia y Milán, respectivamente, la reforma tridentina y el papa quiso presentarlos como modelos a imitar por los padres conciliares.

Otra particularidad propia del pontificado de Juan XXIII fue, en sus últimos tiempos, que, apartándose de la tradición precedente y refiriéndose sobre todo a los pontificados de León XIII, Pío X y Pío XI, después de 1960 buscó como interlocutores, para el contacto con la sociedad, a los gobiernos antes que a los «partidos católicos», que comenzaron así una lenta e irreversible decadencia por falta de su razón de ser.

6. Bibliografía esencial comentada

Sobre Roncalli-Juan XXIII se ha centrado la atención de muchos estudiosos de diversa formación y competencia. Muchas son la motivaciones, personales y eclesiales, de tan difundido interés; pero no siempre se ha evitado el riesgo de un cierto malentendido, entre otras cosas, por la parcialidad, querida o no, de la aproximación al personaje. La figura de Roncalli ha cristalizado en iconos minimales (el papa bueno, etcétera), o, al contrario, ha sido amplificadada para contrastarla con el ambiente eclesial contemporáneo y con sus sucesivos desarrollos. En ambos casos no se descubre su figura compleja más que solamente de forma parcial, poniendo en contraposición categorías como «aggiornamento»-tradición, pastoralidad-curialidad, etc., o más bien atribuyendo mayor relieve, en la perspectiva de la cualificación personal y eclesial, a algunas etapas y momentos de su existencia. En este sentido, M. RONCALLI, *Giovanni XXIII. Angelo Giuseppe Roncalli, una vita nella storia* (Mondadori, Milán, 2006) ofrece una rigurosa investigación sobre fuentes y bibliografía, como demuestra en el amplio espacio de las notas. El estudio crítico de E. GALAVOTTI, *Processo a Papa Giovanni. La causa de canonizzazione di A.G. Roncalli (1965-2000)* (Bologna, Il Mulino, 2005) responde a algunos interrogantes sobre un personaje aparentemente muy sencillo, y sin embargo muy poliédrico, basado en la documentación del proceso canónico. Con motivo de su beatificación pu-

bliqué una biografía popular de Juan XXIII. *El papa de la unidad y la paz* (Valencia, Edicep, 2000).

Sus escritos pontificios están recogidos en los 6 volúmenes de *Discorsi, messaggi, colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, editados por la Tipografía Vaticana desde 1958 hasta 1963. El sexto, publicado en 1967, es un índice analítico de las materias contenidas en los cinco anteriores.

El «Istituto per le Scienze Religiose» de Bolonia ha editado críticamente entre 1987 y 2008, en diez volúmenes, y en forma filológicamente rigurosa, los escritos espirituales, comenzando por el *Diario del alma*, los cuadernos y las agendas de trabajo de Roncalli desde 1905 hasta su muerte en 1963. Con esta documentación se pueden elaborar elementos para una biografía científica de Juan XXIII, tratando de ir más allá del mito y examinando con espíritu histórico-crítico todas las etapas de su vida, como han hecho G. ALBERIGO, *Giovanni XXIII, transizione del Papato e della Chiesa* (Roma 1988); A. MELLONI, *Fra Istanbul, Atene e la guerra. La missione di A.G. Roncalli, 1935-1944* (Génova, Marietti, 1992); *Papa Giovanni. Un cristiano e il suo concilio* (Turín, Einaudi, 2009) y A. RONCALLI, *La predicazione a Istanbul. Omelie, discorsi e note pastorali, 1935-1944* (Florencia, Olschki, 1993); una de las mejores biografías es la de L. ALGISI, *Papa Giovanni XXIII* (Turín, Marietti, 1959, 4ª ed. 1981) por la seriedad del planteamiento y la aportación de documentos. La del ex jesuita americano P. HEBBLETHWAITE, *John XXIII, Pope of the Council* (Londres 1984), traducida a muchas lenguas, fue muy criticada por sus numerosos errores y lagunas documentales y también por una opción metodológica que le impidió ver correctamente la personalidad de Roncalli. Véanse también: G. ZIZOLA, *Giovanni XXIII. La fede e la politica* (Bari 1988); R. MARÍN, *Juan XXIII. Retrato eclesiológico* (Barcelona, Herder, 1998); M. MANZO, *Papa Giovanni vescovo di Roma. Sinodo e pastorale diocesana nell'episcopato romano di Roncalli* (Cinisello Balsamo, Paoline, 1992).

En 1982 fue publicada, bajo el título *Il Pastore*. Intr. de G. Buseti (Padua, Messagero, 1982), la correspondencia entre 1911 y 1963 de Juan XXIII con los sacerdotes del Sagrado Corazón de Bérgamo. También fue publicada su correspondencia con Pablo VI entre 1925 y 1962, con el título *Giovanni e Paolo, due Papi*, a cura di L. F. Capovilla (Brescia, Istituto Paolo VI, 1982).

Capítulo X

PABLO VI.

PAPA REFORMADOR E INCOMPRENDIDO (1963-1978)

1. Ideas fundamentales:

— Pablo VI impulsó la renovación conciliar y promovió su aplicación, procediendo a una renovación estructural de la Iglesia singularmente amplia y profunda.

— Estas reformas estuvieron acompañadas y sostenidas por una profunda renovación interior. Por ello Pablo VI insistió en el primado de Dios, de la fe y de la oración contra toda tentación horizontalista y secularista.

— De ahí sus constantes llamamientos a sacerdotes y religiosos a cultivar la vida interior y las grandes virtudes evangélicas y, sobre todo, su gran batalla en defensa de la fe y de la moral cristiana.

— Pablo VI tuvo un pontificado muy difícil porque no fue amado y comprendido por todos. La Iglesia fue su gran amor.

— Los «conservadores» le reprocharon no haber sabido oponerse eficazmente a los fermentos innovadores que ponían en peligro la integridad de la fe y la disciplina eclesiástica.

— Los «progresistas», en cambio, le criticaron por haber frenado el concilio y mortificado las fuerzas innovadoras con una obra de «restauración» y de «normalización».

— Pablo VI tuvo un interés muy particular por el diálogo de la Iglesia con el mundo moderno.

— Muy significativo fue, en este sentido, su encuentro con los artistas contemporáneos a quienes les habló de la «amistad turbada» entre la Iglesia y el arte.

— El campo de la colaboración entre la Iglesia católica y el Consejo Ecuménico de las Iglesias ha sido extraordinariamente vasto.

— A raíz del Vaticano II la Iglesia católica empezó a entablar diálogos bilaterales con las Iglesias Orientales.

— También se ha intensificado el diálogo con las Iglesias salidas de la Reforma.

— La mayor parte de las veces estos diálogos giran en torno a temas teológicos.

— Juan XXIII dio los primeros pasos. Pablo VI intensificó el diálogo. Juan Pablo II ha desarrollado extraordinariamente los contactos y los gestos recíprocos.

— A pesar de ello, queda todavía mucho camino por recorrer y muchas dificultades que superar.

— Pablo VI promovió e impulsó la transición de la Iglesia en España.

— Pablo VI es una figura viva y actual, con sus dudas y perplejidades y también con sus certezas radicadas en una visión de fe sólida.

— Fue un papa capaz de confrontarse con el mundo circunstante, eclesial y no, y también con nuestra generación cristiana.

— La profunda crisis interna de la Compañía de Jesús fue emblemática de la situación de muchas órdenes y congregaciones religiosas y un reflejo de la crisis general de la Iglesia.

— La contestación, el disenso clerical y la crisis sacerdotal fueron los fenómenos más negativos de los primeros años del postconcilio.

— Durante varios decenios, no pocos intentos de diálogo entre marxistas y católicos fueron un arma propagandística de los regímenes comunistas y un chantaje permanente a la Iglesia católica.

— Los acontecimientos de 1989 demostraron cómo fue imposible un compromiso entre marxismo y cristianismo.

— A los comunistas les faltó sinceridad y buena voluntad al dialogar con la Iglesia.

— Las pruebas más evidentes de esta falta de sinceridad fueron los movimientos o asociaciones llamados de la Paz.

— En ellos militaron muchos sacerdotes y católicos, unos plenamente convencidos y otros presionados o amenazados más o menos directamente.

— También los cristianos por el socialismo cayeron en la trampa que les tendió la ideología marxista.

2. Montini Papa

Giovanni Battista Montini nació en Concesio (Brescia) el 27 de septiembre de 1897. Su apellido era famoso en Brescia, considerada, junto con Bérgamo, una especie de Vendée italiana por el recio catolicismo de sus gentes. Comenzó la formación eclesial como alumno externo del seminario, ya que su estado de salud no le permitía vivir en régimen de internado. El 29 de mayo de 1920 recibió la ordenación sacerdotal. Mon-

tini llevaba el sentido democrático en su sangre porque su padre fue uno de los iniciadores en Italia del Movimiento Social Católico del que salió más tarde el Partido Popular, origen de la posterior Democracia Cristiana; fue demócrata por educación familiar y, sobre todo, por el que fue siempre mentor espiritual de su alma: el filósofo francés Maritain. También lo fue por experiencia: conoció la persecución que el fascismo italiano desencadenó contra la FUCI (Federación de Universitarios Católicos), de la que el joven Montini fue capellán entre 1925 y 1933. Montini fue un pedagogo espiritual que tendía a formar las conciencias para que fueran capaces de dar un fuerte testimonio cristiano en un período tan precioso e irrepetible como es el universitario. Por aquellos años comenzaron a aparecer ya los primeros indicios del talante del futuro papa, a saber, la doble fuente de su rigor doctrinal, por una parte, y, por otra, la apertura a los problemas de su tiempo.

En Roma, completó sus estudios, como alumno del Seminario Lombardo, en la Pontificia Academia Eclesiástica y se doctoró en Teología por la Universidad Gregoriana. En 1922 fue enviado como agregado a la Nunciatura apostólica en Varsovia, donde permaneció pocos meses por motivos de salud. En 1923 fue llamado a la Secretaría de Estado, donde trabajó como minutante hasta 1937, año en que fue nombrado sustituto y comenzó a trabajar junto al cardenal Pacelli. Al morir en 1944 el cardenal Maglione, secretario de Estado, gran parte del trabajo recayó en Montini, nombrado prosecretario de Estado. El 12 diciembre 1954 fue nombrado arzobispo de Milán y en 1958 creado cardenal por Juan XXIII, a quien sucedió el 21 de junio de 1963 con el nombre de Pablo VI.

Al cónclave fueron convocados 82 cardenales procedentes de 31 naciones de todos los continentes. Era la primera vez en la historia de la Iglesia que todos los pueblos y todas las razas tenían representación en el cónclave. Por vez primera participaba un cardenal negro.

El momento era muy importante porque se trataba de suceder a Juan XXIII, el cual, quizá como ningún otro papa en la historia de la Iglesia, había dejado un vacío considerado verdaderamente incolmable. Esta, por lo menos, era la opinión generalizada entre los católicos y también en el mundo estrictamente eclesiástico. A pesar del altísimo número de cardenales no italianos, fue elegido un italiano que reunía todas las cualidades exigidas para aquel momento, pues se le reconocía vastísima experiencia en los asuntos curiales, donde había trabajado durante muchos años en la escuela y bajo la dirección de un maestro incomparable como Pío XII. Fue precisamente este papa quien le envió a Milán en 1954 para que consiguiera la experiencia pastoral directa que le faltaba y que

una gran archidiócesis como aquella le podría proporcionar, cuando todavía no se habían borrado las huellas de pastores insignes como san Carlos Borromeo, los beatos Andrea Ferrari e Ildefonso Schuster y Achille Ratti, el futuro Pío XI, es decir, los tres arzobispos que tuvo Milán en la primera mitad del siglo xx.

Y fue precisamente en este período, que podríamos llamar el más pastoral de la vida de Montini, cuando brillaron en él sus cualidades de:

— *maestro*, como demostró en sus homilías y cartas a la diócesis, monumentos de doctrina profunda expuesta con orden y organicidad y con un bello estilo incomparable;

— *organizador*, pues erigió más de cien nuevas parroquias e hizo construir más de setenta iglesias nuevas y centros de cultura;

— *padre*, a través de una serie de gestos de bondad hacia obreros, enfermos, ancianos y niños descubiertos más tarde, porque él procuró tenerlos ocultos; y

— *pastor*, que conducía su grey y la guiaba sin hacerle faltar nada.

En Pablo VI se encontraba como en síntesis la fuerza de ánimo de Pío XI, la capacidad de magisterio denso típica de Pío XII y la sustancial bondad, aunque parcialmente ocultada por un aspecto exterior menos sonriente, de Juan XXIII.

Sucedido inmediatamente a este papa, percibió en un principio que el pueblo, romano y de todo el mundo, tal vez sentía respecto a él una cierta desilusión, que diríamos sentimental. El papa Roncalli era suficiente que se presentara, con ese rostro bueno y sonriente, para cautivar inmediatamente a los corazones. Sin embargo, difícil sería hallar una persona más cordial —aunque controlada— y más buena y sensible que Pablo VI. La acogida que Roma y los romanos le reservaron a su regreso de Tierra Santa, la tarde del día de Reyes de 1964, fue grandiosa. El papa se mostró casi maravillado: «¡Si se hubiera tratado de Pío XII, *defensor civitatis!* Pero yo llevo aquí pocos meses, y poco he podido hacer hasta ahora...», dijo. Era la primera vez desde la toma de Roma en 1870 que el papa se alejaba tanto de su sede, y los romanos casi habían tenido la impresión de haberlo perdido. Al verlo regresar, el entusiasmo popular había estallado. Desde entonces los encuentros incluso con grandes masas, fuera y dentro de Italia, volviéronse para él algo normal.

Roma descubrió muy pronto que tenía en el papa un obispo iluminado, providente y sincero. El clero romano, que tuvo el privilegio de encontrarlo antes que el Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, escuchó decir con voz firme que no obstante la realidad de un patrimonio de personas dignísimas, de tradiciones sublimes, estaban necesitados de atenta consideración, porque eran muchas las necesidades espiritua-

les de la Urbe. Pablo VI les habló de los «formidables problemas de Roma», que debemos afrontar «nos con vosotros».

En su primer radiomensaje habló de su pontificado en términos de «servicio»: fiel, en esto, a la antigua, pero cada día más actual definición de *servus servorum Dei*, puso siempre al servicio de la Iglesia y del mundo todo su tiempo y todas sus energías.

La Iglesia —como escribiría en su primera encíclica, la *Ecclesiam suam* (6 agosto 1964)— se presentaba en una hora de intensa actividad y tensión, tanto de su interior experiencia espiritual como de su exterior esfuerzo apostólico. El pueblo cristiano vio que en la cátedra de Pedro estaba un pontífice de profunda vida interior y de una estatura humana no frecuente.

Los viajes internacionales de Pablo VI asumieron dimensión emblemática, sobre la línea de los círculos concéntricos indicados en su primera encíclica:

— en Jerusalén, abrazo con el patriarca Atenágoras y diálogo con todos los cristianos (enero 1964);

— en el Congreso Eucarístico de Bombay para el encuentro con todos los creyentes (diciembre 1964);

— en el discurso a la ONU, ante delegados de 117 países, diálogo con todos los hombres (octubre 1965);

— en la misa celebrada en Fátima, en comunión con todos los católicos (mayo 1967);

— en el Congreso Eucarístico de Bogotá, encuentro con todos los pobres del mundo (agosto 1968);

— y en la oración en el Consejo Ecuménico de las Iglesias en Ginebra (junio 1969), el abrazo a todos los hermanos separados de Roma, etc.

Entre las numerosas cuestiones eclesiológicas que reclamaban la atención del nuevo papa algunas destacaban por el especial interés que parecían despertar en su ánimo. En primer lugar, la colegialidad episcopal y su relación con el primado del Sucesor de Pedro. La institución del Sínodo de los Obispos fue el testimonio más elocuente, aunque no único, de tales sentimientos suyos. La cuestión de la colegialidad fue para Pablo VI aún más fundamental por estar vinculada a otra que igualmente le preocupaba, la del ecumenismo.

Pablo VI siempre tuvo clara conciencia de las responsabilidades únicas encomendadas por Cristo al elegido como «piedra» y supremo pastor de su Iglesia; a esta conciencia respondía su decidida voluntad de afrontar fielmente sus tareas apostólicas, incluso haciendo violencia a sus sentimientos personales. A este propósito, es oportuno recordar un episodio significativo. Cuando se preparaba la *Humanae vitae*, un obispo pidió al papa que no interviniera en la afirmación que a propósito del denomi-

nado control de los nacimientos halló solemne expresión en dicha encíclica, argumentando que sobre dicho problema la Iglesia se hallaba –según se afirmaba– «en estado de duda». El papa contestó, con cortés firmeza, que precisamente cuando la Iglesia se encontraba hipotéticamente en estado de duda acerca de un punto de alcance tan vital como urgente –como era ese– para la vida moral del individuo y de la sociedad cristiana, el sucesor de Pedro tenía la responsabilidad de indicar a los pastores y a los fieles, tras el debido estudio y gracias a la asistencia prometida por Cristo, el camino seguro que había que seguir. La encíclica, publicada el 25 de julio de 1968, suscitó desde el primer momento críticas y oposiciones. El mismo papa fue consciente de este riesgo y lo dijo explícitamente. A pesar de ello, sintió que era, para él, un deber de conciencia publicar la encíclica. Pasados cuarenta años, nos percatamos del gran drama de conciencia del papa que, casi en soledad y consciente de cuanto habría ocurrido en la Iglesia y en el mundo, sintió el deber de publicar la encíclica, afrontando, por fidelidad a su oficio pontificio, la mayor contestación sufrida por la Iglesia en el mundo moderno, para afirmar el principio de la ley natural y de la enseñanza cristiana sobre la sexualidad humana, sobre el matrimonio y sobre la familia, es decir, el principio de «una paternidad consciente y éticamente responsable». En realidad, la encíclica de Pablo VI no solo contrastó fuertes intereses económicos, vinculados a la introducción de métodos anticonceptivos –la «píldora» y el «preservativo»–, sino que contrastó también con la llamada «revolución sexual», que había iniciado su camino desde finales del siglo XVIII con Diderot, y que en 1968, con W. Reich, E. Fromm y H. Marcuse, se había convertido en «liberación sexual» de cualquier ley moral, y en particular de la ley moral cristiana. En realidad –se pensaba– solamente con la liberación sexual de cualquier norma moral se contribuirá a la felicidad humana, porque la «represión de la sexualidad», de cualquier forma, era la causa de la infelicidad humana. No se pensaba que la «liberación sexual» habría llevado a un desencadenarse de la sexualidad, a una hipersensualización de la sociedad sin límites y que habría contribuido mucho a aumentar –con el debilitamiento de la familia, el amor «libre», el crecimiento del número de abortos– a la infelicidad humana. Por otra parte, debemos constatar que la «revolución sexual» que Pablo VI quiso combatir es uno de los elementos más inquietantes del actual proceso de secularización.

Hombre de sólida fe –que en 1968 le llevó a proclamar el *Credo del Pueblo de Dios*, reafirmando los puntos básicos del cristianismo– se comprometió enérgicamente, como papa, a defenderla y proclamarla. Esta –afirmó en la homilía de su última celebración de la fiesta de los Santos Pedro y Pablo, el 29 de junio de 1978– fue «el intento infatigable, vigilante, agobiante que nos ha movido en estos quince años de pontificado».

Su muerte en Castelgandolfo, el 6 de agosto de 1978, llegó tras una breve enfermedad que no parecía dar excesivas preocupaciones y sorprendió y conmovió al mundo entero que, de repente, se dio cuenta de la grandeza espiritual y moral del papa fallecido y de la grave pérdida que con su muerte sufría la Iglesia y la humanidad.

Pablo VI fue una personalidad rica de cultura humanística, de un ánimo pastoral atento a los problemas de los hombres y de su salvación eterna, pronto al diálogo con todos, sensible a calibrar el anuncio con las exigencias de sus oyentes. Su proceso de beatificación fue clausurado en la diócesis de Roma el 18 de marzo 1999.

¿Por qué Pablo VI desató tanta controversia? ¿Por qué, sobre todo, hubo tantas tensiones en el cuerpo eclesial con relación a este pontífice?

Más allá de las limitaciones personales de cualquier tarea humana, por un motivo particular: porque el pontificado de Pablo VI coincidió con el Vaticano II y su aplicación correcta, cuando todas las tendencias eclesiales deseaban oír únicamente lo que les interesaba, seguir con unos comportamientos que ya practicaban y, en resumen, llevar a la Iglesia según su manera peculiar de entender el Evangelio.

En estas circunstancias la presencia de un papa que pretendió conscientemente que en la Iglesia posconciliar no hubiese vencedores ni vencidos y que, por otra parte, creyó siempre en su misión personal e intransferible de confirmador de la fe de todos los creyentes, no podía ser popular.

Después del concilio y para llevarlo a la práctica, ni siquiera el carisma personal de un Juan XXIII hubiera evitado la controversia y el desánimo de muchos. Un concilio ecuménico es algo demasiado grande e importante y siembra tales esperanzas e ilusiones que su concreción difícilmente puede contener a todos a corto plazo.

Los ultraconservadores pintaban a Pablo VI como un poseído de progresismo que estaba desviando la Iglesia hacia eso que ellos llamaban «la nueva Iglesia montiniana, judía y masónica».

Los conservadores, pero sin «ultra», después de desconfiar de Pablo VI, pensaban que era el hombre providencial que estaba frenando el progresismo de la Iglesia, aunque creían también que quienes le rodeaban hacían que más de una vez cayera en ese progresismo que debía combatir.

Los ultraprogresistas creían que Pablo VI era simplemente un papa aterrado que se había convertido en un freno permanente de la Iglesia.

Los progresistas, pero sin «ultra», decían que Pablo VI daba una de cal y otra de arena. Y los simples católicos, creyentes normales que no militaban en bando alguno, se limitaban a amar al papa, pero no termi-

naban de saber cuál de los diversos rostros que de Pablo VI le pintaban aquí y allá era en realidad el verdadero.

Si a todos estos radicalismos se le echaba esa punta de pasión que muchos añadían, queda trazado el esquema de cómo y por qué los católicos se atacaban los unos a los otros en nombre de la fidelidad al magisterio, esgrimiendo cada uno su «trozo» de Pablo VI como arma de ataque.

Porque la verdad es que el destino de Pablo VI –nacido en tiempo tan dividido– fue el de ser desguazado por unos y por otros. Y si esto es una falsificación de cualquier hombre cuánto más lo sería en un hombre que, por su vocación de padre de todos, parecía haber tomado el afán de equilibrio como lema de su vida.

3. Los problemas del mundo

El diálogo de la Iglesia con el mundo contemporáneo, que había sido una de las mayores preocupaciones del concilio, encontró en Pablo VI no solo un defensor convencido –como demostró en su primera encíclica, *Ecclesiam suam*–, sino también un pontífice que, en línea con sus predecesores Pío XII y Juan XXIII, lo llevó adelante con mucha valentía y, en cierto sentido, con aire novedoso. Si Pablo VI se empeñó tan a fondo en la renovación evangélica de la Iglesia y en su fidelidad a Dios fue porque estaba convencido de que la Iglesia puede ser para los hombres y con los hombres en la medida en que es para Dios y con Dios. Su esfuerzo de renovación interior de la Iglesia, por consiguiente, tenía como objetivo prepararla para el diálogo hacia fuera, con los hombres de nuestro tiempo y al paso con la historia.

De esta forma, Pablo VI promovió el diálogo de la Iglesia con todos los hombres de buena voluntad: no solo con los cristianos de las Iglesias y confesiones no católicas, sino también con los no cristianos y con los no creyentes. Para ello creó dos secretariados vaticanos, uno para los no cristianos y otro para los no creyentes que, aunque encontraron alguna dificultad, realizaron una encomiable tarea de acercamiento y de mejor conocimiento recíproco, haciendo caer prejuicios antiguos y allanando el camino para una mejor comprensión del mensaje cristiano por parte de los no cristianos y de los no creyentes y un mayor aprecio, por parte de los cristianos, de los valores de los que son portadores las otras religiones y los humanismos de nuestro tiempo.

Ciertamente la confrontación más dramática –porque fue la más difícil y la más cargada de ambigüedad– fue con el marxismo, tanto con el marxismo teórico, como con los regímenes que se inspiraban en la ideología marxista. Haciendo propias las conocidas distinciones de la *Pacem*

in terris de Juan XXIII, Pablo VI, mientras se mostró severo con la ideología marxista, inspirada en el materialismo histórico y dialéctico y en el ateísmo, y también con la praxis marxista de la lucha de clases, por una parte invitó a los cristianos a observar las realizaciones históricas del marxismo en aquello que podían tener de positivo, pero sin olvidar el lazo, esencial en el marxismo, entre teoría y praxis histórica, es decir, invitó a hacer un «discernimiento cristiano» (*Octogesima adveniens*, nn. 30-36). Por otra parte, para ir al encuentro de las necesidades de las Iglesias que vivían bajo los regímenes comunistas, trató de hacer acuerdos con dichos regímenes. La *Ostpolitik* de Pablo VI fue juzgada de muy diversas y varias maneras. Algunos lo hicieron de forma muy severa, otros la vieron muy positiva. En realidad, Pablo VI no hizo más que continuar una iniciativa que Juan XXIII había tomado en los últimos días de su existencia.

Nadie puede contestar la evidente intención pastoral que guió a Pablo VI y a sus colaboradores: consentir a la Iglesia que existiera al menos en sus estructuras esenciales, para asegurar por esta vía la supervivencia de la fe, sometida a durísima prueba por una persecución larga e insidiosa. Por ello, los acuerdos que el papa buscó y que, por desgracia, no siempre fueron observados por los gobiernos que los habían firmado, no fueron cesiones al marxismo, sino una necesidad pastoral, impuesta por la excepcionalidad de las situaciones, en espera de tiempos mejores.

Pablo VI era bien consciente de que la misión propia de la Iglesia —en palabras de la constitución conciliar *Gaudium et Spes* (n. 42)— «no es de orden político, económico o social, sino espiritual». Pero era igualmente consciente de los vínculos que precisamente a causa de su misión religiosa hacen a la Iglesia real e íntimamente solidaria con el género humano y con su historia, especialmente cuando los problemas del mundo presentan aspectos e implican cuestiones de orden moral.

El primero de estos problemas era la «gran y universal cuestión de la paz», como Pablo VI la definía en la encíclica *Ecclesiam suam*. A ella declaraba sentirse particularmente obligado a dirigir no solo su vigilante y cordial atención, sino su interés más asiduo y eficaz, contribuyendo a la educación de los hombres a la paz, fomentando la convivencia armónica y la colaboración fructífera entre los pueblos (casi un anticipo de lo que sería el tema de la Conferencia de Helsinki sobre Seguridad y Cooperación en Europa), dispuesto a intervenir para coadyuvar a las partes en conflicto con vistas a soluciones honrosas y fraternas. Un programa que el papa se esforzó por realizar fielmente, siguiendo las huellas de Juan XXIII y cediendo después la antorcha a su sucesor Juan Pablo II, que de la paz ha hecho igualmente uno de los puntos característicos de su pontificado y que —resulta interesante notarlo— con la mediación papal

entre la Argentina y Chile en 1980 realizó concretamente la disposición anunciada por Pablo VI a intervenir en ayuda de las partes en conflicto para alcanzar un honroso entendimiento. Numerosísimos fueron los actos y palabras de Pablo VI en favor de la paz.

El mundo que encontró al llegar al pontificado yacía aplastado bajo el peso de actos o amenazas de guerra: es suficiente recordar el Vietnam o el Oriente Próximo. Pero se cernía especialmente sobre gran parte del mundo la fisura entre el Este y el Oeste de Europa, con los Estados Unidos de América enfrentados a la Unión Soviética. Guerra fría, pero armada y en peligro continuo de transformarse en guerra guerreada, con el espectro de un conflicto nuclear a sus espaldas; peligro que precisamente por su incalculable gravedad se había transformado casi en una garantía: solo casi, eso sí, como se experimentó en octubre de 1962, durante la crisis de los misiles soviéticos en Cuba.

Vinculado a las guerras o a la amenaza de guerras, el enorme peso de los armamentos, que desangraban muchas economías, enriqueciendo por desgracia a otras. Particularmente grave y peligrosa la carrera armamentista nuclear entre los Estados Unidos y la Unión Soviética.

Pablo VI pudo hacer resonar su grito de profeta desarmado ante el mundo, hablando el 4 de octubre de 1965 a la Asamblea General de las Naciones Unidas: «Nunca unos contra otros, jamás, jamás en lo sucesivo. Es la paz, la paz, la que debe guiar el destino de los pueblos y de toda la Humanidad».

Ese grito siguió él haciendo que resonara de cien maneras y en centenares de ocasiones. Y, con la institución de la Jornada mundial a ella consagrada, quiso que en cada principio de año la Iglesia y el mundo reflexionaran sobre el problema de la paz. De la paz con la justicia, porque bien sabía que una paz sin justicia, amén de no ser una paz auténtica, es también una paz esencialmente inestable. «Justicia y Paz» fue precisamente el nombre de la Comisión (hoy Pontificio Consejo) por él instituida en enero de 1967.

Fue el año de la *Populorum progressio*, la encíclica sobre el desarrollo del Tercer Mundo: ese desarrollo que responde a una exigencia de justicia, pero que es también —conforme a una expresión que gozó merecida suerte— «el nuevo nombre de la paz».

Para dar un fuerte apoyo moral a la lucha contra la carrera armamentista y contra la acumulación de las armas, especialmente atómicas, Pablo VI, con una decisión que suscitó en algunos una cierta sorpresa, dispuso en febrero de 1971 que la Santa Sede se adhiriera al tratado de no proliferación de armas nucleares. Y a finales de mayo de 1978 pareció casi querer sellar solemnemente su acción a favor de la paz y contra la amenaza de las armas haciendo llegar su mensaje a la sesión es-

pecial de las Naciones Unidas sobre el desarme (sesión que fue, en realidad, la primera; a la segunda, en junio de 1982, el papa Juan Pablo II mandó presentar otro amplio mensaje).

También quiso Pablo VI, superando algunas perplejidades iniciales, que la Santa Sede participara a pleno título en la Conferencia para la Seguridad y Cooperación en Europa, concluida en Helsinki el 1 de agosto de 1975; un gesto en favor de la paz en Europa y en el mundo, cosa que le preocupaba muchísimo, pero también en favor del compromiso de Europa entera por el respeto de los derechos y de las libertades fundamentales del hombre, incluidos los de carácter religioso: cosa que, como mínimo, no interesaba ciertamente menos al papa.

En 1967, muy poco después del concilio, aparecía la *Populorum progressio*, fruto de la gran sensibilidad de Pablo VI por los problemas internacionales, que seguía la línea trazada por la *Gaudium et Spes*, y por ello fue definida como un eco prolongado del mismo. Hay que situar esta encíclica en su contexto histórico, ya que había terminado desde hacía pocos años la gran oleada de descolonizaciones, y habían nacido muchos Estados independientes, con todas sus esperanzas y no pocas incógnitas. Pablo VI lanzó un mensaje global que todavía hoy nos parece sorprendente. La palabra «globalización» no existía todavía, y el mundo no era el de hoy, sin embargo la Iglesia se presentó como portadora de un mensaje universal. En realidad, la universalidad es una dimensión siempre presente en la conciencia de quien anuncia el Evangelio, pero antes, por lo menos en su traducción en el campo social, era un mensaje dirigido casi exclusivamente a los países subdesarrollados. Esta fue la primera encíclica que se ocupó del problema del desarrollo, visto como la reedición a escala planetaria de la vieja cuestión social. Ante ella la Iglesia ya no se colocó por encima de las partes, para «dar a cada uno lo suyo», sino que se puso decididamente de la parte de los más débiles, es decir, de los países en vías de desarrollo, y, por consiguiente, los vencidos y los marginados.

Se trató de una toma de conciencia y precisamente por esto tuvo una acogida muy diversa y suscitó una vivaz discusión. No fue bien acogida en todas partes, ya que en varios países industrializados fue acusada de tener un tono marxista, es más, de ser un «marxismo recalentado». A la Iglesia se le había reprochado con frecuencia que llegaba tarde con sus tomas de posición sobre los acontecimientos, en particular en lo referente a la cuestión obrera, afrontada con la *Rerum novarum* en 1891, es decir, casi medio siglo después del *Manifiesto* de Karl Marx. Pero en el caso de la *Populorum progressio* no fue así, porque la Iglesia llegó a tiempo ante las cuestiones del desarrollo y desde entonces ha seguido afrontando con urgencia este tipo de problemas, aunque con estilos muy

diversos. Compuesta de 87 puntos, expresados de forma lapidaria y muy eficaces, cada uno de ellos parece que quiera lanzar un mensaje. Por ello, algunas frases, como «el desarrollo es el nuevo nombre de la paz» (n. 87) o «el desarrollo debe ser dirigido a cada hombre de todo el mundo» (n. 14) se han hecho célebres y casi proverbiales. Por muchos aspectos la encíclica es un documento todavía vital y actual, si bien por otros puede haberse resentido de la usura del tiempo.

Esta encíclica, aunque frecuentemente citada, ha sido poco estudiada. Fue la *magna charta* para muchos movimientos, inspiró numerosas campañas cuaresmales y para el desarrollo y fue fundamental para el nacimiento de muchos organismos del voluntariado. Animó a muchísimos seglares comprometidos en la cooperación y en el esfuerzo por el desarrollo. Queda sobre todo como un documento que manifiesta la vitalidad y la clarividencia precursora de la Iglesia aun cuando su mensaje queda aparentemente aislado. Manifiesta sobre todo la confianza en el ser humano, que puede cambiar la historia.

En 1971, con ocasión del 80 aniversario de *Rerum novarum*, publicó Pablo VI no una encíclica, sino una «carta apostólica» titulada *Octogesima adveniens* (documento en realidad muy parecido a las encíclicas), dirigida al cardenal Maurice Roy (1905-1985), arzobispo de Québec, primer presidente de la Pontificia Comisión *Iustitia et Pax*, hoy Consejo Pontificio. «En respuesta –reza el subtítulo– a las necesidades nuevas de un mundo en transformación». Uno de los aspectos más interesantes del pontificado de Pablo VI fue su compromiso por la justicia y la paz entendidas como un binomio inseparable. Para profundizar este compromiso y llevarlo a la práctica encontró un colaborador y un interlocutor muy valioso en dicho cardenal. Tanto la carta del papa como la respuesta del cardenal son dos documentos emblemáticos que abrieron una página nueva e innovadora en la historia de la doctrina social de la Iglesia, como documentan las actas de unas jornadas celebradas en Brescia, en abril de 2004, para estudiar el itinerario sobre la justicia y la paz a través de las relaciones entre Pablo VI y el cardenal Roy. Al papa se le consideró un verdadero peregrino por la justicia y la paz, tanto físicamente, por los viajes que realizó fuera de Italia, todos ellos cuidadosamente escogidos por su valor simbólico mundial (India, Colombia, Uganda), como por su magisterio con documentos muy significativos.

Con la *Octogesima adveniens* Pablo VI rompió el tradicional estilo curial de las cartas apostólicas, ya que, a diferencia de otras cartas de carácter pastoral y social, se trata de una carta dirigida a una sola persona y no a la Iglesia universal o a todo el mundo, si bien la prensa mundial la consideró como una encíclica, olvidando esta distinción formal. Denunciando el excesivo economicismo dominante, Pablo VI hizo un fuerte lla-

mamiento para el retorno de la economía a la política, reivindicando el primado de esta última para la construcción del bien común.

Pablo VI invitó, por vez primera, a un Sínodo de Obispos a reflexionar sobre problemas de carácter social. Más concretamente, sobre «la justicia en el mundo». Su fruto fue un importante documento sinodal con este mismo título.

Y entre los problemas del mundo no hay que olvidar las relaciones de la Iglesia con el arte. Pablo VI recibió en la Capilla Sixtina, el 7 de mayo de 1964, a un grupo de artistas contemporáneos y, en el discurso que les dirigió, les habló de la «amistad turbada» entre la Iglesia y los artistas; al mismo tiempo les hizo una reflexión profunda sobre la relación entre el arte y la fe cristiana, afirmando: «Nosotros debemos dejar a vuestras voces el canto libre y potente del que sois capaces». Pero añadía con el tono apasionado que le era propio: «Nosotros tenemos necesidad de vosotros... porque nuestra misión es la de predicar y hacer accesible y comprensible el mundo del espíritu, de lo invisible, de lo inefable, de Dios. Y en esta operación, que busca fórmulas accesibles, inteligibles, vosotros sois maestros... Vuestro arte consiste en captar el espíritu y los tesoros del cielo y revestirlos de palabra, de colores, de formas accesibles... Vosotros sois capaces de hacer accesible el mundo del espíritu». Veinticinco años más tarde, en su *Carta a los artistas*, de 1999, Juan Pablo II se ha hecho eco de aquellas palabras de su predecesor, hizo propias las mismas ideas y ha afirmado que «la belleza salvará al mundo».

4. Renovación y reforma de la Iglesia

Cuando Pablo VI fue elegido papa el Vaticano II había dado ya a la Iglesia el empuje renovador querido por Juan XXIII. El nuevo papa era consciente de que recogía una gran herencia; él no había convocado el concilio, sin embargo no dudó un instante en continuarlo y conducirlo hasta su final, pero, sobre todo, hacer que el espíritu de renovación conciliar pasara a la vida de la Iglesia, porque el papa sabía muy bien que algunos concilios habían quedado en letra muerta. Esto no ocurrió con el Vaticano II, aunque algunos interpretándolo de forma unilateral y arbitraria llegaron a decir que Pablo VI había sofocado el espíritu evangélico del concilio.

El Vaticano II pasó a la vida de la Iglesia renovándola profundamente y sentando las bases para futuros desarrollos. Y esto fue mérito exclusivo de Pablo VI, que hizo del Vaticano II el programa de su pontificado, como él mismo declaró el 15 de mayo de 1970: «Es firme intención nuestra atenernos a las orientaciones del concilio y llevarlas a la práctica in-

cansablemente, día a día, en nuestra acción pastoral al servicio de toda la Iglesia, sin dejarnos impresionar por algunas presiones indebidas».

El concilio se propuso profundizar en la naturaleza y misión de la Iglesia y en la actualización de sus estructuras y sus métodos para que, renovada, pudiera anunciar con mayor eficacia el Evangelio y ser para el mundo sacramento de salvación y, en particular, entrar en diálogo con el mundo moderno, que en los últimos siglos se había separado de ella. Fue Pablo VI –aunque no solo él, evidentemente, pero él más que otros– quien, por una parte, con sus enseñanzas, especialmente sus discursos en las audiencias de los miércoles, polarizó el concilio y, por otra, promovió su aplicación, procediendo a una renovación estructural de la Iglesia singularmente amplia y profunda.

Quizá por la prudencia y gradualidad con que Pablo VI se movió no todos se dieron cuenta de la incidencia que las reformas tuvieron en la vida de la Iglesia y de la repercusión que tendrán todavía en el futuro. Algunos hubiesen querido ir más de prisa; pero, aparte del hecho de que los tiempos de la Iglesia son necesariamente más largos por la extrema variedad de sus componentes y por la intrínseca dificultad de cambiar mentalidad y tradiciones que tienen siglos detrás de sí, no es cierto que las reformas más duraderas y eficaces son las que se realizan con mayor rapidez y no respetan los tiempos de maduración. Una reforma, para ser eficaz, debe ser comprendida y aceptada y no sufrida de forma pasiva.

Algunas reformas de Pablo VI tuvieron trascendencia histórica –y en cierto sentido revolucionaria–, por ejemplo:

- la institución del Sínodo de los Obispos;
- la reforma litúrgica con la introducción de las lenguas vernáculas y la adaptación de la liturgia a las diferentes culturas;
- la creación y valorización, para el gobierno universal de la Iglesia, de las conferencias episcopales y, por consiguiente, la valorización de las iglesias locales;
- la revisión del Código de Derecho Canónico;
- la revisión de la vida y de la formación del clero y la particular atención dirigida a la reforma de los seminarios;
- la actualización de la vida religiosa;
- la internacionalización de la Curia Romana;
- la ampliación del Colegio Cardenalicio;
- reforma del cónclave, impidiendo la participación en el mismo de los cardenales mayores de 80 años;
- la creciente participación de los seglares y de las mujeres en la vida de la Iglesia y en sus órganos centrales, culminada con la institución del Pontificio Consejo para los Laicos y con la Pontificia Comisión *Iustitia et Pax*;

— la reforma de la Curia Romana con la constitución apostólica *Regimini Ecclesiae universae* (15 agosto 1967).

Estas reformas estructurales de la Iglesia promovidas por Pablo VI estuvieron acompañadas y sostenidas por una profunda renovación interior y por el crecimiento de los cristianos en la fe y en la caridad, ya que el papa estaba profundamente convencido de que solo una Iglesia santa y ardiente de fe, esperanza y caridad podría ser en el mundo testigo auténtico de Jesucristo. Por ello insistió en el primado de Dios, de la fe y de la oración contra toda tentación horizontalista y secularista. De ahí sus constantes llamamientos a sacerdotes y religiosos a cultivar la vida interior y las grandes virtudes evangélicas de la caridad, la pobreza, la castidad y la humildad y, sobre todo, su gran batalla en defensa de la fe y de la moral cristiana.

Es importante subrayar que la reorganización o reforma de la Curia, como se le quiera llamar, que hizo Pablo VI tuvo un carácter centralizador, que reforzó el papel de la Secretaría de Estado, reorganizada a su vez en sus tradicionales estructuras internas: asuntos ordinarios y asuntos extraordinarios, llamados ahora relaciones con los Estados. Una parte muy importante en la ejecución de este proyecto la tuvo el joven nuncio Giovanni Benelli (1922-1982), sustituto de la Secretaría de Estado durante diez años (1967-1977) y auténtico brazo derecho del papa. Su acción clarividente y determinada fue decisiva para la construcción de la curia montiniana, eliminando tradicionales centros de poder autónomos que se habían formado a lo largo del tiempo bien alrededor de un determinado cardenal o bien de un dicasterio, así como contrastando la fuerza del área romana y tradicionalista. En este sentido hay que entender ciertos cambios significativos al frente de dicasterios muy importantes, como la Doctrina de la Fe, donde el anciano cardenal Ottaviani fue sustituido por el croata Seper (1905-1982) o el vicariato de Roma, al frente del cual puso el papa a un prelado completamente extraño al clero romano, Ugo Poletti (1914-1996), oriundo de Novara, que había sido arzobispo de Spoleto.

También resultó novedoso el nombramiento del cardenal francés *Jean Villot* (1905-1979) como sucesor del anciano cardenal Amleto Cicognani para el importante cargo de secretario de Estado. Antiguo arzobispo de Lyon y ajeno al mundo diplomático, Villot fue el primer cardenal no italiano que accedía a tan importante puesto desde los tiempos de Merry del Val y el primer secretario de Estado que no procedía de la «carrera diplomática vaticana». Sin embargo, Pablo VI, a pesar de mostrarse muy sensible a la dimensión colegial y a la importancia de la Secretaría de Estado, terminó en varias ocasiones por prescindir de Villot y tomar decisiones en desacuerdo con él bien personalmente o bien a través del susti-

tuto Giovanni Benelli (1921-1982), nombrado arzobispo de Florencia en 1977 y creado cardenal.

5. La «Ostpolitik» vaticana

El término «Ostpolitik» estuvo referido en los años 60 a la «política» de la Santa Sede hacia los países de la Europa oriental, iniciada por Juan XXIII, con su optimista intuición, al final de su pontificado, y continuada después por Pablo VI, con su atormentada inteligencia y la colaboración de monseñor Casaroli (1914-1998). Durante el pontificado de Pío XII, hubiera sido impensable por el clima de «guerra fría» y por la abierta hostilidad recíproca entre la Santa Sede y los regímenes comunistas, ya que, tras su llegada al poder, el estado de la Iglesia católica en los países de Europa de allende el Telón de Acero era parecido al de un campo devastado. Las cosas parecieron cambiar un poco con la llegada de Juan XXIII al Sumo Pontificado, al haberse modificado mientras tanto –aunque solo bastante superficialmente– también la atmósfera general de las relaciones entre Este y Oeste tras el nombramiento de Nikita Kruschov (1894-1971) como secretario del Partido Comunista Soviético. A pesar de ello, la situación religiosa de los países del Este europeo era todavía muy dramática:

- obispos encarcelados o exiliados,
- diócesis vacantes,
- ordenaciones sacerdotales controladas por los gobiernos,
- institutos religiosos disueltos o dispersos,
- bienes eclesiásticos incautados,
- prensa católica prácticamente desaparecida,
- escuelas católicas reducidas al mínimo,
- enseñanza religiosa limitada,
- libertad religiosa de los ciudadanos muy controlada,
- desarrollo en Checoslovaquia de asociaciones filogubernamentales de eclesiásticos con el nombre de *Pacem in terris*, etc.

Tras su fallecimiento en 1998, el cardenal Casaroli dejó inédita una síntesis densa de sus treinta años de actividad en las relaciones con los países de la Europa centro-oriental, posteriormente publicada. Gracias a él conocemos cuanto ocurrió con cuatro casos emblemáticos referidos a otros tantos cardenales: Mindszenty (Hungría), Stepinac (Yugoslavia), Beran y Trochta (Checoslovaquia). El primero de ellos, refugiado en la embajada americana de Budapest en 1956, se consideró siempre primado de Hungría y rechazó cualquier concesión; solamente en 1971 aceptó con esfuerzo dejar su país, pero nunca quiso renunciar a su arzo-

bispado, como Pablo VI le pidió en 1973; años más tarde el papa declaró la sede vacante, es decir, que prácticamente lo depuso. Casos semejantes habían ocurrido en 1801 con el concordato napoleónico, y durante el *Kulturkampf*. También en España, el cardenal Segura se vio obligado a renunciar a la sede primada de Toledo por presiones de la Santa Sede.

El cardenal Stepinac, encarcelado en 1946 y creado cardenal en 1953, —hecho que provocó la ruptura inmediata de relaciones diplomáticas— tampoco quiso abandonar Yugoslavia y murió en domicilio forzoso en 1960. Casaroli en 1960 encontró a Beran, que vivía aislado desde hacía 14 años, y quedó fuertemente impresionado de la fuerza y serenidad del arzobispo de Praga, que se declaró dispuesto a cualquier sacrificio; él, que había rechazado siempre la fidelidad al Gobierno comunista, fue creado cardenal en 1965, pero fue obligado por el gobierno a abandonar Checoslovaquia para siempre. Murió en Roma en 1969. Otro obispo checoslovaco fidelísimo fue Mons. Trochta, creado cardenal en 1973, y fallecido al año siguiente, pero siguió viviendo en su patria, aunque en condiciones muy precarias de salud.

Las reiteradas negociaciones de Casaroli en Roma o en los diversos países tenían como objetivo principal liberar a los obispos de la cárcel y nombrar obispos de forma estable y libre para las sedes vacantes, excluyendo con toda energía a los candidatos sospechosos o censurados por su colaboración con las iniciativas estatales. Gradualmente se consiguieron en Hungría (1964) y en Checoslovaquia (1975) nombramientos episcopales de candidatos seguros, consiguiendo excluir algunos que estaban comprometidos y mal vistos. En 1973, después de la represión soviética de 1968 tras el intento checoslovaco de independizarse de Rusia, el mismo Casaroli ordenó solemnemente en dos localidades diversas de la República Checa, en Nitra (Eslovaquia) y Olomuc (Moravia), a varios nuevos obispos.

Negociaciones difíciles llevaron al nombramiento de nuevos obispos en Yugoslavia. Pero los objetivos eran más amplios, ya que se trataba de salvar la enseñanza del catecismo, la educación juvenil, la supervivencia de las escuelas católicas todavía existentes, el final de las asociaciones destinadas a combatir la religión, la plena libertad del bautismo y el lento y difícil camino para el restablecimiento en 1970 de relaciones diplomáticas con Yugoslavia, interrumpidas en 1952.

A pesar de prever la posible evolución del comunismo, Pablo VI instauró la vía del pragmatismo ante los regímenes totalitarios de la Europa del Este y recurrió a la política de los «pequeños pasos» con los Estados orientales, al menos para dar a aquellas Iglesias los pastores que necesitaban. Más que un *modus vivendi*, la Santa Sede buscó un *modus non moriendi*; algo semejante había hecho Pío XI al sancionar el Concordato

de 1933 con el Tercer Reich. Pablo VI definió el diálogo con los Gobiernos comunistas «casi imposible», pero desarrolló la *Ostpolitik* tratando de eliminar los motivos de contrastes y de buscar los puntos de encuentro. Y de este modo se pudo llegar en 1964 a un primer acuerdo con Hungría y en 1966 a otro con Yugoslavia. Más tarde, las negociaciones siguieron con Polonia y con los otros países del bloque soviético.

En Polonia, con las habituales dificultades debidas a la especial naturaleza del gobierno comunista, se yuxtapusieron otros problemas, como la intransigencia del cardenal Wysinski, la petición del Gobierno de un reconocimiento oficial por parte de la Santa Sede de las nuevas fronteras con Alemania (línea Oder-Neisse), que la Santa Sede subordinaba a unos actos análogo por parte de varias potencias; el paso en sí generoso del episcopado polaco del 19 de noviembre de 1965, que en una carta al episcopado alemán le ofrecía y pedía perdón por los acontecimientos relativos a la Segunda Guerra Mundial (la iniciativa fue vista por el régimen polaco como una traición de los intereses nacionales y como una pretensión de marcarle al Gobierno las líneas de la política exterior del país). Se añadieron después los contrastes entre el Estado y la Iglesia por las celebraciones del Milenario de la cristianización de Polonia, a la que cada una de las partes quería imprimir un carácter especial (político o religioso).

Maduró en esta circunstancia un amplio viaje de Casaroli a Polonia en 1974, que le permitió a la Santa Sede tener un cuadro más completo de la situación religiosa del país y de conocer directamente al joven arzobispo de Cracovia, Karol Wojtyla. Cayó en aquella ocasión la idea de hacer un rápido viaje de Pablo VI para la Navidad, con una gran celebración e *Czestochowa*, porque dificultades prácticas y la abierta oposición del Gobierno impidieron un encuentro del papa con el cardenal de Varsovia.

La situación cambió obviamente con la elección de Juan Pablo II, procedente de Polonia, y, por consiguiente, del corazón de los países eslavos, la *Ostpolitik* del Vaticano asumió una nueva dimensión. En 1978, cuando todavía era arzobispo de Cracovia, Juan Pablo II había predicho la caída de los regímenes marxistas, basándose en el hecho de que el comunismo no había conseguido ninguno de sus objetivos y mantenía sometidas enteras poblaciones con el solo instrumento de la represión y del terror.

El mundo comunista aparecía en los años setenta como un coloso casi invencible y duradero. ¿Durante cuántos años? Sus líderes y sus teóricos gustaban de razonar por siglos, cuando no por milenios o incluso sin límite alguno de tiempo. Pero una mirada atenta podía ya entonces vislumbrar el vacío creciente y las grietas internas que anunciaban la cri-

sis de un sistema que, además de ir contra Dios, iba también contra el hombre en su realidad completa y concreta. La desilusión de los mismos trabajadores, que habrían debido constituir el nervio y la fuerza del sistema, y la progresiva desafección y seguidamente oposición de los jóvenes constituían otras tantas señales de un futuro que, aunque tal vez aún no próximo, aparecía como inevitable.

En el verano de 1989, cuando el derrumbamiento de los regímenes comunistas parecía todavía lejano, el ateísmo de Estado no nutría ya más esperanzas de conseguir extirpar el cristianismo. La bancarrota económica y social de los países de la Europa oriental y la afirmación de libertad y democracia en Occidente comenzaron a minar las bases del «coloso» comunista. Pero, por lo que se refiere a Polonia, hay que decir que allí la «perestroika» de Gorbachov pudo ponerse en movimiento gracias a la Iglesia, al Vaticano y a la acción personal y directa de Juan Pablo II.

En el otoño de 1989 llegaron los grandes cambios radicales comenzando con el más emblemático que fue la caída del muro de Berlín, al que siguieron las revoluciones pacíficas en Checoslovaquia, Alemania Oriental y Bulgaria y las violencias de Rumanía. Entretanto, el 1 de diciembre se produjo el acontecimiento de mayor significado histórico y de mayor carga emotiva: el encuentro en el Vaticano entre el papa Juan Pablo II y el presidente soviético Gorbachov. Fue el símbolo del final de más de setenta años de persecución religiosa por parte de los comunistas y del fracaso de la ideología marxista que la había inspirado.

Juan Pablo II jugó un papel decisivo en la caída del comunismo soviético y en el proceso de democratización de la Europa del Este, en particular de su país natal, Polonia. Los mismos dirigentes soviéticos se dieron cuenta desde 1978 del peligro que constituía para el comunismo la elección de un papa polaco. Sin embargo, lo que movió al nuevo pontífice a combatir el comunismo no fue un motivo político, sino un motivo religioso y moral: el deseo de acabar con un sistema político que se profesaba ateo y perseguía a la Iglesia y, al mismo tiempo, oprimía al hombre, negándole toda libertad. Fue, pues, el aspecto antirreligioso e inhumano del comunismo, del cual él había tenido experiencia directa en Polonia, lo que le movió a combatirlo de forma tan decidida desde el comienzo de su ministerio de pastor universal.

6. Contestación y disenso católico

Tras la muerte de Pío XII y la elección de Juan XXIII, el decenio 1958-1968 se caracterizó por una serie de acontecimientos significativos tanto dentro como fuera de la Iglesia, siendo el primero de todos ellos la

celebración del Vaticano II. A nivel internacional hay que destacar la evolución del pensamiento y de la política marxista y la afirmación de los movimientos de contestación colectiva, así como el impacto producido por las luchas de liberación en el continente latinoamericano y la guerra del Vietnam, que alcanzó los puntos más altos de violencia con los bombardeos estadounidenses sobre el Vietnam del Norte. Pablo VI intervino personalmente para aportar soluciones al conflicto, mientras diversas manifestaciones pacifistas mostraban la oposición de la sociedad civil a cuanto ocurría en la península de Indochina. Estos sucesos llamaron poderosamente la atención, con motivaciones diversas y frecuentemente emblemáticas, del mundo católico, que pudo reflexionar sobre ellos en revistas que dieron espacio a debates y polémicas y se convirtieron en terreno privilegiado para la confrontación política y cultural.

A partir de 1958, en el llamado período preconciliar, comenzó a percibirse un cambio profundo de sensibilidad que fue consolidándose con una mentalidad diversa, que había tenido ya algunas manifestaciones en los últimos años del pontificado de Pío XII. Esta nueva mentalidad encontró, por decirlo de alguna manera, su propia configuración eclesial y eclesiológica en las enseñanzas del Vaticano II y en la recepción posterior del concilio.

Un fenómeno típico de los primeros años del postconcilio, que se extendió también a los años setenta, fue el de la «contestación intraeclesial»; fenómeno que la Iglesia no había conocido anteriormente, por lo menos con las características y modalidades que tuvo esta.

Para entenderla, hay que situarla en el clima de aquellas dos décadas, que representaron un cambio radical sobre todo en la historia del mundo occidental, y cuyo centro o símbolo fue el año 1968, o si se prefiere la llamada «contestación del 68», caracterizado por una gran «revolución cultural», que marcó profundamente los dos decenios sucesivos.

Se trató, ante todo, de un fenómeno que tuvo carácter casi planetario, pues si se exceptúa parte del África negra, gran parte del mundo árabe y algunas zonas de Asia, la explosión de la contestación del 68 ocurrió más o menos simultáneamente en todos los países del mundo.

La nota esencial del 68 fue la «contestación». Este término de carácter jurídico –la contestación es la notificación formal de un reato: se «contesta» una contravención– fue aplicado en términos más amplios y generales, porque se contestó todo, todo fue puesto en tela de juicio, en discusión y en crítica; tuvo carácter de oposición y de negación; se contestaron las personas (los patronos) y las instituciones (el Estado burgués, la Universidad, la familia); o, mejor dicho, se contestó a todos.

El carácter propio del 68 fue la contestación global, que tuvo su realización práctica en estar en contra de todo y de todos y aparecieron la

contracultura, los contracursos, los contraseminarios y los contraperiódicos. El lenguaje de la contestación del 68 fue el izquierdoso y las palabras clave fueron la autocrítica, la alternativa, el movimiento, el poder, etcétera. La base ideológica de la contestación fue el marxismo, pero no en la versión soviética y ni siquiera en la versión que daban los diversos partidos comunistas. Protagonista de la contestación del 68 fue el movimiento estudiantil universitario, que contestó a toda la sociedad en todos sus aspectos a través del análisis marxista.

Teólogos extravagantes intentaron en vano minar la fe de la Iglesia y reformadores insensatos hicieron consistir su innovaciones radicales en celebrar ritos sagrados en garajes en lugar de iglesias y en propagar el clasismo allí donde debía predominar la fraternidad.

Probablemente, pocas veces en la historia de la Iglesia la fe y la moral cristiana han sido cuestionadas de forma tan radical y total como en tiempos de Pablo VI. Parecía que todo iba contra ellas: por una parte, la difusión impresionante del ateísmo y de la indiferencia religiosa, portadores de una visión del mundo radicalmente secularista y cerrada no solo a la fe cristiana sino también a toda trascendencia; por otra, la afirmación de una visión de la vida y de una praxis inspiradas en el materialismo y el hedonismo, negadores de todo principio moral que no fuera el del placer individual, no podían no vaciar de sentido la fe y la moral cristiana y hacer aparecer no solo fuera de la historia, sino también contra el hombre, su promoción y su felicidad.

Pero el ataque no vino solo de fuera. Como otras veces en la historia de la Iglesia, el más insidioso vino del interior de la misma comunidad. Algunos católicos, en efecto, con el laudable intento de hacer la fe y la moral cristiana aceptables y significativas para el hombre de hoy, empeñado en la construcción de un mundo más justo y más feliz aquí y ahora, trataron de reinterpretarlas en sentido radicalmente mundano, haciendo del cristianismo una fuerza de revolución social y política de promoción terrestre del hombre. Otros, con el esfuerzo de expresar la fe cristiana en las formas propias del pensamiento moderno, dieron una interpretación y una formulación que se alejaban en puntos fundamentales de la Tradición de la Iglesia o abiertamente la contradecían; otros, en fin, creyendo hacer un servicio al ecumenismo, rechazaron cuanto la Iglesia había enseñado con autoridad durante los últimos siglos, desde el Concilio de Trento hasta el Vaticano II. De este modo, todas las verdades del cristianismo –incluidos los dogmas esenciales, como la divinidad de Cristo, su encarnación, el valor redentor de su sacrificio en la Cruz, de su resurrección, de su presencia en la Eucaristía– fueron cuestionadas, fueron puestas en discusión y en duda. Lo mismo ocurrió con los principios fundamentales de la moral cristiana, especialmente en el campo de la ética

sexual y del respeto de la vida humana, todos fueron puestos en duda y algunos incluso rechazados.

Pablo VI percibió con aguda sensibilidad, no exenta de un profundo sufrimiento interior, la gravedad del peligro que corrían la fe y la moral cristiana y con prontitud y valentía se levantó en su defensa, a pesar de que sabía que iba a encontrar impopularidad y ásperas críticas. Una prueba de esto fueron sus intervenciones doctrinales sobre el misterio eucarístico, sobre la doctrina del pecado original, sobre el celibato eclesiástico, sobre el matrimonio cristiano y sobre la limitación de los nacimientos, sobre la resurrección de Cristo, sobre la doctrina cristológica y trinitaria, sobre la ética sexual, sobre el aborto. En particular, el mejor testimonio de su defensa de la fe fue el llamado *Credo del Pueblo de Dios*, con el que clausuró el Año de la fe en 1968, y fue una solemne profesión de fe.

Pero Pablo VI no solo quiso «conservar la fe», sino también promoverla y profundizarla. De ahí su constante invitación a los estudiosos y a los teólogos católicos, su interés por los estudios eclesiásticos, la reforma de la antigua Congregación del Santo Oficio, que desde el 7 de diciembre de 1965 pasó a llamarse Congregación para la Doctrina de la Fe. Al actualizar sus métodos el papa dijo que quería que «se proveyera mejor a la defensa de la fe promoviendo la doctrina» (motu proprio *Integrae servandae*). En esta misma línea hay que situar la creación de la Comisión Teológica Internacional hecha en 1969 en respuesta a cuanto había pedido el Sínodo de los Obispos en su primera asamblea ordinaria. A ella le encomendó problemas particularmente delicados para que ayudase a la congregación en el examen de las cuestiones doctrinales de mayor importancia. La reestructuración en 1971 de la Pontificia Comisión Bíblica, instituida por León XIII, vinculada a la Congregación para la Doctrina de la Fe, fue otra iniciativa del papa en este sentido.

Pero, junto con la crisis de fe, Pablo VI tuvo que afrontar una grave crisis de unidad dentro de la Iglesia. En los años del postconcilio, en efecto, nació, se afirmó y se difundió el «disenso» de muchos grupos de católicos con la «Iglesia institucional», con el riesgo, nunca desaparecido por completo, de transformarse en ruptura cismática de la unidad de la Iglesia. Desde la «izquierda», este desembocó en el «progresismo de los cristianos críticos» y de los «cristianos por el socialismo»; y desde la «derecha», en cambio, se coaguló en el «conservadurismo» a ultranza de los grupos que encabezó Mons. Lefebvre.

Pablo VI no se cansó de llamar la atención a unos y a otros con vigorosos llamamientos, entre los que hay que recordar su exhortación apostólica *Paterna cum benevolentia* (1974) sobre la reconciliación en la Iglesia y

las carta que dirigió a Mons. Lefebvre. Todo esto lo hizo el papa con gran bondad y paciencia, consiguiendo de este modo conservar la unidad de la Iglesia en un momento de graves tensiones y de profundos contrastes.

Además del 68 político hubo un 68 católico, del que se habló menos en aquellos años, pero que incidió profundamente en la vida de la Iglesia. Tomó la forma del «disenso católico», que se manifestó en diversos lugares, pero que tuvo sus focos más simbólicos en Italia y, concretamente, ya en 1968 con la ocupación de la catedral de Parma y la constitución de las comunidades del Isolotto en Florencia, de Oregina en Génova y de San Pablo Extramuros en Roma. Todas las organizaciones católicas, comenzando por la Acción Católica, sufrieron duramente sus consecuencias, porque nacieron en diversos países de honda y antigua tradición cristiana los llamados «grupos espontáneos», algunos de los cuales pasaron a llamarse después «Comunidades de Base». También nacieron nuevos órganos de prensa (Com. Nuovi tempi, Idoc) cargados de fuerte contenido hipercrítico y de contestación eclesial.

El «disenso católico» llevado adelante por los «católicos del disenso» quiso ser una crítica radical a todo el orden institucional de la Iglesia, visto esencialmente como estructura de poder y como aliado del sistema capitalista, al cual proporcionaba una cobertura ideológica y con el cual cooperaba para explotar y oprimir a los pobres. Por ello, se propuso dos objetivos. Ante todo, trató de reformar a la Iglesia desde dentro o, como ellos decían, «reinventar la Iglesia», creando un nuevo modo de ser Iglesia. Esto comportaba una contestación radical de la estructura jurídico-institucional de la Iglesia, considerada verticalista y clerical: la Iglesia debía ser, en cambio, una comunidad fraterna, en la cual todos fueran copartícipes y corresponsables, en lugar de ser dominada por una casta –el clero– y tener una estructura autoritaria, en la que todo venía de lo alto, mientras el pueblo lo recibía todo pasivamente; debía quedar privada del apoyo del poder político, que le daban los concordatos, tratados o acuerdos en algunas naciones. Para los católicos del disenso no se trataba de crear «otra Iglesia», sino de que la «Iglesia fuera otra», reapropiándose de aquellas realidades eclesiales que el poder jerárquico había confiscado al pueblo, como la Palabra de Dios, los sacramentos y los misterios.

En segundo lugar, el disenso católico intentaba vivir la fe cristiana –que es la fe en Cristo liberador de los pobres y de los oprimidos– «al interno de las luchas de liberación» y, por consiguiente, colocándose junto a quienes luchaban por la liberación de los pobres de la explotación capitalista. Esto comportaba una lectura de la Biblia «alternativa» a la lectura tradicional, espiritualista, idealista e intimista; por tanto, una lectura «materialista», política y de clase. Comportaba, además, la opción

por el análisis y la praxis marxista como el medio mejor y más eficaz para la lucha contra el capitalismo. Fue así que, en 1969, las ACLI italianas hicieron en Turín la opción socialista, y que en 1971 nacieron las Comunidades de Base (diversas de las de Latinoamérica, que habían nacido en sintonía con la Jerarquía) y que en 1974 surgieron los Cristianos por el socialismo.

Las raíces de todo el fenómeno fueron enormemente variadas y complejas. Fueron ideológicas y prácticas, unas promovidas desde dentro y otras desde fuera de la Iglesia. Algunas lejanas en el tiempo y otras más próximas. Y todas confluyeron en la misma dirección y amalgamaron sus fuerzas en un afán común por cambiar no solo el rostro del sacerdote, sino el rostro mismo de la Iglesia y su misión en el mundo. Todas corrieron con la mirada puesta en los mismos objetivos: desmontar la estructura divina establecida por Cristo sobre Pedro y sobre los sucesores de los Apóstoles, relativizar, trivializar o negar los pilares fundamentales de la doctrina teológica y moral y vaciar el contenido sagrado del sacerdocio ministerial. Se alteraron las afirmaciones básicas contenidas en el Símbolo de los Apóstoles. Uno de los datos más inquietantes de aquellos años fue el ataque sufrido por la fe desde sectores de la Iglesia de los que no cabía esperar semejante impugnación.

Pablo VI constató esta situación en su primera encíclica *Ecclesiam suam* y más tarde, en 1970, denunció ante el Colegio Cardenalicio «el movimiento de crítica corrosiva contra la Iglesia institucional y tradicional, desde no pocos centros intelectuales de Occidente, el cual difunde una psicología disolvente de las certezas de la Fe y disgregadora de la conexión orgánica de la caridad eclesial».

Y añadía en un desahogo vehemente: «Cuando el pensamiento de estas manifestaciones de contestación dentro de la Iglesia nos pesa en el corazón, cuando las estadísticas de las voluntarias defecciones de no pocos sacerdotes y religiosos nos agobian de doloroso asombro..., nos preguntamos: ¿Cuál hubiera sido el postconcilio para la Iglesia misma y para la sociedad, si estas fuerzas, en vez de gastarse y agotarse y de paralizar la renovación anhelada, se hubieran mantenido fieles y operantes?».

7. La crisis sacerdotal y religiosa

La crisis sacerdotal se desató como furioso vendaval en el interior de la Iglesia en la década de los 60. Particularmente en sus años finales, con asombro y pasmo de cuantos, comenzando por Juan XXIII y Pablo VI, esperaban como fruto del concilio una nueva y espléndida floración sacerdotal, que con su entusiasmo, su celo, su entrega generosa a los her-

manos, su unidad y fidelidad eclesiales y su configuración con Cristo, respondiesen evangélicamente al gran reto de un mundo materialista, secularizado, injusto, inhumano y alejado de Dios y de su Palabra encarnada y salvadora. La esperanza se vio brusca y cruelmente segada. Pablo VI sufrió enormemente durante los dieciséis años de su ministerio a causa de las traiciones y defecciones de muchos sacerdotes, que militaron al servicio de ideologías y causas políticas que intentaban minar la fe católica y la disciplina eclesiástica. En algunos de sus discursos y de sus escritos tuvo palabras de fuego contra los que fueron infieles al ministerio sagrado o se sirvieron de él para actividades ajenas al mismo. Y lo mismo dijo de los católicos que se comportaban de forma semejante violando los principios de la coherencia de la fe y de su testimonio en la sociedad.

«Los papas y los padres conciliares –dijo el cardenal Ratzinger– esperaban una nueva unidad católica y ha sobrevenido una división tal que, en palabras de Pablo VI, se ha pasado de la autocrítica a la autodestrucción. Se esperaba un nuevo entusiasmo y se ha terminado con demasiada frecuencia en el hastío y en el desaliento. Esperábamos un salto hacia adelante y nos hemos encontrado ante un proceso progresivo de decadencia, que se ha desarrollado en buena medida bajo el signo de un presunto 'espíritu del Concilio', provocando de este modo su descrédito».

Lo que el cardenal dijo mirando a todo el arco postconciliar vale plenamente y de manera especial para cuanto venía aconteciendo en el órgano más sensible y delicado de la Iglesia, situado, como colaborador del orden episcopal, entre los sucesores de los apóstoles y el Pueblo de Dios, para cuyo servicio directo e inmediato ha sido llamado por Dios.

Si nos estamos asomando a la crisis sacerdotal, no es tanto en función de sí misma, como en función de los efectos de rebote que produjo en millares de sacerdotes. Y al hacerlo no tratamos de exponerla y analizarla en toda su diversidad, amplitud y profundidad, sino tan solo recoger algunos datos internos y externos, que aparecieron espectacularmente a lo largo y ancho de toda la Iglesia católica, en los años inmediatamente posteriores al concilio.

Cuando los hechos externos estallan públicamente en manifestaciones, protestas y contestaciones, quiere decir que sus causas ideológicas y espirituales vienen de lejos y que han ido madurando en un largo período de dudas, frustraciones, ideas y protestas de menor tono. Las llamaradas de los grandes escándalos tienen siempre detrás un largo cultivo ideológico, que fue prendiendo con la ayuda del neomodernismo, del progresismo y del secularismo. Y a la vez con el concurso alentador del subjetivismo teológico, moral, pastoral y disciplinar, que invocando un presunto «espíritu conciliar» quiso abrir noblemente las ventanas del sa-

cerdocio al mundo para acomodarlo a los signos humanistas de los tiempos y terminó siendo absorbido por el mundo y por sus leyes revolucionarias, meramente intramundanas.

El primer aldabonazo público de la contestación clerical en España sonó muy pronto. A comienzos de 1966 tuvo lugar en Barcelona una amplia y dura campaña contra el nombramiento para aquella archidiócesis del obispo de Astorga, Marcelo González Martín (1918-2006). El mismo año un grupo de sacerdotes de diversas diócesis organizaron, a escala nacional, la llamada «operación Moisés», que debía culminar con la celebración en Madrid de una asamblea clandestina.

Pero la agitación fue universal y afectó a todas las instituciones. París sorprendió al mundo con la «Revolución estudiantil» de mayo de 1968, o mejor; fueron los estudiantes con su contestación global y radical a toda la sociedad los que sorprendieron a París y al mundo. A su sombra surgieron grupos de católicos, como el «Comité de Acción para la Revolución en la Iglesia», «Biblia y Revolución» o el «Comité Revolucionario de Agitación Cultural», que ocuparon iglesias y organizaron debates públicos, con reclamos tan significativos como «De Che Guevara a Jesucristo» o «Sacerdotes y laicos, ¿qué estáis haciendo con Jesucristo?».

La contestación sacerdotal en los días de la revolución estudiantil tendría su punto crítico de rebeldía contra la teología y la disciplina de la Iglesia católica, el día de Pentecostés, 2 de junio, con la celebración de una intercomunió de ocho sacerdotes católicos y siete pastores protestantes en un local de la calle Vaugirard. Anteriormente, en octubre de 1967, había tenido lugar la intercomunió pública de Venhuizen de la diócesis de Haarlem en Holanda. Y además de las intercomuniones clandestinas, que se multiplicaron por doquier, destacaron, por su reto arrogante, la celebrada el 7 de julio de 1968, en la catedral de Upsala, en la que participó el delegado episcopal de la Juventud, y la que se celebró en Utrecht durante toda la Cuaresma, frente a la cual se opuso firmemente el episcopado holandés.

En los años 1968 y 1969 la Iglesia en el mundo entero padeció a diario las protestas, agitaciones, manifiestos, declaraciones y contestaciones, que, recogidas, ampliadas y magnificadas por la prensa y no pocas revistas católicas y sacerdotales, pusieron un tono de drama y amargura y produjeron la impresión en el Pueblo de Dios de que había estallado la «Revolución del Clero» en el interior de la Iglesia. A ella aludió, con inmensa desazón y dolor, el papa Pablo VI, cuando en el otoño de 1968, lamentando las «protestas colectivas», las «manifestaciones anárquicas» y las «contestaciones globales», confesó amargamente que ante tan increíble como inesperado fenómeno «ascienden a nuestros labios estas palabras de Jesús: «Se tendrá por enemigo a las gentes de la propia casa».

Bastan unos botones de muestra espigados en los más diversos paralelos de la Iglesia, y casi todos de 1968.

— En Washington, 200 sacerdotes mantuvieron literalmente cercados a 286 obispos, reunidos en Asamblea Plenaria, protestando contra las interpretaciones oficiales dadas a la *Humanae vitae* y pidiendo la suspensión de las penas que el cardenal O'Boyle había impuesto a un grupo de sacerdotes de su diócesis.

— En Valparaíso, 23 sacerdotes renunciaron públicamente a su función eclesiástica como signo de apoyo al movimiento «Joven Iglesia», que ocupaba la catedral de Santiago.

— En Botucatu, Brasil, 22 sacerdotes exigieron a Mons. Zioni, elegido para sustituir a Mons. Trindade, que se retirase y renunciara antes del 17 de junio y que, si no lo hacía, ellos renunciarían en esa fecha al ministerio sacerdotal.

— En Friburgo de Brisgovia, 120 sacerdotes pidieron tumultuosamente, al terminar una reunión de estudio en Buehl, la flexibilización de la autoridad, la abolición del celibato y la desaparición de la censura.

La crisis sacerdotal se manifestó también en un alarmante descenso de las vocaciones eclesiásticas y religiosas, que afectaron tanto a las diócesis como a las órdenes y congregaciones.

Muy llamativa fue la de la Compañía de Jesús, la congregación religiosa que mayor influjo ha tenido en la vida de la Iglesia y también en la de muchas naciones. Por esta razón tuvo una significación especial la profunda crisis interna que vivieron los hijos de san Ignacio durante el pontificado de Pablo VI, que coincidió en gran parte con el generalato del español Pedro Arrupe (1907-1991), un jesuita carismático, que había ejercido su ministerio durante muchos años en Japón; su optimismo contrastó con el conservadurismo del general Janssens, belga, y su apertura a los problemas de su tiempo así como su insistencia para una real colaboración entre todos los jesuitas abrieron muchas esperanzas porque, en los primeros años del postconcilio, se buscaron nuevas formas y modalidades de teoría y de praxis en un contexto profundamente en crisis. Esta se manifestó de modo singular en España con la formación de dos tendencias, una de las cuales integrada por los miembros que llamaremos «tradicionalistas», en el sentido positivo del término, porque profesaban una mayor fidelidad a ciertos aspectos de sus constituciones y reprochaba a la otra parte de la Compañía una inclinación a vivir en pequeñas comunidades y a desarrollar su apostolado con compromisos de orden temporal. El grupo tradicionalista aspiraba a tener una provincia propia o al menos comunidades homogéneas.

El problema que presentaba la Compañía de Jesús en España no era un problema específico de los jesuitas. Órdenes y congregaciones religio-

sas, así como el mismo clero secular, tenían fundamentalmente los mismos problemas.

La Compañía de Jesús había mantenido en España hasta entonces una unidad interna, compacta y rígida. Los extremismos comenzaron a producirse con mayor facilidad y virulencia por contraste con aquella rígida unidad.

La Compañía gozaba de un prestigio extraordinario; era como el símbolo de la seguridad doctrinal y ascética. Las divergencias, que comenzaron a notarse entre los grupos y las posturas exageradas de algunos jesuitas, provocaron un escándalo mayor en el pueblo y desconcertaron no poco a sacerdotes y religiosos. Algunos grupos pequeños –de jesuitas jóvenes– radicalizaron sus posturas reformistas; otros grupos –también pequeños– se encerraron en sus posturas tradicionales, juzgando peligroso cualquier intento de renovación. La mayor parte de los jesuitas aceptaba de buen ánimo la renovación conciliar. Era verdad que, al menos a juzgar por las apariencias, no se actuaba o no era eficaz la censura en la Orden. Así como era verdad que los superiores preferían el diálogo y la persuasión en lugar de las condenas, para evitar excesos.

Todo lo que, en realidad o aparentemente, podía sancionar la división debía ser evitado atentamente. Por consiguiente, no debía autorizarse la experiencia que se pedía de una provincia personal, porque en este caso habría dos Compañías de Jesús y surgiría un factor muy fuerte para romper la unidad.

Los datos de la crisis de la Compañía en los seis primeros años del postconcilio son los siguientes. En 1965 los jesuitas eran 36.038; en 1971 solo quedaban 31.768. Desde 1961 hasta el 1 de septiembre de 1970, 1.049 jesuitas sacerdotes habían dejado la Compañía. Solamente en 1970 llegaron a la Curia Generalicia 260 peticiones de sacerdotes jesuitas que querían dejar la orden, mientras que en 1966 habían sido 113. Desde noviembre de 1964 hasta diciembre de 1971, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe había concedido la reducción al estado laical a 912 sacerdotes jesuitas. Los escolásticos, que en 1950 eran 10.013, en 1970 habían descendido a 6.528. Y los novicios, que en 1950 eran 2.101, en 1970 habían bajado a 856.

Pablo VI insistió en el carácter de la Compañía, religioso, sacerdotal y particularmente vinculado al papa. Los temores por una evolución radical de la Compañía, sobre todo ante ciertas propuestas que afloraron por diversos lugares entre 1974 y 1975, así como el impacto producido por una auténtica hemorragia de vocaciones, por vez primera después de cuatro siglos, preocuparon tanto a la Santa Sede que provocaron una decisión pontificia completamente nueva en la historia de la Orden, cuando el 5 de octubre de 1981 Juan Pablo II dejó al padre Arrupe con el título de

general, pero encomendó los poderes efectivos de gobierno a un delegado pontificio, que fue el padre Paolo Dezza (1901-1999), contrario a las nuevas orientaciones de la Orden, no compartidas por todos sus miembros. La Compañía, a pesar de la sorpresa de muchos, aceptó en su conjunto serenamente la decisión. El padre Arrupe, gravemente enfermo a causa de un ataque cerebral, presentó su dimisión el 3 de septiembre de 1983 y diez días más tarde fue elegido su sucesor, el holandés Peter-Hans Kolvenbach.

8. *Los cristianos por el socialismo*

Durante varios decenios, no pocos intentos de diálogo entre marxistas y católicos fueron un arma propagandística de los regímenes comunistas y un chantaje permanente a la Iglesia católica. Los acontecimientos de 1989 demostraron cómo fue imposible un compromiso entre marxismo y cristianismo. El bienio 1989-1990 ha pasado a la historia como la fecha de la caída del imperio comunista y, con ella, del retorno a la plena libertad religiosa en casi todos los estados de la Europa oriental. Tanto en ellos como en muchos otros del mundo occidental, europeo y americano, la Iglesia sufrió durante varios decenios el chantaje del socialismo a través de unos intentos de conciliación ideológica entre dos concepciones de la vida y del hombre diametralmente opuestas. La historia posterior ha demostrado que con esta sutil maniobra de propaganda regímenes políticos impresentables trataron de minar la solidez de los principios católicos, la unidad de la Iglesia y, a la vez, difundir una ideología totalmente incompatible con el cristianismo.

El problema es muy complejo y exige un análisis riguroso y sereno, sobre todo, porque los acontecimientos de la última década del siglo xx han sido vividos con gran apasionamiento y exaltación, tanto por los orientales, salidos por fin de la opresión, como por muchos occidentales, que celebraron la caída del «imperio del mal».

Al final de los años 60 y principios de los 70, la discusión sobre la posibilidad de un encuentro entre católicos y marxistas fue muy viva. Entonces comenzaron a perfilarse las diferencias sustanciales entre el comunismo y el socialismo.

En el mundo marxista surgió una distinción entre método de análisis social e ideología, que contagió inmediatamente a los católicos. Muchos se preguntaron: ¿por qué no aceptar la metodología sugerida por Marx en el estudio de los hechos sociales, rechazando al mismo tiempo las implicaciones ideológicas que pudieran chocar con la visión cristiana del hombre y con la fe? Para dar respuesta adecuada a esta pregunta es nece-

sario conocer en líneas generales los tres grandes grupos o corrientes del socialismo.

En primer lugar, el llamado *socialismo marxista-leninista*, el que tenía mayor carga ideológica y estaba reflejado en las diversas experiencias del socialismo marxista-leninista de aquellos años, como fueron el «nuevo curso» soviético, la «revolución cultural» china, la búsqueda de un «socialismo humano» en diversos países, como la «Primavera de Praga», la autogestión yugoslava, el «socialismo carismático» de Fidel Castro, los movimientos revolucionarios en Hispanoamérica y, sobre todo, el socialismo-marxista parlamentario de Allende († 1971) en Chile.

El segundo grupo o corriente fue el del *socialismo democrático*, formado por movimientos históricos con finalidades económicas, culturales y políticas que, aunque inspiradas en el marxismo y originadas por él, tuvieron evoluciones ideológicas profundas y cambios muy sensibles. Por ejemplo, la socialdemocracia europea, el socialismo escandinavo, español o italiano y el laborismo inglés, aunque este último es un caso un poco diverso.

La tercera corriente estaba integrada por los llamados *socialismos idealizados*, que de socialistas conservaban solo el nombre y eran una inspiración generosa para un mundo más justo. En este grupo entrarían muchos de los «socialismos» americanos y asiáticos.

Pablo VI, el papa del diálogo, dejó bien claro en su primera encíclica *Ecclesiam suam* la condenación de los sistemas ideológicos que niegan a Dios y oprimen a la Iglesia, sistemas identificados a menudo con regímenes políticos, económicos y sociales, y entre ellos el comunismo ateo de forma especial. Con esto el papa no hacía más que recoger la tradición de la Iglesia. También el Vaticano II, en la constitución *Lumen gentium*, no obstante la invitación al diálogo con todos, incluso con los no creyentes, afirmó a propósito del marxismo ateo y perseguidor de la religión: «La Iglesia, fiel a sus deberes hacia Dios y hacia los hombres, no puede más que reprobar, como ha hecho en el pasado con toda firmeza y con dolor, tan perniciosas doctrinas que contrastan con la razón y con la experiencia común de los hombres y que degradan al hombre de su innata grandeza» (n. 21).

Por ello, los papas y los obispos promovieron un diálogo inspirado en la claridad y en la prudencia. Claridad para que no quedaran dudas sobre la oposición radical entre el catolicismo y el comunismo, de forma que nadie pensase que el diálogo podía llevar a una eliminación de las divergencias de fondo y a la creación de un marxismo católico o de un cristianismo marxista. Y, además, para eliminar el equívoco que el diálogo entre católicos y comunistas significaba el final del anticomunismo y que, por ello, por parte de la Iglesia deberían cesar la predicación anticomu-

nista y olvidarse las condenas formales de Pío XI y de Pío XII. La Iglesia tiene el deber de seguir denunciando y condenando los errores teóricos del marxismo materialista y ateo y su intolerancia religiosa, porque, en todos los países en los que todavía detenta firmemente el poder, mantiene una actitud agresiva hacia la Iglesia, privándola de su libertad y persiguiéndola de mil formas. Pero, además, era necesaria la prudencia para evitar instrumentalizaciones del diálogo para fines políticos, sobre todo porque la experiencia demostró la falta de sinceridad y de buena voluntad de los comunistas al dialogar con la Iglesia.

9. Los movimientos por la paz

Las pruebas más evidentes de esta falta de sinceridad fueron los llamados *movimientos o asociaciones de la paz*. En ellos militaron muchos sacerdotes y católicos, unos plenamente convencidos y otros presionados o amenazados más o menos directamente. Algunos, tal vez, por simple interés personal o, quizá, por parecer más «modernos» y «progresistas». Surgieron en casi todos los países comunistas promovidos, fomentados, sostenidos económicamente y dirigidos ideológicamente por el partido único, que se inspiraba en las consignas impartidas desde Moscú, centro indiscutido de la unidad ideológica y del internacionalismo político comunista, que permaneció como bloque prácticamente monolítico e intocable del socialismo marxista-leninista, tanto política como ideológicamente, hasta que en el XX Congreso del PCUS comenzó la desestalinización decidida por Kruschof.

Muchos fueron quienes denunciaron la falta de honradez de estos movimientos cuando promovían el diálogo con los católicos, cuando manifestaban deseos de colaborar con ellos, cuando prometían respeto a la libertad religiosa, cuando exaltaban la acción del papa en favor de la paz y de los obreros. Con esta táctica fueron mucho más peligrosos que cuando atacaron abiertamente al Pontífice, a la Iglesia y a la fe cristiana. Por eso, la reacción de la mayoría de los católicos de dichos países fue oponer resistencia al intento de acercamiento o de diálogo rechazando los seductores encantos provenientes de las dulces notas de la sirena comunista.

Sin embargo, durante varios decenios, los movimientos comunistas de la paz consiguieron infiltrarse en otros países de la Europa libre y del continente suramericano y hacer llegar sus propagandas hasta sacerdotes y católicos que creyeron en la sinceridad y validez del método marxista. A través de ingentes métodos propagandísticos y de diversos congresos internacionales hábilmente manipulados, los movimientos de la

paz presentaron sus obras, actividades e ideología. Trabajaron también siguiendo una prudente acción, casi siempre escondida y silenciosa, recubierta con los falsos oropeles de la tolerancia, la comprensión, el pacifismo y el respeto a las creencias religiosas que, en realidad, nunca existieron en el mundo comunista.

Particularmente activo fue el movimiento polaco PAX, a través de su periódico *La vida católica en Polonia*, editado en varias lenguas, con periodicidad mensual, que propagó sus teorías sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, sobre el diálogo entre católicos y marxistas, sobre la función de la cultura en un régimen socialista y sobre mil argumentos diversos, sin perder ocasión para que el eje de la balanza pendiera hacia la solución marxista de los problemas que presentaba.

Este movimiento intentó con gran habilidad ofrecer un tipo de cristianismo que fue rechazado en la mayoría de los países, pero que consiguió hacer mella en pequeños grupos de militantes católicos, sobre todo entre los más sensibles a un acercamiento ideológico táctico con los marxistas. Intentó documentar, desde el punto de vista socio-político, que el cristianismo no está vinculado al capitalismo —lo cual es una gran verdad—; de demostrar que los católicos tenían derecho de ciudadanía en el Estado socialista; que ellos deberían comprometerse en la solución de los problemas socio-económicos para superar sus actitudes conservadoras y, sobre todo, crear las condiciones para una misión eficaz de la Iglesia en la sociedad en la cual habían sucedido transformaciones socialistas.

En realidad, algunos puntos de este programa no eran subversivos para la Iglesia, que nunca ha tenido complejos para coexistir con sistemas políticos diferentes, ni para el «diálogo» entre concepciones diversas de la vida y de la finalidad del hombre. Existía, sin embargo, una condición a la cual la Iglesia nunca ha renunciado, de lo contrario habría traicionado su misma naturaleza y el significado de su presencia en el mundo y es que la coexistencia y el diálogo se realicen respetando la libertad individual o de grupo, de pensamiento y de expresión. Ante estas exigencias fundamentales de la Iglesia, ¿cómo podía afirmarse que en Polonia, en Checoslovaquia, en Hungría, etc., los católicos tenían libertad para practicar la religión como en los países del mundo libre?

Por otra parte, estos movimientos intentaron suplantar a la jerarquía, declarando que solo ellos representaban a los católicos, sin contar con los respectivos episcopados y, en muchos casos, incluso en contraposición abierta con estos. Para ello usaron también las armas de la ambigüedad, de la falsedad, del descrédito y de la calumnia acusando a los obispos de entrometerse en asuntos políticos cuando pronunciaban alguna palabra sobre realidades terrenas. Así ocurrió, por ejemplo, en Polonia en 1968, a

raíz de la carta enviada por los obispos polacos a los de Alemania con motivo del milenario del cristianismo polaco, que fue una invitación a la fraternidad, al perdón recíproco, a la paz de los corazones, según el espíritu evangélico para superar los contrastes y las diferencias del pasado.

Paralelas a estas acciones organizadas fueron las tácticas sutiles de diversos partidos comunistas de naciones libres como Italia y Francia y después España, en las que colaboraron también algunos socialistas, que consiguieron captar a militantes de movimientos especializados de Acción Católica, de otras organizaciones apostólicas y de los sindicatos de trabajadores cristianos. En este sentido fueron muy significativos los intentos de acercamiento de los comunistas italianos a los católicos que ellos llamaron progresistas o del «disenso», y el llamamiento del secretario general del Partido Comunista Francés, en 1976, invitando a los cristianos a la unidad de acción para la construcción de una sociedad mejor para el hombre, para la victoria de un programa común, para el socialismo. Los obispos franceses rechazaron inmediatamente la invitación y recordaron a los católicos la necesidad de la coherencia de la fe. Sin embargo, no pudieron impedir que muchos militantes de organizaciones católicas se afiliaran a partidos marxistas, como después se supo.

En agosto de 1968, Pablo VI inauguró en Bogotá la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que se celebró en Medellín hasta el 6 de septiembre del mismo año. Con humildad y franqueza, los obispos se pronunciaron en favor de la promoción humana, a través de la renovación profunda de las estructuras eclesiales, para resolver las múltiples tensiones que comprometían la misma unidad de la Iglesia en un continente caracterizado por gravísimas injusticias sociales. Los obispos manifestaron sus deseos sinceros de purificación interior, de conversión y de servicio según el espíritu del Evangelio.

Por aquellos años existía ya en algunos ambientes eclesiales suramericanos una cierta simpatía hacia el diálogo cristiano-marxista, por lo menos desde el punto de vista ideológico. Menor era la simpatía hacia los sistemas comunistas concretos. En diversos países, sacerdotes y católicos formaron grupos que desarrollaron actividades políticas y publicaron manifiestos favorables al socialismo, en los cuales se reconocía la necesidad del recurso a la metodología marxista. La aparición de estos movimientos fue casi simultánea a la celebración de la mencionada Conferencia de Medellín, pero no puede afirmarse que las conclusiones que en ella se adoptaron apoyaran tales tendencias y mucho menos que sus orientaciones pastorales fueran la causa. Lo cierto es que algunas interpretaciones desviadas, y desde luego lejanas del espíritu que animó a los obispos en aquella célebre asamblea, fueron el motivo que muchos de los mencionados grupos dieron para justificar sus posturas radicales.

El 8 de marzo de 1982, la Congregación para el Clero publicó una declaración sobre las asociaciones o movimientos prohibidos al clero en la que, sin citar a ninguno de ellos, impartió normas claras en defensa de la identidad del sacerdocio católico, teniendo en cuenta las orientaciones del Vaticano II y las conclusiones del Sínodo de los Obispos de 1977. Este documento fue publicado para responder a muchos obispos que habían pedido a la Santa Sede instrucciones oportunas sobre el modo de comportarse ante los grupos y movimientos estudiados. Es decir, asociaciones de sacerdotes que de forma más o menos orgánica se proponían finalidades políticas no como verdaderos partidos, sino más bien como asociaciones que defendían una determinada ideología o sistema político. El problema, además, afectaba a las asociaciones sacerdotales llamadas «profesionales», que de alguna forma tenían fisonomía sindical.

Ninguno de los dos tipos de asociaciones del clero correspondía a la doctrina y a la disciplina de la Iglesia y por eso fueron prohibidas. Esta decisión manifestó la atenta solicitud de la Iglesia al servicio de la concepción auténtica del sacerdocio católico contra las deformaciones, errores y desviaciones provenientes de dentro y de fuera de la misma Iglesia. Si el sacerdocio es la pupila de los ojos de la Iglesia, es necesario que esta sea limpia y transparente. ¡Simplemente para que el ojo pueda ver! Los seglares y los sacerdotes convencidos de su ministerio lo comprendieron enseguida y apreciaron esta solicitud de la Iglesia, que no era más que la puesta en claro del verdadero sentir de la mayoría del Pueblo de Dios.

10. Pablo VI, artífice de la transición de la Iglesia en España

Pablo VI pidió, con insistencia, fidelidad a los españoles y promovió la renovación conciliar del catolicismo español. El choque entre la Iglesia y el Estado fue inevitable y provocó la crisis. Crisis que también tuvo fuertes repercusiones intraeclesiales. La aportación de la Iglesia a la transición política fue fundamental y, aunque cristalizó ante la opinión pública solo en la figura del cardenal Tarancón (1907-1994) y en unos acontecimientos muy concretos, sin embargo fue un proceso amplio, complejo y positivo, que tuvo detrás la sensibilidad del Vaticano II y el impulso personal y decisivo de Pablo VI. Gracias a él comenzó en 1965 la «transición de la Iglesia» mediante una larga y compleja operación que pasó por una profunda renovación del Episcopado para conseguir que, fiel a su tradición, la Iglesia pudiera desvincularse lentamente de un pasado histórico que le impedía actuar en consonancia con los tiempos y disponerse hacia un futuro repleto de incógnitas.

Hechas estas precisiones, lo primero que hay que decir bien claro, para romper el tópico absurdo y confuso de las presuntas suspicacias papales hacia España, es que Pablo VI mantuvo siempre serias reservas sobre el régimen de Franco, aunque le manifestó públicamente y en varias ocasiones respeto y gratitud por cuanto había hecho por España y la Iglesia. En sus diversas intervenciones directas –desde que en 1962, siendo arzobispo de Milán, pidió clemencia para condenados a muerte por delitos políticos, hasta el otoño de 1975, cuando no pudo impedir las ejecuciones de cinco condenados a muerte por tribunales especiales–, la actitud de Pablo VI fue muy clara y coherente: distinguir al Régimen político del pueblo español, y para este tuvo siempre numerosos gestos y palabras de admiración y amor:

El 22 de junio de 1963, al día siguiente de su elección, visitó al cardenal primado Pla y Deniel (1876-1968), enfermo en el Pontificio Colegio Español, situado en el Palacio Altemps. Fue su primer gesto de amor a España. Y desde entonces, el magisterio de Pablo VI está repleto de textos referidos a España y a los españoles en diversas ocasiones. Cuando en febrero de 1977 recibió en visita oficial al rey de España, Juan Carlos I, tuvo buen cuidado en dejar constancia de que recibía así al representante de todos los españoles.

La amistad y el amor de Pablo VI por las cosas de España, de toda la nación, fue muy notable e indudable, tan indudable, desde luego, como sus reservas acerca del Régimen.

En España se oía hablar de maneras tan diferentes de Pablo VI, que más de una vez venían ganas de preguntarse si quienes tan distintamente le pintaban estarían en realidad hablando de la misma persona.

Durante cuarenta años se llamó «enemigo de España» a todo el que de alguna manera discrepaba del régimen franquista. Uno de esos «enemigos oficiales de España» fue Pablo VI, o Montini, como decían con desprecio en los medios oficiales. Y lo grave del asunto fue que porcentajes altísimos del pueblo español se tragaron la fábula y son todavía muchos los que se la siguen tragando, como pude ver por algunas recensiones y comentarios críticos a mi libro sobre *Pablo VI y España*. El Papa quería el bien de la Iglesia de cara al futuro, que todos veían orientado hacia la plena democracia. Esto no lo entendieron muchos entonces y siguen sin entenderlo ahora.

La verdad es que Pablo VI no fue jamás antiespañol, aunque sí fue claramente demócrata. Que Juan Bautista Montini viera con preocupación el levantamiento miliar de 1936 era lógico e inevitable. No porque estuviera, como es evidente, con el comunismo o con la sangrienta persecución que la República desencadenó contra la Iglesia, sino porque temía que de aquel alzamiento no surgiera una paz libre.

Concluida la guerra, Montini, ya sustituto de la Secretaría de Estado, vio siempre con preocupación la unión de la Iglesia española con los vencedores. Y es sabido que se opuso tenazmente a la firma del concordato y sobre todo al privilegio que ponía en manos del Gobierno el control del nombramiento de los obispos. Aunque se trató de un control más aparente que real ya que la Santa Sede nombró siempre a los obispos que quiso.

Todo esto no impedía, naturalmente, que Montini tuviera un sincero cariño a España. En esto su postura era muy parecida a la de Pío XII. Apreciaba profundamente nuestra tradición católica y sentía una enorme admiración hacia santa Teresa —a la que proclamó en 1967 doctora de la Iglesia—, aunque evidentemente su estilo de espiritualidad, así como su cultura, eran franceses, más que españoles e, incluso, más que italianos.

11. *Bibliografía esencial comentada*

La colección de *Insegnamenti di Paolo VI* recoge su magisterio en 17 volúmenes publicados por la Tipografía Vaticana desde 1963 hasta 1978. Existen además diversas colecciones particulares por temas y otros escritos menores. Han sido publicados también sus *Discorsi e scritti milanesi* (Brescia-Roma, Istituto Paolo VI-Studium, 1997), en 3 volúmenes.

La inmensa producción bibliográfica sobre Pablo VI y sobre su pontificado fue recogida en el volumen *Paulus PP. VI, 1963-1978. Elenchus bibliographicus*. Collegit Pál Arató, S.I. Denuo refudit, indicibus instruxit Paolo Vian (Brescia, Istituto Paolo VI, 1991). Son esenciales las publicaciones del Instituto «Paolo VI» de Brescia y, en particular, las actas de los diversos congresos dedicados a estudiar aspectos concretos de la actividad del papa, como el concilio, la doctrina social, la reforma litúrgica, las reformas institucionales, la modernidad, etc. Todos ellos contribuyen a profundizar en el conocimiento de su figura, cuya complejidad no permite hacer simplificaciones ni interpretaciones indebidas.

Entre los estudios biográficos: C. CREMONA, *Paolo VI* (Milán, Rusconi, 1991; versión castellana en Ediciones Palabra, 1995), biografía periodística que pertenece al género de los recuerdos; P. SALIERNO, *Giovanni Battista Montini, dalla cattedra di Ambrogio alla cattedra di Pietro* (Milán, Greco, 1992); P. HEBBLETHWAITE, *Paul VI. The first moderne Pope* (Londres, Harper Collins, 1993); F. MOLINARI y F. TREBESCHI, *Giovanni Battista Montini maestro di religione. I corsi della F.U.C.I.* (Brescia, Fondazione Civiltà Bresciana, 1994), esta breve colección de artículos es una útil contribución a la biografía del futuro Pablo VI, que aparece ya, desde años lejanos, pluralista en las aplicaciones y solidísimo en los principios. D.

MARZARIOL, *Una vita per la Chiesa. L'esperienza spirituale di Paolo VI* (Milán, Ancora, 1995) es una síntesis de las enseñanzas del papa sobre diversos temas abordados en sus escritos y discursos; Y. CHIRON, *Paul VI, le pape écartelé* (París, Éd. Perrin, 1993); J. GUITTON, *Dialogues avec Paul VI* (París, Fayard, 1987); A. TORNIELLI, *Paolo VI. Il timoniere del Concilio* (Casale Monferrato, Piemme, 2003), síntesis biográfica.

Sobre la *Ostpolitik* del Vaticano: C. F. CASULA, *Agostino Casaroli. Il martirio della pazienza. La Santa Sede e i Paesi comunisti (1963-1989)* (Turín, Einaudi, 2000); G. ADRIANYI, *Die Ostpolitik des Vatikans 1958-1978 gegenüber Unhran. Der Fall Kardinal Mindszenty* (Herne, Verlag Tibor Chäfer, 2003) considera al primado húngaro como un obstáculo para la política vaticana que trataba de negociar con el régimen comunista de János Kádár.

C. FALCONI, *La contestazione nella Chiesa* (Milán 1969) ofrece con amplia bibliografía una síntesis cronológica de los hechos más importantes desde 1966 hasta 1969. La revista «Concilium» dedicó el número 7 (1971) a la contestación en Europa, Asia, África y América, a sus precedentes históricos y a la problemática teológica; D. SARESELLA, *Dal Concilio alla contestazione. Riviste cattoliche negli anni del cambiamento (1958-1968)* (Brescia, Morcelliana, 2005) estudia el tema basándose en las revistas más significativas del mundo católico, a menudo en diálogo con periódicos del pensamiento laico, socialista y comunista; G. GIRARDI, *Cristiani per il socialismo: perché?* (Asís 1975).

Sobre las relaciones del papa con España cfr. *Pablo VI y España*, *Giornate di studio*, Madrid 20-21 maggio 1994, en colaboración con la Universidad Pontificia de Salamanca (Brescia, Istituto Paolo VI, 1996); mi libro *Pablo VI y España. Fidelidad, renovación y crisis* (Madrid, BAC, 1997) y P. MARTÍN DE SANTA OLALLA, *La Iglesia que se enfrentó a Franco. Pablo VI, la Conferencia Episcopal y el Concordato de 1953* (Madrid, Dilex, 2005).

Capítulo XI

EL CONCILIO VATICANO II Y EL SÍNODO DE LOS OBISPOS

1. Ideas fundamentales:

— *El Vaticano II fue el mayor acontecimiento que vivió la Iglesia desde el siglo XVI, desde el Concilio de Trento.*

— *Tanto el anuncio como la celebración conciliar tuvieron un eco amplísimo en la prensa, la política y la diplomacia internacionales: por vez primera se interesa de la Iglesia «el mundo global».*

— *Sus grandes protagonistas fueron, en primer lugar, dos papas: Juan XXIII, el iniciador, y Pablo VI, el continuador.*

— *La decisión personal e irrevocable de convocar el concilio fue fruto de la capacidad que tuvo el papa Juan de dejar hacer al Espíritu y a los otros, y el fruto también de su lucidez histórica, de su convicción y de su plena responsabilidad de papa, y no un acto irreflejo y desconsiderado, como dijeron algunos.*

— *Para él los objetivos de orden intelectual y los aspectos institucionales asumieron un papel secundario.*

— *La alocución de apertura del concilio, pronunciada el 11 de octubre de 1962, es quizá el documento más importante de su pontificado y en él puso en guardia contra los «profetas de desventuras».*

— *Para Juan XXIII el Vaticano II debía tener una finalidad eminentemente pastoral.*

— *Debía hacer que la Iglesia pasara de la época postridentina y, en cierto modo, de la plurisecular etapa constantiniana a una fase nueva de testimonio y anuncio.*

— *Juan XXIII se preparó espiritualmente para el concilio con un retiro personal en el Vaticano y con una peregrinación a Loreto y Asís, que demostraron su optimismo fundado en la fe.*

— *Muchas –y a veces divergentes– fueron y sin duda alguna seguirán siendo las opiniones sobre las respectivas acciones de los dos papas en el*

concilio, diversos por carácter y formación, pero singularmente cercanos por muchos aspectos.

— Pero, a la hora de dar una definitiva valoración histórica del Vaticano II, se reconocerán ampliamente la sabiduría y eficacia de ambos pontífices.

— Si Juan XXIII tomó la decisión de abrir el concilio el 11 de octubre de 1961, Pablo VI lo reabrió, guió tres sesiones con gran prudencia y equilibrio y lo concluyó el día de la Inmaculada de 1965.

— El Vaticano II no fue solo el concilio de Juan XXIII, sino también el de Pablo VI, que continuó el programa de su predecesor.

— Históricamente no tiene sentido oponer un papa a otro —Pablo VI a Juan XXIII— ya que las intenciones renovadoras de los dos pontífices fueron idénticas.

— Pablo VI desarrolló una vigilancia sobre el concilio muy positiva y tomó iniciativas dinámicas para que madurara y llegara a su final la declaración sobre la libertad religiosa.

— Pero, al mismo tiempo, garantizó la libertad conciliar y consiguió que se practicara un cierto «arte de la colegialidad».

— El Concilio Vaticano II abrió oficialmente la puerta al ecumenismo.

— Pero el movimiento ecuménico como tal había comenzado muchos años antes.

— Los precedentes más significativos fueron en el siglo XIX el movimiento de Oxford y, más tarde, las conversaciones de Malinas.

— La contribución del anglicanismo al movimiento ecuménico ha sido determinante para su desarrollo.

— El campo de la colaboración entre la Iglesia católica y el Consejo Ecuménico de las Iglesias ha sido extraordinariamente vasto.

— A raíz del Vaticano II la Iglesia católica empezó a entablar diálogos bilaterales con las Iglesias orientales.

— También se ha intensificado el diálogo con las Iglesias salidas de la Reforma.

— La mayor parte de las veces estos diálogos giran en torno a temas teológicos.

— Juan XXIII dio los primeros pasos. Pablo VI intensificó el diálogo. Juan Pablo II ha desarrollado extraordinariamente los contactos y los gestos recíprocos.

— A pesar de ello, queda todavía mucho camino por recorrer y muchas dificultades que superar.

— El Vaticano II fue sustancialmente un concilio europeo, fruto de la teología sobre todo alemana y francesa.

— El Sínodo de los Obispos ha sido uno de los frutos más vistosos del Vaticano II.

2. Precedentes del Vaticano II

Cuando Juan XXIII anunció el concilio y antes de que promulgara los instrumentos jurídicos previos a su celebración (bula de convocación, fechas, etc.) fueron muchos lo que se preguntaron si se trataba de un concilio nuevo o de una continuación del Vaticano I, que había terminado de hecho en julio de 1870, sin que el papa lo clausurara. Muy pronto quedó claro que el papa Juan quería un nuevo concilio, que se llamó el Vaticano II. Con ello no hacía más que recoger la herencia de sus dos inmediatos predecesores que habían pensado en una celebración conciliar, aunque los tiempos no estaban maduros para su realización.

¿Se le había ocurrido a algún papa anterior a Juan XXIII celebrar un concilio? Desde luego, en tiempos de Pío IX nadie pensó en ello. Era inconcebible que se pudiera reunir en Roma un concilio, sometida como estaba la ciudad a un rey excomulgado y bajo la presidencia de un Pontífice que declaraba él mismo que no era libre, pues había quedado «prisionero en el Vaticano».

Aun el mismo León XIII, tan atrevido en política y tan poco dócil al conformismo, no pensó en un concilio ni en la reanudación del Vaticano I ni en la apertura de uno nuevo, acaso porque temiera que las tendencias de la asamblea conciliar no coincidieran con las suyas.

Pío XI, en su encíclica *Ubi arcano Dei*, de 1922, confesó que no se atrevía a resolver sobre la reanudación del Vaticano I, porque «aguardaba a que Dios le manifestara más claramente su voluntad», que hasta la fecha no se le había manifestado. Sin embargo, él hizo que se volvieran a examinar las actas de aquel concilio, las hizo estudiar por una comisión de teólogos y canonistas y les planteó el problema de saber si era necesario clausurar el Vaticano I y abrir el Vaticano II o continuar la asamblea suspendida en 1870.

Pío XII pensó en el concilio. En el panegírico del papa difunto, que pronunció el cardenal Tardini el 20 de octubre de 1959, dijo que Pío XII había encargado a un grupo de doctos eclesiásticos que trabajaran en su eventual convocatoria. Y el cardenal Ruffini refirió que, desde 1939, expresó al nuevo pontífice que las circunstancias le parecían a él exigir la reunión de un concilio, tanto como en otros tiempos habían determinado la celebración del Concilio de Trento. Pío XII, según el cardenal Ruffini, acogió bien esta sugerencia y tomó nota como la tomaba de las cuestiones más importantes. En la primavera de 1948 tuvo Pío XII la idea de convocar un concilio, pero la guerra fría no permitía que los obispos viajaran a Roma. Sin embargo, a finales de 1949 esta idea fue tomando cuerpo y algunos conocidos teólogos y obispos estuvieron al corriente de ella: Bea, Hudal, Boyer, Tromp, Dhanis y Charles. Pero la preparación se paró cuando el papa se dio

cuenta de que no era posible celebrar un concilio donde todo estaría preparado ya de antemano y sometido a una disciplina demasiado rígida; los obispos deberían ellos mismos formular y presentar temas de discusión.

La idea fue haciendo después su camino puesto que el papa hizo redactar por el cardenal Costantini (1876-1958) un esquema de doscientas páginas sobre el «problema de la unidad de los cristianos», destinado a ser discutido en el concilio, como ha documentado Butturini. A pesar de todo esto, hasta 1958, parece que nadie pensaba en el concilio. Pero al cardenal Ruffini le parecía que había problemas bastante graves que reclamaban la reunión de una asamblea ecuménica. La Iglesia, ciertamente, no atravesaba una crisis interior del género de aquella que provocó la de Trento; no se trataba de una reforma que había que acometer «en la cabeza y en los miembros». Pero estaba fuera de duda que el mundo había cambiado mucho más en un siglo desde el año 1870 que durante los trescientos años que separaban al Concilio de Trento del Vaticano I.

Juan XXIII fue, ciertamente, el papa del concilio, y no cabe duda de que la decisión de convocarlo no fue en él una improvisación. Él, en su humildad, dijo que esto había sido fruto de una iluminación personal que había recibido de Dios, pero se puede pensar que la humildad del papa atribuía únicamente a esa iluminación el propósito de convocar el concilio, cuando es muy posible que esta hubiera sido preparada por reflexiones antecedentes y por esas meditaciones que casi siempre abren el camino a la gracia y a las inspiraciones y sugerencias divinas. El papa quiso tener como secretario de Estado a Tardini, pero en las decisiones fundamentales actuó solo y lo demostró al comunicarle su voluntad de celebrar un concilio cuando ya había escrito el discurso para el 25 de enero.

Desde sus años de nuncio apostólico colocaba Juan XXIII entre sus preocupaciones mayores la cuestión de la unidad de los cristianos, unidad a la cual el 25 de enero de 1959 confirió su decisión de convocar un concilio. Se sabe, por otro lado, que consagró gran parte de su vida, de su ciencia y de su tiempo a estudiar la figura de san Carlos Borromeo (1538-1584), que tuvo tanta intervención después de la celebración del Concilio de Trento.

Por último, el 1 de mayo de 1957 y el 1 de junio de 1958, la revista italiana titulada *Palestra del Clero* llamaba la atención de sus lectores sobre las razones que podrían inducir a la convocatoria de un concilio ecuménico. Y hay que tener en cuenta que dicha revista, publicada en Rovigo, era la revista del clero véneto, y por esa época el patriarca de Venecia era el cardenal Roncalli. Y no solamente lo convocó de esa manera súbita, como decía él, sino que le asignó un contenido que había de correr por estas tres vertientes: la reforma de la Iglesia, la unidad de los cristianos y la apertura de la Iglesia al mundo, para resolver los problemas del mundo en unidad y de acuerdo con él.

Cuando Juan XXIII fue elegido papa la Iglesia, a pesar de su vitalidad, daba la impresión de que estaba vinculada a formas anacrónicas de pensamiento y, aunque la Iglesia no debe comprometer su existencia con una cultura o civilización determinada porque tiene que vivificarlas a todas, su compromiso con una civilización rebasada la presentaba con formas extranjeras en el Japón, donde los fieles escuchaban la misa en latín; en los seminarios de la India donde se enseñaba teología sobre bases aristotélicas con total ignorancia –cuando no desprecio– de los libros sagrados de aquel país; en Estados Unidos o Hispanoamérica, donde en pleno siglo xx se edificaban templos góticos, o en el mundo islámico al que solo podía llegar a la sombra de embajadas y consulados, etc.

Existía cierto malestar en algunos ambientes intelectuales católicos porque los hombres del Santo Oficio trataban de controlar el «progreso» teológico con una exquisita y puntillosa vigilancia, para que todo se ajustase a los seguros caminos que siete siglos antes había trazado la teología escolástica.

Aun a riesgo de exagerar un poco, podría decirse que, en algunos ambientes de la Iglesia, los católicos tenían a mano para juzgar sus acciones una moral que ya había decidido cuanto podía sucederles y que sacrificaba la intencionalidad por la casuística, además de estar tipificada por el número y la especie de pecados y obsesionada por algunos de ellos. Llegó a establecerse el predominio de la ley, y el juridicismo invadió las altas esferas de la Iglesia.

La Iglesia, bajo estos signos, aparecía incapacitada para la «conquista del mundo», que era su objetivo. Hasta el Vaticano II, la teología católica había enseñado que «fuera de la Iglesia no hay salvación»; los protestantes y los ortodoxos eran cuidadosamente evitados; el «mundo» era identificado con el «mal» y, por ello, había que combatirlo y, mejor aún, huir de él para seguir la vocación religiosa desde unos hábitos que simbolizaban inexorablemente la muerte al mundo. Pero este «mundo», formado por largos millares de millones de personas, desembarcaba vigorosamente y decididamente en «nuevos tiempos» de respeto a la dignidad de la persona humana, sentido de la libertad, aristocracia del trabajo, conquista del bienestar, si no contra la Iglesia prescindiendo de ella. Era el triunfo del secularismo.

3. Preparación del Vaticano II

Como historiador de la Iglesia, Juan XXIII estaba familiarizado con los cambios históricos y convencido de que la Iglesia debía adaptar su predicación, su organización y sus métodos pastorales a un mundo pro-

fundamente transformado y acuñó, como expresión de esta idea, el frecuentemente controvertido concepto de *aggiornamento*, y para convertirlo en realidad convocó el Concilio Vaticano II.

El anuncio simultáneo hecho en la basílica de San Pablo Extramuros el 25 de enero de 1959 de la convocatoria al Sínodo de la diócesis de Roma, de un concilio ecuménico y de la revisión profunda del Código de Derecho Canónico tuvo el sello de la universalidad de la Iglesia y de su radicación local. Dicho anuncio fue hecho en el día significativo en que se recuerda la conversión de san Pablo, «apóstol de los pueblos». Aquel día puede decirse que Juan XXIII llegó al máximo de su popularidad y prestigio ante todo el mundo.

Universalidad y pastoralidad fueron, por lo tanto, las dos caras de la misma moneda, como había quedado subrayado el día de la coronación del nuevo papa, el 4 de noviembre de 1958, otro día significativo, por estar dedicado a san Carlos Borromeo, lombardo como Juan XXIII, y sobre todo animador y ejecutor del Concilio de Trento, al que el nuevo papa se refirió como para indicar una continuidad.

A conseguir los tres objetivos indicados, pero, sobre todo, el primero, que tuvo una finalidad preparatoria y prioritaria en la unidad de los cristianos, consagró el papa todas sus energías. La convocatoria del concilio representó un cambio histórico en la Iglesia, como una tendencia contraria a la «monarquía papal» que se habría establecido después del Concilio Vaticano I, del 1869-1870. Representó el final de la edad postridentina y algunos historiadores llegan incluso a decir que marcó el final de la Iglesia constantiniana. Estas ideas fueron de algún modo insinuadas por Juan XXIII en el discurso de apertura del concilio, el 11 de octubre de 1962, al afirmar que la Iglesia prefería usar la medicina de la misericordia en lugar de la severidad, que prefería ofrecer la validez de su doctrina en vez de renovar las condenas y que quería mostrarse como madre amorosa de todos, benigna, paciente, llena de misericordia y de bondad incluso hacia sus hijos separados. Y repitiendo las palabras de san Pedro al pobre ciego que le pedía limosna, el papa dijo que la Iglesia no ofrecía riquezas, sino solo la gracia divina y que ofrecía la caridad cristiana para favorecer la concordia, la paz y la unidad fraterna entre las naciones.

Aunque los dos papas anteriores habían pensado en un concilio, el cambio experimentado cuando llegó Juan XXIII no radicó en su convocatoria, sino en su caracterización. La primera reacción que siguió al anuncio pudo apreciarse netamente en la Curia Romana: recelo y desconfianza. Algunos temían que se debilitara su influjo y poder; el fiscalismo curial y el centralismo romano; los italianos veían con recelo la internacionalización curial. Los teólogos y escritores católicos que Roma había hecho callar durante el pontificado de Pío XII, cuando no los había

condenado sin escucharlos, ¿aprovecharían la plataforma conciliar para propagar sus ideas?

Fue común la idea de fondo del concilio: en cuanto lugar y ocasión de presentación de la Iglesia al mundo, su contenido tendría que ser sobre todo eclesiológico. Se enfrentaban entonces dos tendencias: una presentación de la Iglesia como profecía y una profundización de su naturaleza de *societas perfecta*, jurídicamente autónoma. En estos términos se presentó la preparación del concilio entre 1959 y 1962. El cardenal *Alfredo Ottaviani* (1890-1979) fue el punto de referencia de la segunda tendencia, mientras los obispos franceses, alemanes y de los Países Bajos apoyaron la primera tendencia. La dificultad consistió en integrar estas dos tendencias de modo que formaran la unidad viviente, repetidamente enunciada por Jesús, de «la ley y los profetas».

La espera del concilio no agotó ciertamente el pontificado de Juan XXIII. Sin embargo, a medida que se acercaba el tiempo de su convocatoria, iluminó la misma actividad ordinaria. Se vio con claridad en la encíclica *Mater et Magistra*, del 15 de mayo de 1961, que quiso ser la puesta al día de la doctrina social de la Iglesia a partir de la *Rerum novarum*, después de setenta años. Cuando se abrió el concilio, el 11 de octubre de 1962, Juan XXIII le dio un contenido profético. En su discurso de apertura, contra los «profetas de desventuras» que tienen temor de lo nuevo, presentó la fecundidad siempre nueva del mensaje evangélico. Así el concilio no sería la repetición o la mejor exposición de verdades doctrinales; como bien lo había dicho Pío XII: para esto no hacía falta un concilio. Este, en cambio, comprendería una penetración doctrinal y una formación de las conciencias, en correspondencia con la auténtica doctrina, estudiada y expuesta también por las formas de investigación y la formulación literaria del pensamiento moderno, en las formas y proposiciones de un magisterio de carácter predominantemente pastoral. Eclesiología profética y pastoralidad implicaban la integración y la participación del pueblo de Dios visto sobre todo en su dimensión familiar, según el discurso inspirado que, en aquella misma tarde, pronunció en la plaza de San Pedro, iluminada por la luna: «Volviendo a casa, daréis una caricia a vuestros hijos y les diréis que es la caricia del papa».

A las comisiones y secretariados preparatorios les fue encomendada la tarea de redactar los esquemas en vistas del futuro concilio, pero todo este ingente material no fue apenas utilizado en el aula conciliar porque los obispos prefirieron elaborar otros nuevos, prescindiendo de los que la Curia Romana había elaborado previamente. Fue este un punto importante en la preparación del concilio y marcó una neta separación entre lo que era proyecto de la Curia Romana y la mentalidad de la mayoría de los padres conciliares. A la Curia y, por consiguiente, a los esquemas pre-

parados por sus hombres se les acusó de cerrazón frente a las nuevas instancias teológicas emergentes y a las entonces recientes problemáticas pastorales derivadas de las primeras, por ejemplo, del fenómeno de la secularización al de los cambios históricos que a nivel mundial caracterizaron la segunda parte del siglo xx, sobre todo en la posguerra y en los años cincuenta. Por eso se ha dicho que ninguno de los 21 concilios ecuménicos tuvo una preparación tan amplia y tal estéril.

En la comisión central preparatoria se manifestaron tres orientaciones muy definidas, los críticos de la preparación conciliar tal como la habían hecho las comisiones controladas por la Curia Romana –Alfrink (1900-1987), König (1905-1987), Léger (1904-1991), Maximos IV, Montini, Suenens, etc.–, los defensores (Ottaviani, Ruffini, Browne, etc.) y los indiferentes.

La composición de las comisiones preparatorias del concilio reflejó una opción teológico-pastoral determinada, caracterizada por una fuerte presencia de la Curia Romana, una dimensión fundamentalmente europea y una mezcla de personas competentes en sus respectivas materias y otras que nunca tuvieron nada que ver con ellas y llegaron incluso a ser presidentes de comisiones importantes, como fue el caso del cardenal Gaetano Cicognani (1881-1962), antiguo nuncio en Madrid, presidente de la comisión de Liturgia, materia de la que nunca se ocupó, aunque desde 1953 era prefecto de la Congregación de Ritos, y extraño por completo al movimiento litúrgico italiano. A nivel teológico, esta actitud cerrada no se manifestó explícitamente en la formulación de la serie de doctrinas que debían ser condenadas, cuanto más bien en los nombramientos de algunos teólogos en lugar de otros, o bien en la designación de peritos para ámbitos que no eran de su competencia específica, y sobre todo en el conducir siempre el debate sobre cada una de las temáticas a un cauce más jurídico que teológico.

A nivel pastoral surgieron claramente dos modos de entender la presencia de la Iglesia en el mundo –uno defensivo y otro de diálogo y confrontación– tal como fueron percibidos y vividos en el período anterior al concilio y que confluyeron de hecho también en la fase preparatoria. Del modo diferente de entender la relación con el mundo y la inserción de la Iglesia en él emergieron dos líneas: por una parte, el replegarse sobre las propias posiciones, manteniéndolas, defendiéndolas y reforzándolas con normas de carácter jurídico; y, por otra, la del convencimiento de que la vivencia histórica pone a la Iglesia en una confrontación permanente con situaciones inéditas que necesitan una respuesta más amplia, teológicamente connotada, y que exprese ante todo cómo la Iglesia se piensa a sí misma.

La opción por la primera línea o por el primer tipo de línea durante la fase preparatoria fue preponderante, pero, al mismo tiempo, presentó ine-

vitables brechas, a través de las cuales comenzó a penetrar la segunda, que emergió decididamente en el aula conciliar. En efecto, diversos momentos de las discusiones en el seno de cada una de las comisiones fueron la señal de que los problemas tratados no podían ser de hecho estudiados solo bajo el aspecto jurídico porque remitían a una problemática eclesiológica y pastoral más compleja, poniendo además de relieve la insuficiencia de los planteamientos teológicos preconciliares. Las diversas aportaciones verificaron, por consiguiente, en el curso de los debates el entremezclarse entre el plano jurídico y el teológico-pastoral, pero sin que este último prevaleciera, a causa del obstáculo objetivo constituido por la comisión teológica, cuyos miembros eran en gran parte expresión de la escuela teológica cuyo punto de referencia era la Curia Romana, y cuyo máximo representante fue su presidente, el cardenal Ottaviani, ayudado por el prestigioso teólogo de la Gregoriana, el alemán Sebastián Tromp (1889-1975). Esta comisión abogó a sí misma el estudio de los temas doctrinales.

Se ha discutido y se sigue discutiendo mucho sobre la interpretación del Vaticano II a propósito del problema de las fuentes que debemos indagar para reconstruir de forma correcta en sede historiográfica el acontecimiento conciliar. La cuestión no es de poca monta, si se considera que tal reconstrucción puede favorecer, si se utiliza correctamente, una hermenéutica más adecuada de los documentos conciliares, porque los contextualiza en el complejo dinamismo de la fase preparatoria y celebrativa del concilio. Si es verdad que la doctrina del Vaticano II no puede ser diluida de forma alguna en las dinámicas del acontecimiento conciliar, lo es también el hecho de que los textos promulgados en las constituciones, decretos y declaraciones son el fruto de un largo debate no extemporáneo, en el cual confluyeron un abigarrado pensamiento teológico y eclesiológico y diversas sensibilidades pastorales. Por ello, el conocimiento de las fuentes privadas resulta de gran utilidad, sobre todo si su autor es una persona que ha intervenido directamente en la preparación del concilio y en su desarrollo por su papel institucional. Este fue el caso, por ejemplo, de Tromp, que desarrolló la tarea nada fácil de secretario de la comisión teológica. Su nombramiento, ciertamente no neutral, hecho por influjo del cardenal Ottaviani, quiso poner de relieve no solo la capacidad intelectual, sino también la competencia teológica y eclesiológica del jesuita, que ya había tenido una intervención significativa en la preparación de la encíclica *Mystici Corporis* (1943) de Pío XII. El diario de Tromp, editado por Alexandra von Teuffenbach, publicado por la Universidad Gregoriana en 2006, documenta los numerosos problemas organizativos y doctrinales que precedieron a la celebración conciliar y pone en evidencia, entre otras cosas, las dificultades referidas, por ejemplo, a las relaciones entre las diversas comisiones y las opciones metodológicas

tendientes a reformar no solo el *modus operandi* de organismos diferentes, sino también a crear un consenso sobre argumentos concretos que no admiten, sino excepcionalmente, posiciones diversas. El diario de Tromp subraya la existencia de diferencias en materia doctrinal, consciente de que estas seguirían también durante la celebración conciliar.

El cardenal Ottaviani conservó durante mucho tiempo una posición dominante de control y dirección de los trabajos de la comisión teológica y, a través de ella, trató de influir sobre todas las demás. Y aunque el cardenal Tardini, secretario de Estado, intentó reducir y limitar la superioridad de Ottaviani, su muerte en 1959 y el nombramiento del cardenal Amleto Giovanni Cicognani (1883-1973) como nuevo secretario de Estado dejaron libre el campo para que Ottaviani consolidara su poder, entre el malhumor de algunos obispos que no estaban de acuerdo con su forma de proceder. Solamente el cardenal Bea (1881-1968) siguió impertérrito su camino, diverso y en cierto sentido opuesto al de Ottaviani. La colaboración entre estos dos purpurados resultó muy difícil y casi imposible y lo mismo ocurrió entre la comisión teológica y las otras, pues cada una de ellas trabajó por su propia cuenta.

Esta doble concepción o forma de entender la Iglesia, que el análisis de la documentación preparatoria del concilio ha puesto en evidencia de forma rigurosamente histórica, se centró también en algunos elementos excéntricos respecto al conjunto, por lo que, si bien las instancias de que un concilio pastoral, que fuera una «nueva Pentecostés» –así era en la mente de Juan XXIII– y no según el pensamiento de la Curia Romana, un complemento del Vaticano I, fueron al principio desatendidas –conclusión a la que se llega leyendo los esquemas de las comisiones preparatorias– hay que decir que por otra parte no fueron del todo perdidas. Entre los elementos excéntricos se pueden mencionar la presencia de algunos teólogos no vinculados con la teología romana, sino expresión de nuevas escuelas; el papel desarrollado por Juan XXIII; el no haber podido realizar el proyecto de organizar comisiones que fueran una imagen fiel del organigrama de las congregaciones romanas; en este sentido, fue muy interesante la tarea realizada por el secretariado para la Unidad de los cristianos y el papel desarrollado por su presidente el cardenal Bea, jesuita alemán, que había sido rector del Pontificio Instituto Bíblico y confesor de Pío XII, y tenía la plena confianza de Juan XXIII.

4. *Espíritu del concilio*

Colegialidad y ecumenismo, junto a muchos otros puntos de vital interés para la Iglesia, fueron objeto de la labor del Vaticano II, iniciado

por Juan XXIII, quien, tras haberle dado un fuerte impulso, indicando sus objetivos y su característica fundamental –sustancialmente su carácter y finalidades eminentemente pastorales–, solo alcanzó a ver su primera sesión. Esta –como dijo al concluirla, el 8 de diciembre de 1962– había sido como una introducción lenta y solemne a la gran tarea propiamente dicha del concilio. Esta lentitud tal vez había defraudado un poco sus esperanzas, así como lo había hecho el aflorar de las primeras posiciones contrastantes. Pero fácilmente se comprende –observaba irónicamente el papa– que una asamblea tan grande necesitó bastante tiempo para ponerse de acuerdo en los temas. Estos, sin faltar a la caridad, eran motivo de discrepancias, lo cual no tiene nada de extraño, pero inquietaba un poco los ánimos. Hecho este igualmente providencial –añadía– para que «aparezca claramente ante todos los hombres la santa libertad de los hijos de Dios reinante en la Iglesia».

Cuando falleció Juan XXIII el concilio quedó suspendido y solo el nuevo papa podía reanudarlo porque los obispos de la Iglesia no pueden congregarse y actuar sin la cabeza del colegio episcopal, el papa. Aunque en la misma Roma la convocatoria del Vaticano II no logró la unanimidad completa –no que tuviera adversarios, pero sí disconformes–, suscitó fuera de Roma tanto interés e hizo concebir tantas esperanzas, que nadie dudaba de su reanudación. Esta fue la primera iniciativa que tomó Pablo VI, quien sintió el deber de insistir en la orientación que le había dado Juan XXIII, al clausurar la segunda sesión, mientras que en su apertura, el 29 de septiembre de 1963, el papa Pablo VI quiso resumir en cuatro puntos los objetivos principales del concilio: la definición o, mejor, la conciencia de la Iglesia, su renovación, el restablecimiento de la unidad de todos los cristianos y el diálogo con el hombre actual. Al mismo tiempo el papa quiso subrayar que la actividad del concilio había sido muy laboriosa y totalmente libre en la expresión de sus voces; un doble mérito que caracterizó a este concilio y dio histórico ejemplo del mismo: así actuaba la Iglesia en el momento más elevado y significativo de su actividad, intensa y espontánea; el hecho de la variedad, de la multiplicidad y también de la diversidad de las sentencias que entretejieron las discusiones conciliares daban prueba de la profundidad de los temas tratados y de la libertad con que se habían discutido.

La actitud que Pablo VI se propuso mantener ante el concilio él mismo quiso precisarla, asegurando enseguida a los padres conciliares que su intención era «orar, hablar, deliberar y actuar con ellos, sin ninguna voluntad de dominio ni ninguna búsqueda de poder absoluto, sino con el único deseo y voluntad de obedecer el mandato divino que nos constituye entre vosotros en Pastor supremo». Estas palabras contenían el anuncio de lo que trataría de hacer realmente durante las tres sesiones

en las que se desarrollaría el concilio: vigilante siempre, pero reservado, respetuoso de la legítima libertad de los padres conciliares incluso cuando sus posiciones eran divergentes, empleándose con discreción para favorecer el entendimiento entre las dos almas que iban manifestándose incluso en algunos puntos de primaria importancia, pero también con mano firme cuando –casi excepcionalmente– creía que su conciencia de responsable supremo de la doctrina y de altísimos valores de la vida de la Iglesia se lo imponía. Pablo VI quería que los obispos de la Iglesia católica –posiblemente todos– abandonaran el concilio no vencidos, sino convencidos.

En realidad, todos los documentos conciliares –algunos con bastante esfuerzo– obtuvieron amplísimas mayorías de voto. Que no hubiera unanimidad absoluta podía comprenderse, por triste que pareciera; pero en algunos temas la oposición de la minoría resultó ser extremadamente tenaz, hasta provocar, en el caso harto conocido de monseñor Lefebvre, dolorosas rupturas.

Cuando terminó la primera sesión conciliar y los obispos regresaron a sus diócesis se advirtió en la mayoría de ellos el impacto que las experiencias colegiales romanas les habían producido y en muchos de ellos se produjo un cambio profundo de mentalidad, ya que tomaron nueva conciencia de su naturaleza y de su misión: solidaridad y responsabilidad mundial, espíritu de iniciativa, reconocimiento de la objetividad de las instancias de renovación. El tímido espíritu expresado por muchos de ellos en los votos preconiliares de los años 1959-1961 quedó superado porque la mayoría de los obispos tomaron conciencia de los problemas, con frecuencia nuevos, de la época que estaban viviendo, de que el concilio estaba en sus manos y de ellos dependía su éxito o fracaso. Los obispos descubrieron un concilio vivo, que salía de una etapa del catolicismo en la cual los fermentos generosos habían corrido el riesgo de quedar sofocados, y en cambio la primera sesión conciliar había sido totalmente positiva.

Si la muerte de Juan XXIII pudo crear en un primer momento alguna preocupación, la rapidez con que Pablo VI decidió no solo la inmediata prosecución de los trabajos conciliares, sino también su desarrollo más ordenado y eficaz dispuso todas las posibles dudas.

A medida que fue declinando la salud de Juan XXIII él mismo se dio cuenta de que no podía dirigir personalmente las tareas del período de intersesión, papel que el papa quería desempeñar con discreción y, por ello, creó el 14 de diciembre de 1962 la comisión de coordinación y dirección de los trabajos conciliares, que se reunió por vez primera el 21 de enero de 1963. A pesar de sus contradicciones internas, esta comisión aseguró una cierta coherencia y un cierto dinamismo a la primera inter-

sesión dándole al concilio un órgano central responsable, particularmente necesario en el momento en que el papa se hallaba enfermo.

Pablo VI confirmó dicha comisión porque llegó a las mismas conclusiones que su predecesor, pero en el otoño de 1963 decidió darle al concilio un órgano directivo más ágil y dependiente directamente de su persona, por ello introdujo modificaciones sobre el pletórico consejo de presidencia del concilio –formado por doce cardenales ancianos–, que aparecía cada vez más como un órgano marginal e inadecuado para dirigir los trabajos de las congregaciones generales y supervisar las complejas relaciones entre la asamblea y las comisiones conciliares así como las relaciones entre estas mismas, deseosas de autonomía. Por ello, Pablo VI creó un colegio de moderadores de las sesiones, delicada tarea que encomendó a cuatro prestigiosos cardenales:

— el armenio Gregorio Pedro Agagianian (1895-1971), prefecto de Propaganda Fide, que representaba el ala conservadora de los padres conciliares y de la Curia Romana;

— el italiano Giacomo Lercaro (1891-1976), arzobispo de Bolonia, de talante renovador;

— el alemán Julius Döpfner (1913-1976), arzobispo de Munich, exponente de la mayoría moderada y

— el primado de Bélgica, Leo-Jozef Suenens (1904-1996), que representaba el sector más avanzado de los padres conciliares.

De estos cuatro, Lercaro y Suenens fueron los más destacados y los que desarrollaron un papel decisivo en el concilio. El Vaticano II fue un período excepcional en la vida del arzobispo de Bolonia, que dio una aportación importante al desarrollo de las tareas conciliares, sobre todo en el campo de la liturgia, y contribuyó a que los debates abrieran sus horizontes en la línea de renovación querida por Juan XXIII, con quien estuvo siempre en perfecta sintonía, y en la perspectiva de apertura promovida por Pablo VI, tomando numerosos contactos con los episcopados de Europa y del tercer mundo y sintonizando con los problemas más acuciantes de nuestro tiempo. Habiendo sido un miembro de la mayoría conciliar, Lercaro fue más bien un pionero aislado que un guía, pues nunca suscitó consensos mayoritarios, sino más bien críticas desde los ambientes curiales por su actuación pastoral en Bolonia, lo cual explicaría más tarde su dimisión «forzada» de dicha diócesis. La ciudad comunista por excelencia de Italia le tributó grandes honores nombrándole ciudadano honorario, un acontecimiento cuyo significado solamente fue bien percibido entonces por el diario católico *L'Avvenire d'Italia*, ya que la actuación del cardenal intentó ser una nueva forma de presencia política de los católicos en la sociedad basada en la necesidad de difundir el Evangelio sin apoyos o privilegios políticos. Sacerdote y obispo de pro-

funda fe y vida interior, Lercaro recibió una formación clásica y su espiritualidad estuvo cada vez más centrada en la liturgia.

En cambio, el arzobispo de Malinas desarrolló un verdadero liderazgo a nivel de Iglesia universal entre 1962 y 1971, que algunos exageradamente consideran central, casi único, lo cual no es cierto; pero sí que hay que reconocer que, gracias al apoyo explícito que le dio Pablo VI, Suenens tuvo un papel y un influjo que hoy son difícilmente imaginables, caracterizado por su gran amor a la Iglesia y su profunda fe. Tuvo una certera visión de futuro, prudente y audaz pero realista, lo cual le confirió una autoridad muy particular. La fuerza particular de la personalidad de Suenens quedó demostrada por la amistad que tuvo con tres papas. Siendo joven obispo auxiliar de Malinas trabó amistad con el anciano Pío XII; con Juan XXIII la amistad fue excepcional y más intensa todavía con Pablo VI. Entre las numerosas cartas que le dirigió a este hay dos que merecen especial atención. La primera fue escrita en marzo de 1968, unos meses antes de la publicación de la encíclica *Humanae vitae*, para incitar al papa a no tomar decisiones antes de haber hecho amplias consultas colegiales; la otra carta, de la primavera de 1972, anunciaba el compromiso del cardenal en el movimiento de renovación carismática: en esta ocasión el cardenal echó la mirada atrás y desarrolló una visión de futuro que demostró una lucidez extraordinaria. Estos dos documentos de gran valor histórico iluminan la amistad entre dos figuras excepcionales y a veces en contraste, en una época de gran dinamismo espiritual. En unos ambientes en los que la prudencia y el sentido de la diplomacia predominan y donde con frecuencia hay inclinación a defenderse del viento cuando sopla fuerte, Suenens fue hombre de gran audacia que expresó lo que otros sentían pero no osaban decir. El hecho de que cardenales ancianos y de tanto prestigio como Ottaviani y Bea fuesen personalmente al colegio belga de Via del Quirinale para visitar al joven cardenal belga, demuestra suficientemente el prestigio que Suenens tuvo desde que comenzó el concilio entre exponentes de las diversas tendencias. Después cambiaron los tiempos y las personas y el cardenal fue quedando más aislado en sus posturas. Lercaro y Suenens fueron dos personajes que gozaron de la confianza del papa, aunque entre ellos hubo diferencias notables, incluso fundamentales como sobre el esquema *De Ecclesia*, pues el primero tuvo una visión con amplias perspectivas y mayor radicalismo que el primero, que fue más realista. A medida que avanzó el concilio se fueron distanciando por sus ideas y por su estrategia.

Pablo VI, por su parte, intervino decisivamente en diversos momentos del debate conciliar, comenzando por la reafirmación del primado petriño. Su discurso inaugural de la tercera sesión (14 septiembre 1964) fue

interpretado como un condicionamiento de los trabajos sobre el esquema *De Ecclesia* (también a través de la *Nota praevia*, que orientaba el principio de colegialidad *cum et sub Petro*). Pablo VI intervino también en el campo del ecumenismo, introduciendo en el texto de la *Unitatis redintegratio* unas cuarenta enmiendas, en parte rechazadas por los padres conciliares; si bien fue después irremovible al hacer aprobar el principio de que no toda lectura de la Biblia está inspirada por el Espíritu Santo. Otra intervención importante del papa en los trabajos conciliares fue la reafirmación de María «Madre de la Iglesia»: una definición esta que, por razones pastorales, psicológicas y ecuménicas, los padres conciliares no querían explicitar en un documento.

Estas y otras intervenciones convirtieron a Pablo VI no solo en el timonel del Vaticano II, sino también indicaron su preocupación por la crisis de que la Iglesia estaba viviendo en aquellos años; una crisis que induciría al Pontífice a ejercer una acción frenante sobre cuestiones doctrinales que, siendo de capital importancia, no podían quedar en manos de los votos de los obispos, como si la custodia de las verdades fundamentales de la fe pudieran decidirse a golpes de mayorías. No menos determinantes fueron para el futuro de la Iglesia católica las decisiones adoptadas por Pablo VI al terminar el concilio. La encíclica *Ecclesiam suam* insistía en la necesidad del compromiso del apostolado católico más allá de un fácil irenismo o sincretismo. El problema era el de la cantidad cada vez mayor de personas sin fe con las cuales había que encontrar una forma de diálogo sin renunciar a los propios principios.

En esta dirección fue la *Mysterium fidei*, promulgada contra ideas erróneas y abusos que se iban difundiendo, así como la restitución a la misa de todo su valor sacrificial salvífico. Pablo VI denunció también todos los cambios arbitrarios que traicionaban el *aggiornamento* querido por Juan XXII y conducían a una «teología conforme a las teorías libres subjetivas» y a un irenismo que renunciaba a las verdades de la fe.

5. Los debates entre la mayoría y la minoría

Una asamblea tan compleja y numerosa como fue el Vaticano II no pudo funcionar sin que influyeran en ella corrientes de pensamiento y que se afirmaran grupos más o menos influyentes, susceptibles de constituirse diversamente a medida que avanzaban los acontecimientos. Se corre siempre el riesgo de generalizar y esquematizar excesivamente a los personajes cuando se les quiere encuadrar en un determinado grupo y se les quiere colocar etiquetas de tipo socio-político, como «progresistas» o «conservadores».

De lo que no cabe la menor duda es de que en el concilio se formaron una *mayoría* y una *minoría* y en ellas intervinieron muy activamente cardenales y obispos de gran prestigio, que ejercieron un notable influjo sobre el resto de los padres conciliares. Pero los términos grupo o partido deben ser usados con gran prudencia y jamás de forma absoluta, dadas las características de la asamblea conciliar y el espíritu que inspiraba a los padres. Son más bien matices, modos de ver, a veces profundos, etc.

Los dos pontífices fueron los verdaderos protagonistas del Vaticano II: Juan XXIII, el iniciador, y Pablo VI, el continuador. Muchas –y a veces divergentes– fueron y sin duda alguna seguirán siendo las opiniones sobre las respectivas acciones de los dos papas en el concilio, diversos por carácter y formación, pero singularmente cercanos por muchos aspectos. Pero, a la hora de dar una definitiva valoración histórica del Vaticano II, se reconocerán ampliamente la sabiduría y eficacia de ambos pontífices. Si Juan XXIII tomó la decisión de abrir el concilio, Pablo VI lo reabrió, guió tres sesiones y lo concluyó. El Vaticano II no fue solo el concilio de Juan XXIII, sino también el de Pablo VI, que continuó el programa de su predecesor. Históricamente no tiene sentido oponer un papa a otro –Pablo VI a Juan XXIII– ya que las intenciones renovadoras de los dos pontífices fueron idénticas. Pablo VI desarrolló una vigilancia sobre el concilio muy positiva y tomó iniciativas dinámicas para que madurara y llegara a su final la declaración sobre la libertad religiosa. Pero, al mismo tiempo, garantizó la libertad conciliar y consiguió que se practicara un cierto «arte de la colegialidad».

En el concilio se manifestaron dos tendencias generales. Por una parte, los que deseaban consagrar cuatro siglos de intransigencia, continuando la actitud negativa, de resistencia y condena, que había caracterizado tanta parte del catolicismo desde la Revolución Francesa en adelante; y, por otra, la búsqueda de nuevos métodos para que la Iglesia pudiera continuar su tarea salvífica en un mundo irremediamente cambiado. Fue difícil encontrar el equilibrio entre la búsqueda del diálogo, por una parte, y el deseo de retornar a posturas precedentes, por otra. En un primer momento prevaleció la orientación de la comisión teológica, que desarrolló un papel importantísimo en la fase preparatoria. Prevaleció el aspecto jurídico sobre el místico, la distinción entre tesis e hipótesis y la tolerancia entendida como mal menor respecto a la nueva visión de la sociedad civil que garantizaba la libertad religiosa a todas las comunidades religiosas en los límites del orden público y del bien común. Las dos mentalidades se manifestaron de forma abierta y chocaron tanto al preparar como al discutir los temas de los judíos y de la libertad religiosa. Pero ambas tuvieron muchas limitaciones, porque

los renovadores eran todavía frágiles e inmaduros y los tradicionales no eran tan sólidos como parecían.

Representantes emblemáticos de las dos corrientes fueron por una parte el prestigioso cardenal italiano Ottaviani, intransigente sobre los principios (*semper idem* - siempre el mismo, fue su lema episcopal) y el jesuita alemán Bea, quienes, tanto en la preparación del concilio, primero, como en su celebración, después, destacaron inmediatamente. Bea, el exponente más cualificado de la *mayoría*, que había estado muy cerca de Pío XII, había colaborado en la redacción de la encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943) sobre la interpretación de las Sagradas Escrituras y había adoptado enseguida posiciones restrictivas e insostenibles sobre la exégesis del Pentateuco; gracias a los periódicos contactos que había mantenido, como biblista, con luteranos y reformados promovió la línea más renovadora desde el ecumenismo e hizo todo lo posible para que el correspondiente decreto se conservara íntegro, así como para que el concilio aprobara el documento sobre los judíos, finalmente integrado en la declaración sobre las religiones no cristianas; lo mismo hizo con el esquema de libertad religiosa consiguiendo bloquear una maniobra de quienes eran contrarios a la misma. En Bea se conjugaban la medida, la obediencia y la audacia.

Otra figura destacada fue el italiano *Carlo Colombo* (1909-1991), conocido como el consejero teológico de Pablo VI, que participó primero como experto y después como padre conciliar. Profesor de la Facultad teológica de Milán, Colombo había sido sancionado en los diez años anteriores al concilio por sus escritos progresistas, cuando en realidad era solo un hombre abierto y prudente. De hecho, en el concilio tuvo una actitud variable, ya que se manifestó abierto a propósito de la libertad religiosa, muy prudente en cuestiones relativas a la Revelación, conservador en cuestiones morales y centrista cuando se habló de la colegialidad. A raíz de su primera intervención en el aula, en septiembre de 1964, apareció a todos como el agente del papa en la promoción del esquema sobre la libertad religiosa y poco a poco su papel fue cada vez más determinante. Trabajó mucho para superar las incomprendiones de quienes no aceptaban ciertas posiciones abiertas del papa.

Aunque no fue un líder ni representó autorizadamente al grupo mayoritario el arzobispo de Munich, *Döpfner*, intervino en nombre del episcopado alemán y fue uno de los cuatro presidentes delegados nombrados por Pablo VI en 1963.

Mayor relieve tuvo el secretario general del concilio, *Pericle Felici* (1913-1982), considerado, junto con el cardenal secretario de Estado, *Cicognani*, como uno de los dos dirigentes efectivos del concilio. Felici era un hombre de la Curia, extraño a las tendencias de fondo del concilio y

personalmente próximo a la minoría, a la que favoreció en algunos momentos. Pero fue muy competente y eficaz y se mantuvo al margen de intrigas y maniobras.

Algunos cardenales como *Gabriel Marie Garrone* (1901-1994) tuvieron un papel importante; este fue el animador del esquema XIII, mientras que el austriaco *Franz König* (1905) fue uno de los pocos líderes conciliares que se esforzó por hacer comprender, incluso después de la clausura del concilio, su concepción global, dinámica y original, a la vez que el italiano *Lercaro* apareció como la más alta autoridad moral y religiosa de la Asamblea por la profundidad de su doctrina y la amplitud de su visión.

El cardenal canadiense *Paul Émile Léger* (1905-1991) y el patriarca Maximos IV fueron dos padres conciliares que con sus intervenciones ejercieron un gran influjo debido al lenguaje y al estilo libres que usaron. Después del concilio Léger se convirtió en una especie de figura emblemática y representativa de miles de hombres y mujeres, deseosos como él de autenticidad, pero incapaces de asumir a fondo las exigencias radicales que emergían de un mundo nuevo; este hombre se encontró, como muchos de sus contemporáneos, en los confines de dos universos. Léger, a pesar de sus limitaciones, tuvo un instinto para captar las nuevas realidades y orientaciones. En 1967 renunció a la importante sede canadiense que gobernaba desde 1950 y se marchó a las misiones de África, hecho que causó gran impacto en el mundo católico. El patriarca melkita *Maximos IV Saigh* (1878-1967) parecía un combatiente en todos los frentes importantes, demostró siempre una gran libertad de expresión, sobre todo como defensor de la colegialidad y de los derechos de los patriarcas en nombre del restablecimiento de la unidad cristiana.

La minoría estuvo encabezada por los cardenales *Alfredo Ottaviani* y *Ernesto Ruffini* (1888-1967) y el arzobispo *Parente* (1891-1986), tres personalidades muy vinculadas a la Curia. El primero como responsable del Santo Oficio; el segundo, aunque era arzobispo de Palermo, había sido secretario de la Congregación de Seminarios en tiempos de Pío XII, y el tercero, arzobispo de Perugia, acabaría siendo asesor del Santo Oficio y cardenal.

Ottaviani fue presidente de la comisión conciliar para la Doctrina de la Fe y se caracterizaba por su conservadurismo fogoso, constantemente quedó en minoría en el aula, jamás dialogó con la mayoría; renunciando a intervenir en el aula, salvo alguna excepción, trató de influir por otros caminos, en las comisiones y directamente ante el papa y además intentó abreviar la celebración del concilio con el fin de no perder el control de la situación. Si estos pueden ser sus rasgos o aspectos más negativos, hay que decir también que Ottaviani fue siempre leal al pontífice y un espí-

ritu abierto en el campo de la moral social, especialmente para la promoción de la paz, estando en esto en sintonía con Juan XXIII y Pablo VI.

En la misma línea conservadora estuvo Parente durante la primera sesión conciliar, si bien después fue evolucionando y se mostró más abierto a la renovación eclesiológica, llegando a defender la colegialidad, aunque no desde el principio, y tras el concilio promovió francamente la línea del Vaticano II.

Ruffini destacó por sus numerosas intervenciones públicas en el aula, que fueron casi cuarenta. Representante de la teología que se enseñaba en la Universidad Lateranense y autoridad reconocida en el seno del grupo influyente de la minoría, el llamado *Coetus internationalis patrum*, el arzobispo de Palermo fue evolucionando hacia una postura cada vez más defensiva, a semejanza de la de su amigo Ottaviani. Si bien hay que reconocer que gracias a sus exigencias de rigor se consiguió que mejorara notablemente la calidad de los documentos conciliares. Ciertamente contrastaba su actitud, antimodernista en el fondo, de la cual no supo nunca librarse, con la particular sensibilidad a los acontecimientos de la historia, propia de Montini. Por ello fueron dos personajes inconciliables. Junto a ellos habría que colocar también al dominico *Michael Browne* ((1887-1971), antiguo maestro general de su orden y buen teólogo de tendencia tradicional.

El primado de Polonia, cardenal *Stefan Wyszynski* (1901-1981), provenía de una situación muy particular como la de su país, pero no se le puede incluir entre los conservadores, a pesar de su anticomunismo y de su concepción «maximalista» de la mariología. Fue abierto en muchos campos, especialmente en la eclesiología, pues estuvo a favor de las conferencias episcopales y de la libertad religiosa; siendo profesor de Lublín en 1940 había tenido posturas de vanguardia muy avanzadas en materia social. En el concilio representó un mundo cultural distinto del resto, por la situación política que vivía su país.

Entre los españoles destacaron el arzobispo de Madrid-Alcalá, *Casimiro Morcillo González* (1905-1971), un prelado pastoralmente muy activo y sensible a los temas sociales, que fue subsecretario del concilio; y, a partir de la tercera sesión, su obispo auxiliar, *José Guerra Campos* (1920-1997), que había sido perito conciliar y estaba considerado como la mejor cabeza del episcopado español y una de las mayores promesas del mismo por sus muchas cualidades espirituales, intelectuales y humanas; lo demostró con una brillante intervención sobre el ateísmo. Pero ninguno de los dos influyó a nivel internacional, y en el ámbito nacional, después del concilio, fueron asumiendo posturas eclesiales cada vez más minoritarias y, sobre todo el segundo, se autoaisló del resto del episcopado. Les perjudicó también la vinculación política al régimen, pues am-

bos fueron procuradores en Cortes cuando la Iglesia había comenzado prudentemente a distanciarse del régimen.

6. Síntesis de los trabajos y documentos conciliares

La historia del concilio, de sus trabajos, de las discusiones en él habidas y de sus conclusiones puede sintetizarse en los siguientes datos esenciales.

El 25 de enero de 1959, Juan XXIII anunció a los cardenales, en la basílica de San Pablo Extramuros, su propósito de convocar un concilio.

El período antepreparatorio (1959-1960) comenzó el 17 de junio de 1959, cuando se constituyó una comisión antepreparatoria, presidida por el cardenal Tardini. Al día siguiente este envió 2.593 cartas a los cardenales, arzobispos, obispos, congregaciones romanas, generales de órdenes religiosas, universidades católicas, facultades teológicas, para pedir sugerencias y temas para el concilio. Contestaron el 76,4% de los preguntados, con 1.998 respuestas, que fueron catalogadas, impresas y reducidas, finalmente, a proposiciones formuladas en pocas palabras. Un siglo antes, para celebrar el temario del Vaticano I se recibieron en Roma 224 propuestas de temas.

El 29 de junio de 1959, con la encíclica *Ad Petri cathedram*, Juan XXIII dio las primeras indicaciones sobre los fines del concilio.

El período preparatorio duró dos años (1960-1962) y comenzó el 15 de junio de 1960, con el «*motu proprio*» *Superno Dei nutu*, que instituyó las 15 comisiones y secretariados preparatorios del concilio: central, teológica, obispos y gobierno de las diócesis, clero y pueblo cristiano, religiosos, sacramentos, sagrada liturgia, estudios y seminarios, Iglesias orientales, misiones, apostolado de los seglares, ceremonial, prensa y espectáculos, unidad de los cristianos, secretariado administrativo. Las comisiones recibieron los volúmenes de respuestas a la consulta del 18 de junio de 1959 y las proposiciones que las resumieron, junto con el programa general de trabajo y los temas que parecían preferentes.

La comisión central preparatoria, entre esa fecha y el 21 de junio de 1962, celebró siete reuniones plenas para examinar ya, entre otras cosas, los cuatro gruesos volúmenes, que totalizaban doce mil páginas, de las que salieron 75 esquemas, cifra realmente excesiva si se tiene en cuenta que, a lo largo de sus cuatro etapas, el Vaticano II solo iba a estudiar y promulgar 16 documentos. Por ello, la comisión central redujo estos esquemas a 22 y luego a 16.

El 25 de diciembre de 1961 fue publicada la constitución apostólica *Humanae salutis*, convocando el concilio para el año 1962. Sucesiva-

mente, el «*motu proprio*» *Concilium* fijó la fecha de apertura para el 11 de octubre de 1962.

Con la encíclica *Paenitentiam agere*, del 1 de julio de 1962, Juan XXIII pidió a los fieles oraciones y sacrificios por el éxito del concilio y lo mismo hizo a los religiosos con carta del día siguiente. El 10 de julio de 1962 fueron expedidas las invitaciones dirigidas a los cristianos separados para que enviasen «observadores delegados» a las sesiones conciliares. Y, durante los meses de julio y agosto tuvo lugar el envío a los obispos de todo el mundo de los primeros textos disponibles para que pudieran estudiarlos antes de su viaje a Roma.

El 5 de septiembre de 1962 fue publicado el reglamento del concilio y el día 11 fue transmitido el radiomensaje de Juan XXIII al mundo a un mes exacto de la apertura del concilio, que tuvo lugar en la Basílica Vaticana el 11 de octubre con una ceremonia solemne y un importante discurso del papa.

Los primeros días estuvieron dedicados a la constitución de las comisiones conciliares (25 miembros, 16 elegidos por la asamblea y nueve por el papa). Del 20 de octubre al 7 de diciembre se discutieron los esquemas sobre la liturgia, la revelación, los medios de comunicación social, la unidad de los cristianos y la Iglesia. El 8 de diciembre tuvo lugar la clausura de la primera etapa conciliar, sin promulgación de ningún documento. Después se hizo la organización de los trabajos intersesionales y la constitución de una comisión de coordinación encargada de rehacer los esquemas, cuyo número se fijó en 17. El 3 de junio de 1963 murió Juan XXIII y el 21 de junio fue elegido Pablo VI, quien anunció inmediatamente que la segunda etapa conciliar se abriría el 29 de septiembre del mismo año y el 4 de septiembre hizo la convocatoria oficial de los padres conciliares y el nombramiento de cuatro cardenales delegados, encargados de dirigir los trabajos del concilio: Agagianian, Lercaro, Doepfner y Suenens.

La segunda etapa conciliar duró desde el 29 de septiembre al 4 de diciembre de 1963 y comenzó con la discusión del esquema sobre la Iglesia y a continuación el esquema sobre los Obispos y el gobierno de las diócesis y sobre el ecumenismo. El 4 de diciembre tuvo lugar la clausura solemne con voto final y promulgación de la constitución sobre la sagrada liturgia (*Sacrosanctum Concilium*) y del decreto sobre los medios de comunicación social (*Inter mirifica*).

Los acontecimientos más importantes de los meses sucesivos fueron el viaje de Pablo VI a Tierra Santa y el encuentro con el patriarca Atenágoras en enero de 1964, la carta apostólica *Spiritus Paracliti*, pidiendo oraciones por el concilio, la creación de un Secretariado para los no cristianos, la reforma del reglamento conciliar para facilitar los debates y la

carta del papa al cardenal Tisserant (1884-1972) sobre la apertura de la tercera sesión del concilio, que comenzó el 14 de octubre 1964 y terminó el 21 de noviembre de 1964.

En ella tuvo lugar la discusión de los textos sobre escatología y Virgen María, oficio pastoral de los obispos, libertad religiosa, judíos y religiosas no cristianas, revelación, apostolado de los seglares, sacerdotes, Iglesias orientales, Iglesia y mundo moderno, misiones, religiosos, seminarios, educación cristiana, sacramentos.

Con la clausura de la tercera etapa conciliar tuvo lugar el voto final y promulgación de la constitución dogmática sobre la Iglesia (*Lumen gentium*), decretos sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*) y las Iglesias orientales (*Orientalium Ecclesiarum*) y la proclamación por Pablo VI de «María, Madre de la Iglesia».

La cuarta etapa comenzó el 14 de septiembre y terminó el 8 de diciembre de 1965. A lo largo de ella tuvo lugar la promulgación, en presencia del papa, de la constitución apostólica *Apostolica sollicitudo*, instituyendo el Sínodo de Obispos, y fueron discutidos los esquemas sobre libertad religiosa, Iglesia y mundo moderno, misiones y sacerdotes. El 4 de octubre tuvo lugar el viaje de Pablo VI a las Naciones Unidas y su discurso en la O.N.U. se incluyó en las actas conciliares.

El 28 de octubre se hizo la votación final y la promulgación de los decretos sobre el oficio pastoral de los obispos (*Christus Dominus*), adecuada renovación de la vida religiosa (*Perfectae caritatis*), formación sacerdotal (*Optatam totius*) y de las declaraciones sobre educación cristiana (*Gravissimum educationis*) y sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas (*Nostra aetate*).

Y el 18 de noviembre la votación final y promulgación de la constitución sobre la divina revelación (*Dei Verbum*) y del decreto sobre apostolado de los seglares (*Apostolicam actuositatem*). El papa anunció el comienzo de la reforma de la Curia, los procesos de beatificación de Pío XII y Juan XXIII, el jubileo universal desde el final del concilio hasta Pentecostés de 1966 y la próxima convocatoria del Sínodo de Obispos.

El 7 de diciembre tuvo lugar la última sesión pública, con voto final y promulgación de los decretos sobre libertad religiosa (*Dignitatis humanae*), sacerdotes (*Presbyterorum ordinis*), misiones (*Ad gentes divinitus*) y la constitución pastoral sobre la Iglesia y el mundo moderno (*Gaudium et Spes*). Este fue el documento más importante publicado por el Vaticano II respecto de la enseñanza social de la Iglesia, tanto en el sentido amplio de la expresión como en el sentido estricto del conjunto de enseñanzas sobre la vida socioeconómica. El concilio confirmó la tendencia marcada por la *Mater et Magistra*: en efecto, cuando los padres conciliares aborda-

ron el tema de la cooperación económica internacional, pensaban, casi exclusivamente, en la relación entre países desarrollados y países en vías de desarrollo.

El día de la Inmaculada –8 de diciembre de 1965– tuvo lugar la ceremonia solemne de clausura del concilio ecuménico, al aire libre, en la plaza de San Pedro.

La complejidad de la doctrina del Vaticano II, que ha tocado gran número de temas, si bien pueden unificarse en torno al tema central de la Iglesia, está basada en textos de la Sagrada Escritura, de los Santos Padres y de autores contemporáneos. Entre las fuentes principales hay que señalar los mismos concilios que le han precedido y el magisterio de Pío XII, que es el más citado en los documentos conciliares (188 citas, de los papas del siglo XX, León XIII aparece citado 38 veces; Pío X, 11; Benedicto XV, 15; Pío XI, 61; Juan XXIII, 68 y Pablo VI, 58). Esta abundancia de citas y de influjo del papa Pacelli en los documentos del Vaticano II se debe a su abundante magisterio en el que trató casi todos los problemas de su tiempo en casi veinte años de pontificado.

7. Breve reflexión sobre el Vaticano II

El Vaticano II presentó el tradicional mensaje cristiano de forma más adecuada a los nuevos tiempos, renovó los métodos de apostolado e invitó a las Iglesias separadas a un diálogo fraterno.

A diferencia de los grandes concilios que había conocido la historia de la Iglesia, el Vaticano II, según algunos historiadores, no fue la expresión de «cristiandad», como lo había sido el Lateranense IV (1215), ni la realización de la unidad, como intentaron hacer el segundo de Lyon (1274) y el de Florencia (1439-1445), ni una asamblea de lucha frente a herejes y de reafirmación de la fe cristiana, como el de Trento (1545-1563), ni de resistencia y contraposición a la sociedad moderna, como había sido el Vaticano I (1869-1870).

El Vaticano II fue el concilio de la autoconciencia, de la clarificación, de la comprensión y del diálogo. Esto produjo una reacción lenta y reservada. Resulta significativo que del 76,4% de las respuestas que los obispos y las universidades enviaron a Roma durante la fase antepreparatoria, un tercio se mostró intransigente, favorable a definiciones y condenas y, por consiguiente, en línea más bien contraria a los objetivos del papa; otro tercio fue favorable a una adaptación substancial de la Iglesia al propio tiempo y a una adaptación bastante profunda en la visión de la Iglesia, en la liturgia y en la disciplina; por último, un tercio se mostró ecléctico y oscilante.

En la preparación, frente a quienes se orientaban hacia un concilio eclesiocéntrico, defensivo y preocupado por proteger a los fieles, el papa, por una parte, subrayó la distinción entre concilio y curia, escogiendo personalmente algunos peritos entre los teólogos que habían sido vistos con cierta sospecha durante mucho tiempo (Congar, De Lubac y otros) y, por otra, encomendó la presidencia de las comisiones preparatorias a los prefectos de las congregaciones romanas. Esto hizo que se advirtiera una fuerte romanización tanto en las estructuras preparatorias como en los temas escogidos.

La preparación fue un tanto desordenada por la cantidad de trabajo que se tuvo que afrontar y por sus limitaciones organizativas y sustanciales, ya que faltó coordinación entre varias comisiones, con un trabajo a veces inútil porque fue repetido por diversos entes.

Juan XXIII, en el discurso del 14 de noviembre de 1960 y en la bula de convocación del concilio (25 de diciembre de 1961), demostró que era consciente de las ventajas y desventajas de la modernidad y que en su conjunto tenía confianza, no por un optimismo ingenuo, sino por su fe en Cristo y en su Espíritu. El papa nunca tuvo la visión desconfiada y negativa de algunos esquemas preparatorios y estuvo siempre al corriente de las críticas que se hicieron durante aquella fase, pero no intervino ni a propósito de las controversias relativas al Bíblico, ni sobre el latín, ni sobre la ausencia del espíritu ecuménico. Solamente en abril de 1962 Juan XXIII intervino personalmente al pedirle al cardenal Suenens que redactara un plan orgánico para integrar la preparación conciliar.

Objetivamente no puede hablarse de una oposición general y decidida de la Curia al mundo contemporáneo, ya que no faltaron defensores de la autoridad romana entre los no romanos y algunos críticos duros de la centralización entre los curiales, el más significativo de los cuales fue el cardenal Confalonieri (1892-1986).

Frente a la preparación del Vaticano II ha prevalecido en la historiografía una doble tendencia, por una parte, quienes la acusan de «perversa» porque con ella se pretendía frenar y retrasar la apertura del concilio; y otros, que, por el contrario, la consideran como el momento «sano» de todo el acontecimiento conciliar. Ambas son visiones maniqueas.

No cabe duda de que a la preparación oficial, promovida desde el vértice, correspondió una preparación no oficial, que partió de la base y que estuvo orientada hacia el «aggiornamento» querido por Juan XXIII. En este sentido influyeron mucho los libros de autores conocidos, artículos de revistas y periódicos, conferencias, charlas, etc.

El Vaticano II, pasada la primera sesión del año 1962, entró de lleno en los temas más difíciles a partir de 1963, ya bajo la dirección de Pablo VI, que fue quien lo condujo hasta el final. Por ello, no puede afir-

marse que el concilio fue del papa Juan, como algunos hacen, porque lo fue también del papa Pablo, que lo guió en plena fidelidad al espíritu de quien lo había ideado, querido, abierto e iniciado.

Y, como suele ocurrir a menudo en la historia, las dos mentalidades contribuyeron a la síntesis definitiva durante el desarrollo del concilio, ya que las posturas conservadoras de la minoría sirvieron para frenar algunos excesos que se veían venir y, aunque es verdad que en algunos momentos parece que estas fuerzas frenan el camino de la Iglesia, también es cierto que contribuyen a evitar errores y a clarificar mejor afirmaciones susceptibles de interpretaciones subjetivas.

En el ritmo del concilio se advirtió un cambio radical, debido a diversos factores, entre la primera sesión y las tres restantes. Los retrasos iniciales fueron recuperados después, a medida que los obispos fueron madurando en la conciencia de sus nuevas responsabilidades.

Algunos obispos fueron muy activos organizando grupos informales y espontáneos, como la llamada «Conferencia de los Veintidós», nombre convencional que se le dio a un grupo formado por representantes de dos instancias episcopales ya constituidas antes del concilio y por iniciativas personales. La experiencia histórica que ya existía quedó confirmada de forma inesperada por la conciencia conciliar nacida del Vaticano II.

Dieron vida a este grupo representantes del CELAM, impulsados por el auxiliar de Río de Janeiro Helder Cámara (1909-1999) —uno de los obispos más «carismáticos» que ha tenido la Iglesia en este siglo—, la Conferencia Católica Canadiense (C.C.C.), que tenía sus estatutos aprobados por la Santa Sede desde 1955, y dos personalidades francesas cuyo liderazgo fue reconocido muy pronto por varios episcopados: por una parte, el arzobispo-coadjutor de París Pierre Veuillot (1913-1968) y, por otra, el secretario-adjunto de la Asamblea de los Cardenales y Arzobispos de Francia, Roger Etchegaray (1922). Veuillot, amigo personal de Pablo VI, fue muy activo en la preparación del concilio reuniendo a los obispos de la región parisina e invitando al jesuita Danielou, experto en temas eclesiológicos. Este obispo fue decisivo para la redacción del esquema *De episcopis*, completamente reelaborado bajo su dirección, después de que fue rechazado el del italiano Carli (1914-1986), conocido exponente de la minoría.

El Vaticano II fue el mayor acontecimiento que vivió la Iglesia desde el siglo XVI, desde el Concilio de Trento, y su celebración constituye por muchos motivos un punto de referencia imprescindible tanto para la reflexión teológica como para la vida y la praxis eclesiales, pero la historiografía formula tres preguntas esenciales, que son objeto de debate abierto:

- ¿cómo se desarrolló efectivamente el Vaticano II?
- ¿cómo ha sido interpretado?

— ¿qué efectos ha tenido en la vida y en la historia de la Iglesia?

Estas preguntas responden a tres visiones historiográficas según las cuales:

— el Vaticano II marca una ruptura con la tradición postridentina, lo cual es para algunos un error que hay que reparar;

— para otros fue un cambio radical, con el final de una época y el comienzo de otra; —por último, se le considera un concilio menor, que ha de ser interpretado y acogido con prudencia.

No cabe duda de que la celebración del Vaticano II constituye por muchos motivos un punto de referencia imprescindible tanto para la reflexión teológica como para la vida y la praxis eclesiales. El camino de recepción del acontecimiento conciliar y de los documentos que produjo podemos decir que está todavía comenzando, a pesar de que han pasado ya más de cuarenta años de su clausura; el reciente debate sobre la hermenéutica del concilio demuestra ulteriormente que se trata de un itinerario no siempre fácil. Entre las causas de dicha dificultad parece que no es de poca importancia el hecho de que el acontecimiento conciliar, sus dinámicas, las opciones metodológicas y de contenido adoptadas por los padres conciliares y los documentos promulgados dan la impresión de haber quedado en manos exclusivamente de los especialistas y de los iniciados en este tipo de estudios y trabajos. El desconocimiento o el escaso conocimiento del Vaticano II es un dato de hecho que se constata frecuentemente no solo entre quien forma parte de la comunidad eclesial, de quien participa aunque de forma diversa o con modalidades diferentes en la vida y actividad pastoral, sino también entre los que frecuentan institutos y facultades teológicas. Esto es muy preocupante sobre todo si se considera que la generación que vivió la época conciliar se va numéricamente reduciendo a medida que pasa el tiempo.

El Vaticano II tiene un significado permanente, ya que una mirada al pasado nos permite valorar no solamente en sentido negativo lo que del concilio no ha sido aplicado debidamente o ha sido desatendido, sino también individualar positivamente las tareas que le corresponden a la Iglesia de hoy a partir de los impulsos del concilio, ya que el Vaticano II no puede reducirse a un acontecimiento del pasado, que algunos siguen viendo con prejuicio, sino como un hecho que está presente en la contemporaneidad de la Iglesia.

8. *El Sínodo de Obispos*

El martes 14 de septiembre de 1965 empezaba, en la basílica de San Pedro, el cuarto y último período del Vaticano II. La anterior etapa del

concilio había terminado con una clara confrontación entre dos muy desiguales sectores. Frente al primer grupo, mayoritario y aperturista, que había logrado irse imponiendo en las votaciones en todas las fases anteriores, había otro, más reducido aunque muy poderoso, que cedía el terreno, pero a costa de debates bastante tensos.

Durante la última sesión interconciliar, en concreto a fines de agosto de 1965, un cierto grupo, aún más pequeño y radical, capitaneado por el obispo francés Marcel Lefebvre, había pedido a Pablo VI la creación de sendos «portavoces de la mayoría y minoría». Con tal medida se pretendía igualar las oportunidades de ambos grupos. Semejante proposición, de cariz «parlamentario», fue rechazada en rotundo por la suprema autoridad del papa, aunque el hecho no se hiciera público por el momento.

Las tensiones afloraron al público el jueves 3 de septiembre, cuando Pablo VI publicó la encíclica *Mysterium Fidei* sobre ciertos nuevos errores doctrinales acerca de la Eucaristía. El documento imponía, entre otras cosas, mantener la fórmula teológica «transubstanciación», recomendada por el Concilio de Trento para expresar el misterio inefable. También desautorizaba los conceptos «transfinalización» y «transignificación», usuales en determinados sectores de la teología holandesa contemporánea.

Todas estas tensiones inquietaban al papa Montini, que había mantenido con energía la marcha difícil del concilio. Aunque su deseo de que los documentos conciliares salieran votados por gran mayoría se había cumplido hasta el momento, era claro que aquello solo era posible por mutuas concesiones de los dos grupos en la elaboración de los textos. La creciente tensión entre los obispos «conservadores» y «progresistas», tanto dentro como fuera del aula, podría provocar una «situación crítica». Para evitarla, Pablo VI había decidido clausurar el concilio tras su cuarta etapa, sin permitir una quinta, aunque quedaran varios temas por tratar y anunció la institución de un Sínodo de Obispos, deseado por el concilio.

Compuesto por prelados, nombrados con aprobación del papa, en su mayor parte por las Conferencias Episcopales, sería convocado por el Romano Pontífice, según las necesidades eclesiales, cuando le pareciera oportuno, como consulta y colaboración, para el bien de la Iglesia. Con el «motu proprio» *Apostolica sollicitudo* fue creado el *Sínodo de los Obispos*. El documento, aunque de iniciativa papal, era también producto de iniciativas colegiales del cuerpo episcopal, aunque con la oposición del grupo más conservador, representado por el arzobispo brasileño Geraldo de Proença (1909-1995), de Diamantina y Marcel Lefebvre, entonces padre general de su instituto religioso. Ambos se sentían «respaldados» por algunos sectores de la Curia Romana. Lefebvre llegó a escribir sobre el

tema, fuera del aula, en publicaciones de su congregación que semejante tendencia de colegialidad jurídica era una nueva especie de «colectivismo» que estaba invadiendo la Iglesia.

Idéntico problema surgiría en la misma etapa conciliar con la discusión del esquema «sobre los obispos y el régimen diocesano». Si alguno de los oradores rechazaba la idea de una «ampliación» de la Curia Romana con obispos diocesanos, no eran pocos quienes insistieron en la creación de un «organismo colegiado». Pablo VI, en su discurso de 4 de diciembre de 1963, al final de las discusiones, se inclinó, de modo genérico, por el proyecto de tal institución, aunque sin bajar a pormenores. Aquel visto bueno papal comenzó a dar ritmo nuevo al asunto y sorprendía, como ya se ha dicho, con el anuncio de la *Apostolica sollicitudo*, el 15 de septiembre de 1965. Se trataba de un documento breve que trazaba la estructura de la institución sinodal.

El 18 de noviembre de 1965, el papa Montini saldría al paso de determinadas «reservas» de la opinión pública, anunciando que el Sínodo celebraría su primera sesión ordinaria en 1967.

En aquel clima algo enrarecido, la Secretaría de Estado del Vaticano publicaba, el 8 de diciembre de 1966, primer aniversario de la clausura del concilio ecuménico, el *Reglamento sinodal*.

Pocos días después, Pablo VI fijaba la fecha de la I *Asamblea ordinaria*, para el viernes 29 de septiembre de 1967.

Cuatro decenios, en la historia contemporánea, son bastante tiempo. Si se reflexiona en la cantidad, calidad y difusión de los hechos ocurridos en estos años, fácilmente equivalen a mucho más que un siglo de las épocas anteriores. Se pueden, pues, arriesgar algunas opiniones ciertamente provisionales, pero de cierto valor histórico, acerca de una institución que ha cumplido cuarenta años de funcionamiento eclesial.

Ante todo la experiencia ha mostrado que el Sínodo de los Obispos, lejos de fomentar las tendencias centrifugas de la Iglesia, como temían algunos, ha sido instrumento para acendrar su unidad interna, tanto de los obispos entre sí, como del colegio de los obispos «con el papa y bajo el papa». El Sínodo es un nuevo órgano de «comunidad, comunión y comunicación», de primera importancia, aunque no ha sido aún la asamblea deliberativa, canónicamente prevista. Esto haría de él, puntualmente, un miniconcilio. Su «camino común» ha sido, pues, solo consultivo, pero en doble manera. Ante todo, como foro de asesoramiento papal. También, sin embargo, de hondo intercambio eclesial debido a la numerosa participación de sus miembros: cardenales, patriarcas orientales y obispos de muy diversas procedencias, así como representantes de órdenes y congregaciones religiosas. Todos esos sinodales fueron acompañados por centenares de oyentes y teólogos, de peri-

tos, sacerdotes y seglares, hombres y mujeres. Hoy no existe en la Iglesia ninguna asamblea que, de forma ordinaria y regular, convoque a tantos sectores eclesiales.

El Sínodo de los Obispos ha tocado temas de gran interés para toda la Iglesia, en sus asambleas *ordinarias*; problemas urgentes, en las *extraordinarias* y, finalmente, asuntos más específicos de las Iglesias particulares, en las asambleas *especiales* de Holanda, Líbano, África, Asia, Oceanía y Europa. En todas ellas, sin embargo, se han reflejado casi todos los problemas del momento. Por esto, el Sínodo episcopal puede considerarse como excepcional puesto de observación, si no el mejor, del post-concilio y de los pontificados de Pablo VI y Juan Pablo II. Esto explicaría el interés despertado en los medios de comunicación social que, aunque alternante, siempre resultó intenso, no obstante la relativa regularidad de su celebración.

La producción documental del Sínodo ha sido muy abundante y hasta excesiva. Esto último, por su gran densidad e incesante periodicidad. De otra parte, muchos de los textos sinodales no reflejan siempre bien el «género» que sus definiciones indican. La tendencia homogeneizadora es grande, entre textos tan diversos, como Orientaciones, Instrumentos de trabajo, Mensajes y Relaciones.

9. *El movimiento ecuménico antes del Concilio: Oxford y Malinas*

Con el decreto *Unitatis redintegratio*, el Vaticano II comenzaba oficialmente el ecumenismo en la Iglesia católica, aunque el movimiento ecuménico como tal había iniciado muchos años antes a distintos niveles y en diversos lugares. Recordemos lo que representaron el *Movimiento de Oxford* y las *Conversaciones de Malinas*.

Desde el primer cuarto del siglo XIX, un grupo de intelectuales de la Iglesia de Inglaterra, estudiantes y profesores en la Universidad de Oxford, se propusieron poner delante de la opinión inglesa el escándalo de la renuncia de la Iglesia de Inglaterra a sus orígenes apostólicos. John Newman (1801-1890) contó con el apoyo y entusiasmo de Richard Hurrell Froude (1836-1866), la lealtad y piedad de John Keble (1792-1866) y también la ciencia de Edward Pusey (1800-1882); estos fueron entre otros los dirigentes de lo que resultó ser un verdadero estado de opinión y los que convirtieron Oxford en el centro del Movimiento de renovación anglicana, defendiendo que el Estado no tiene poder para manejar los asuntos espirituales de la Iglesia y que la Iglesia debe ser gobernada por los creyentes. Al dejar en manos de extraños sus responsabilidades espirituales, según ellos, la Iglesia de Inglaterra estaba en herejía. De

1834 a 1836 se pusieron los fundamentos teológicos para la Iglesia de Inglaterra de gran influencia posterior.

Diferentes eran los matices, pero en lo esencial estaban de acuerdo los promotores de lo que después se llamó el *Movimiento de Oxford*. Dos grandes tendencias, la una capitaneada por Keble, permaneció fiel a la Iglesia de Inglaterra, alegando que en lo esencial la Iglesia inglesa había mantenido la fe apostólica y que solamente se trataba de recomponer la unidad con la Iglesia universal y de volver a la liturgia y fe de los Padres de la Iglesia en su totalidad.

La segunda de estas tendencias, a cuya cabeza estaba John Henry Newman, sostenía que la plenitud de la Iglesia católica estaba en la Iglesia de Roma y en el desarrollo del dogma, y Newman mismo ingresó en el catolicismo dejando atrás a sus amigos que renovaron la Iglesia de Inglaterra, haciendo así una gran contribución a la causa del ecumenismo en todo el mundo. Newman fue quien dio al Movimiento su alto carácter intelectual y ensanchó al mismo tiempo sin medida su espíritu y sus objetivos porque descubrió a los Padres de la Iglesia y vio encarnado en ellos un ideal de espiritualismo sin emocionalismo, una dimensión intelectual sin ser racionalista y un ejemplo de santidad; aspectos que le llevaron a ver la dimensión sobrenatural de la Iglesia. A partir de 1839 Newman se fue alejando del ideal anglicano y acercándose al catolicismo, aunque no fue bien visto por algunos católicos romanos, y hasta su muerte estuvo bajo el signo de la sospecha, pero León XIII lo llamaba «mi cardenal», y su vida y doctrina influyeron mucho en el Concilio Vaticano II.

Newman urgía a sus seguidores el rezar todos los días una oración por la unión de la Iglesia de Inglaterra con la Iglesia de Roma. Y John Keble, que permaneció fiel a la Iglesia de Inglaterra, sostuvo siempre que ignoraba cuáles fuesen las diferencias entre ambas Iglesias y que a él le parecía que eran hermanas gemelas. Edward Pusey, que se convirtió en el principal dirigente del ala católica de la Iglesia de Inglaterra, escribió tres ensayos con el fin de promover la causa de la unidad entre Roma y Canterbury. Así que en el origen del Movimiento de Oxford había un deseo de comunión con Roma, y a los ojos de estos pioneros esta comunión era una de las notas esenciales de la Iglesia católica extendida por todo el universo.

Cuando el Movimiento de Oxford había adquirido una cierta consistencia surgió una fuerte polémica entre anglicanos y católicos a propósito de las ordenaciones de los primeros, declaradas inválidas por León XIII.

Durante el breve reinado de Eduardo VI (1547-1553), sucesor de Enrique VIII (1491-1547), en Inglaterra se hizo una amplia revisión de los

libros litúrgicos que habían permanecido inalterados hasta entonces. Para los ritos de ordenación el resultado de la revisión fue el llamado *Ordinal*, que tuvo una primera edición en 1549 y una segunda en 1552, que fue más tarde retocada en las formas de la consagración episcopal y sacerdotal en 1662. Tras haber hecho esta revisión, surgió inevitable la pregunta: ¿el nuevo rito de ordenación confiere verdaderamente el sacerdocio o el episcopado, instituido por Jesucristo? Obviamente los anglicanos respondieron afirmativamente. Sin embargo, la valoración de los católicos fue contraria, ya que consideraron inválidas las nuevas ordenaciones. Y de este modo nació la cuestión de las llamadas «ordenaciones anglicanas».

No es este el lugar para detenernos en la historia de la controversia, pero es necesario, ante todo, recordar que esta cuestión, aunque solo constituye una parte del capítulo teológico que divide a la Iglesia Anglicana de la Romana, no puede reducirse a una mera contienda rubricista ya que afecta a la existencia misma de la Iglesia como es concebida por las dos comuniones eclesiales, porque de la validez o invalidez de las ordenaciones sagradas dependen tanto la realidad de la jerarquía de Orden (que para las dos comuniones pertenece al núcleo central de la Iglesia como fue instituida por Jesucristo), como la verdad católica de la celebración del sacrificio eucarístico y de la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Por ello, los anglicanos que creían firmemente en la validez de sus ordenaciones y en la presencia real de Cristo en la Eucaristía escribieron en 1895: «quien toca las ordenaciones toca la pupila de nuestros ojos». Y poco después, tras la decisión de León XIII, los arzobispos de Canterbury y de York, primados de Inglaterra, afirmaron en febrero de 1897 que declarar nulas las ordenaciones anglicanas era intentar «subvertir todo nuestro estado eclesiástico».

Y, casi como resumen de todo, Lord Halifax, título nobiliario de Charles Lindley Wood (1839-1934) –un cristiano insigne que renunció a una brillante carrera política para dedicarse al servicio de la reconciliación de la Iglesia anglicana con la Sede Apostólica– envió en abril de 1895 un promemoria al cardenal Rampolla en el que le decía que la cuestión de las ordenaciones era un elemento esencial de la Iglesia y que en Inglaterra suscitaba una gran irritación; era una cuestión en la que la Iglesia católica había sido injusta, aunque involuntariamente porque había estado mal informada, pero había sido injusta. Y la justicia exigía que el daño producido fuera reparado.

La decisión sobre las «ordenaciones anglicanas» apareció muy grave también desde el punto de vista numérico, porque la declaración de nulidad fundada sobre el defecto del rito de la ordenación se habría referido a todos los ordenados. W.E. Gladstone (1809-1898) en su memorándum

o *Soliloquium* de 1896 calculaba en unos 30 o 40.000 los miembros pertenecientes a la Comunión anglicana, mientras que para Mons. Merry del Val los ministros anglicanos en Inglaterra eran cerca de 20.000. En cualquier caso, y teniendo en cuenta a los que habían sido ordenados en los siglos anteriores, estaba en cuestión la validez de un número enorme de ordenaciones.

Entre los años 1895-1896 León XIII publicó tres documentos sobre la cuestión anglicana vista en su conjunto, en cuanto que abrazaba globalmente la relación existente entre la Iglesia católica romana, cuya cabeza es el Romano Pontífice, y la fracción de la Iglesia católica, que en tiempos del rey Enrique VIII de Inglaterra se proclamó independiente del papa, a pesar de declarar que quería continuar a formar parte de la única Iglesia católica fundada por Cristo. Obviamente el sentido y el valor de este «formar parte» dependen del modo en que se entienda la unidad querida por Cristo en su Iglesia.

Los tres documentos de León XIII, que presuponen todos la unidad de la Iglesia de Cristo, tratan explícitamente sobre tres diversos elementos de ella y que, a pesar de que proceden del único y mismo magisterio del Romano Pontífice, tienen un peso doctrinal diferente y comprometen diversamente la conciencia cristiana. El primer documento, en orden cronológico de publicación, fue la carta apostólica *Ad Anglos*, escrita el 14 de abril de 1895 a petición del cardenal Vaughan (1832-1903), arzobispo de Westminster. Esta carta, publicada después de tres siglos en que no había habido relaciones oficiales entre la Santa Sede y el Reino de Gran Bretaña, iba dirigida a los «ingleses que buscaban el reino de Cristo en la unidad de la fe». Fue una ardiente exhortación para llegar a conocer enteramente cuál era la unidad de la Iglesia querida por Cristo y, una vez conocida, abrazarla. El segundo documento fue la solemne y amplia encíclica *Satis cognitum*, del 29 de junio de 1896, sobre ordenaciones anglicanas. Y el tercero fue la bula *Apostolicae curae*, del 13 de septiembre de 1896, con la que León XIII decidió por la invalidez del rito de ordenación a causa de la eliminación de la fórmula sobre la potestad eucarística; en dicha bula el papa respondió indirectamente a la petición de clarificación hecha en junio del año precedente por el Episcopado inglés.

El Movimiento de Oxford, que había comenzado con un «sermón sobre la apostasía nacional», predicado por John Keble en la iglesia de la Universidad de Oxford y cuya motivación inmediata fue la supresión de varios episcopados por el Gobierno en la Iglesia de Irlanda, produjo sus resultados en los años siguientes. Ya a finales del siglo XIX existía en la Iglesia de Inglaterra un grupo cada vez más numeroso e influyente de fieles que seguían la fe y las prácticas de la Iglesia católica —y que se deno-

minaban a sí mismos «Anglo-Catholics»– y que a veces dejaban atrás en su fervor y celo a los mismos seguidores del papa.

Hombres del prestigio intelectual del obispo Charles Gore (1853-1932) habían promovido la fundación de *Church Times*, el periódico más influyente en la comunión anglicana y que había visto sus orígenes con el nombre de *Unión Newspaper*, una publicación fundada para promover los intereses del anglo-catolicismo y fomentar la unión con Roma. Ya por esta época había anglocatólicos en las cátedras universitarias y también en la administración del Estado. Los fundadores del periódico habían publicado una carta en el *Guardian* que expresaba el sentir de un numeroso grupo de sacerdotes anglicanos y, entre otras, llevaba las firmas de personalidades notables en la vida inglesa y de un buen número de parlamentarios. En su fase inicial el semanario estuvo estrechamente unido a la *English Church Union*, fundada en 1860 para promover las convicciones católicas en la Iglesia de Inglaterra.

Uno de los principales animadores, Lord Halifax, fue su presidente durante casi 60 años y, junto con el cardenal Desirée Joseph Mercier (1851-1926), empezó las famosas *Conversaciones de Malinas*, que pusieron sobre el tapete de la opinión teológica y eclesial el estado de las relaciones entre la Comunión Anglicana y la Iglesia de Roma. Un grupo de teólogos de ambas confesiones estudiaron algunos de los temas principales que habían separado a la Iglesia de Inglaterra de la Iglesia romana. Entre los años 1923 y 1925 se profundizó en las causas y soluciones a la ruptura y si bien no se produjeron resultados oficiales, no obstante, esas reuniones pusieron los jalones para el trabajo posterior de los ecumenistas. Las conversaciones terminaron tras la muerte del cardenal Mercier en 1926, por decisión personal de Pío XI, que en un primer momento las había animado calurosamente. Intervinieron en esta decisión tanto los cardenales Merry del Val y Gasquet (1846-1929) en Roma como el canónigo J. Moyes y el jesuita Fr. Woodlock en Inglaterra. En el influjo de Merry del Val han querido ver algunos historiadores su vieja hostilidad hacia el cardenal Gasparri, que nunca cesó de animar a Mercier. Y con respecto al cardenal Bourne (1861-1935), arzobispo de Westminster, hay que decir que, si bien al principio se mostró más bien favorable a las conversaciones, más tarde, descontento porque le dejaban sistemáticamente aparte, cambió su actitud.

Muchos de los obispos y expertos que participaron en el Concilio Vaticano II, especialmente los provenientes de la cultura francesa y también holandesa y alemana, estuvieron marcados en su juventud por el espíritu constructivo y abierto al futuro de las *Conversaciones de Malinas*. Jean Guitton (1896-1991), Jacques Maritain (1882-1973), Etienne Gilson (1884-1978), Yves M. Congar (1904-1995), Leo Jozef Suenens (1904-

1996), Bernard Alfrink (1900-1987), Henri De Lubac (1896-1991), Marie-Dominique Chenu (1895-1990), Giacomo Lercaro (1891-1976), Agostino Bea, Giovanni Battista Montini son apenas algunos de los nombres que de jóvenes tuvieron alguna relación o bien por sus lecturas o bien por sus amistades con los pioneros de Malinas.

También por parte anglicana las *Conversaciones de Malinas* dejaron una profunda huella en la teología de este siglo; así ellas marcaron la vida y obra de Michael Ramsey (1904-1988), Bernard Pawley, George Bell (1883-1958), William Temple (1881-1944), Eric Mascall (1905-1993), Dom Gregory Dix (1901-1952) y otros dirigentes anglicanos que hicieron una contribución positiva al desarrollo de las relaciones entre Roma y Canterbury. Una buena porción de la «Ecclesia Anglicana» se consideró parte integrante de manera espiritual de la Iglesia católica y no oculta sus esfuerzos para lograr una mayor unión.

Otro factor importante en el origen del clima de buenas relaciones entre ambas Iglesias es la *Semana de Oraciones por la Unidad de los Cristianos* que se celebra anualmente en todo el mundo, y cuyo iniciador fue el Abbé Marie-Alain Couturier (1897-1954), otro de los participantes en las *Conversaciones de Malinas*. Este Semanario de Oraciones había sido iniciado en América en 1908, con el propósito de pedir la unión de Roma y de Canterbury y la vuelta de los herejes y cismáticos a la Iglesia romana, y en 1935 el mismo Couturier, llamado «el profeta del ecumenismo universal», universalizó su finalidad haciendo de ella una semana de oración por la unidad de los cristianos en general y le infundió nuevo espíritu al octavario en el que se pide a Dios por la unidad que él quiera por los medios que quiera. De este modo se posibilita a los no católicos asociarse plenamente a dicho octavario,

10. *El ecumenismo tras el Vaticano II*

El 21 de noviembre de 1964 fue el momento en que se abrió oficialmente la puerta al ecumenismo con la aprobación, por una mayoría aplastante –2.137 votos a favor y solamente 11 en contra– del decreto conciliar *Unitatis redintegratio*.

La importancia que tuvo la aprobación del decreto conciliar de ecumenismo no pasó inadvertida ni para los católicos ni para los cristianos de otras confesiones. De «acto creador, que introduce una nueva era en la Iglesia» lo calificaba el cardenal Jaeger, arzobispo de Paderborn. «Signo de la gracia y de la benevolencia de Dios para nuestro tiempo», lo llamaba monseñor Elchinger (1908-1998), arzobispo de Estrasburgo. Por su parte, el profesor reformado Oscar Cullmann (1902-1999) añadía: «El

esquema, que ha sido aprobado por una sorprendente mayoría –la cifra significa en este caso la apertura de una puerta– no es solamente, para usar los mismos términos del dominico Congar, un simple texto, un hecho ecuménico. Se trata de algo más que de una simple puerta que se abre. Entramos en un camino sin explorar. Nunca un documento oficial había hablado de modo parecido sobre los cristianos no católicos».

Uno de los padres conciliares asistentes al Vaticano II dijo que el concilio había sido como una bocanada de aire fresco que había entrado en la cerrada sala de la Iglesia de Roma. Ciertamente que a partir de esta magna asamblea la Iglesia católica sorprendió a los demás cristianos por su sincero deseo de ser fiel a los orígenes apostólicos renovando su doctrina, haciendo más evangélica su teología, agilizando la formación de sus sacerdotes, recomendando el estudio de la Biblia a los fieles, permitiendo la libre investigación teológica, devolviendo a los obispos toda la autoridad que les viene de su misión apostólica dentro de la Comunión Universal, estableciendo el Sínodo de los Obispos y elaborando una teología de la colegialidad episcopal, promoviendo a los laicos, dando una importancia original a las Iglesias particulares, mirando con mayor interés a la teología de la *Koinonía* y repristinando el estudio de la teología patristica. Por ello muchos observadores no católicos hablaron de una verdadera conversión de Roma.

Algunos meses después de la clausura del Vaticano II, el 28 de febrero de 1966, se creó un grupo mixto de trabajo entre la Iglesia católica y el Consejo Ecuménico de las Iglesias (CEI) que formularía los principios y métodos de toda colaboración en el futuro. El 18 de marzo de dicho año, la Congregación para la Doctrina de la Fe emitió la instrucción *Matrimonii sacramentum*, que suavizaba algunos aspectos de la legislación católica en materia de matrimonios mixtos.

En 1967 fue publicada la primera parte del *Directorio ecuménico*, completado en 1970. Con este texto puede decirse que la Iglesia entraba plenamente en el ecumenismo, ya que fue la consecuencia práctica del decreto conciliar sobre ecumenismo e impartía directrices concretas sobre a forma de actuar en el futuro.

Posteriormente y después de haber sufrido algunas transformaciones, este grupo de trabajo llegó a ser el instrumento principal para este diálogo mixto y para guiar, coordinar y estimular todas las posibilidades de colaboración que de él se derivaron.

El campo de la colaboración ha sido extraordinariamente vasto durante los últimos cuarenta años. La Iglesia católica participa en los trabajos de diferentes comisiones y departamentos del CEI. Junto al diálogo teológico es necesario mencionar las demás formas de encuentro, la oración en común y la colaboración práctica. El papa Pablo VI dio un gran

impulso a este proceso con su visita el 10 de junio de 1969 a la sede del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Ginebra, y recibiendo muchas veces a representantes de varias Iglesias y comunidades eclesiales. Estos contactos contribuyeron eficazmente a mejorar el conocimiento recíproco y a incrementar la fraternidad cristiana.

Mucho se ha hablado sobre la posibilidad y la conveniencia de que la Iglesia católica entre también a formar parte del Consejo Ecuménico, sobre todo a raíz de la visita del papa Pablo VI en 1969. No hay dificultades invencibles de orden dogmático doctrinal, aunque las puede haber de carácter pastoral y práctico, tanto de la parte protestante como de la parte católica.

En su visita a Ginebra, Pablo VI también habló de esta posibilidad, pero la aminoró extraordinariamente con estas palabras del discurso pronunciado precisamente en el gran salón de recepciones del CEI: «Con franqueza de hermano, no creemos que la participación de la Iglesia católica en el CEI haya llegado a tal grado de madurez que imponga una respuesta positiva (al ingreso). El problema yace aún en el ámbito de la hipótesis. Son enormes sus implicaciones de orden teológico y pastoral; exige, por consiguiente, estudio cuidadoso que impulse a caminar por un sendero que, con toda honradez reconocemos, pudiera ser largo y escabroso».

Palabras contundentes que enfriaron los entusiasmos integracionistas de la década de los años setenta. Posteriormente no pocos ecumenistas continuaban pensando en la conveniencia de dicha incorporación y la preocupación discurre todavía hoy, sobre todo, por el terreno de una mayor y más extensa colaboración con el Consejo Ecuménico.

El papa Juan Pablo I, al inicio de su brevísimo pontificado, manifestó la voluntad de continuar el camino. Además de los importantes encuentros ecuménicos en Roma, una parte significativa de las visitas pastorales de Juan Pablo II se dedicó regularmente al testimonio en favor de la unidad de los cristianos. Algunos de sus viajes apostólicos tuvieron incluso una «prioridad» ecuménica, especialmente en los países donde las comunidades católicas constituyen una minoría respecto a las comuniones posteriores a la Reforma o donde estas últimas representan una porción considerable de los creyentes en Cristo.

Sobre los diálogos entre la Iglesia católica y las Iglesias Orientales, se debe ante todo constatar que el concilio consideró con objetividad y con profundo afecto a las Iglesias de Oriente, poniendo de relieve su eclesialidad y los vínculos objetivos de comunión que las unen con la Iglesia católica.

De las Iglesias de Oriente se reconoce su gran tradición litúrgica y espiritual, el carácter específico de su desarrollo histórico, las disciplinas

observadas por ellas desde los primeros tiempos y sancionadas por los Santos Padres y por los concilios ecuménicos y su modo propio de enunciar la doctrina. Todo esto con la convicción de que la legítima diversidad no se opone de ningún modo a la unidad de la Iglesia, sino que, por el contrario, aumenta su honor y contribuye no poco al cumplimiento de su misión.

El Vaticano II quiso fundamentar el diálogo sobre la comunión existente y llamó la atención precisamente sobre la rica realidad de las Iglesias de Oriente. Esta orientación conciliar ha sido fecunda tanto para las relaciones de fraternidad, que se han ido desarrollando a través del diálogo de caridad, como para la discusión doctrinal en el ámbito de la *Comisión mixta para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa en su conjunto*. Con relación a la Iglesia de Roma y al *Patriarcado ecuménico de Constantinopla*, el proceso de acercamiento se inició gracias a la apertura recíproca mostrada por los papas Juan XXIII y Pablo VI, y también por el patriarca ecuménico Atenágoras I (1886-1972) y sus sucesores. El cambio producido tuvo su expresión histórica en el acto eclesial por medio del cual se borró de la memoria y del interior de las Iglesias el recuerdo de las excomuniones que, novecientos años antes, en 1054, se convirtieron en símbolo del cisma entre Roma y Constantinopla. Aquel acontecimiento eclesial, tan denso de contenido ecuménico, tuvo lugar en el penúltimo día del concilio, el 7 de diciembre de 1965. La asamblea conciliar se concluía así con un acto solemne que era al mismo tiempo purificación de la memoria histórica, perdón recíproco y compromiso solidario por la búsqueda de la comunión.

Este gesto estuvo precedido por el encuentro entre Pablo VI y el patriarca Atenágoras I en Jerusalén, en enero de 1964, durante la peregrinación del papa a Tierra Santa. También se ha dialogado con las *Iglesias precalcedonenses*, que son las que no admitieron el Concilio de Calcedonia (451), separándose con ello del resto de la cristiandad. Son Iglesias a las que se les han imputado ciertos matices nestorianos o monofisitas y los principales grupos están formados por la Iglesia armenia apostólica, la Iglesia siro-ortodoxa, la Iglesia copta de Egipto y la Iglesia copta de Etiopía. No obstante existir un silencio de quince siglos, manifestaron una buena voluntad de diálogo aceptando la invitación que se les hizo para que enviaran observadores al Vaticano II.

No fue difícil establecer el diálogo con 14 *Iglesias autocéfalas* o autónomas en razón de que la Iglesia católica ha reconocido siempre su realidad sacramental y eclesial. El mismo decreto de ecumenismo siempre las ha llamado «Iglesias», sin reticencia o restricción mental alguna. Las catorce Iglesias ortodoxas comprometidas en el diálogo son los Patriarcados de Constantinopla, Alejandría, Antioquía, Jerusalén, Moscú, Ser-

bia, Rumanía, Bulgaria y Georgia, y los arzobispados autónomos de Chipre, Grecia, Polonia, Checoslovaquia y Finlandia.

A propósito del acercamiento hacia las *Iglesias salidas de la Reforma*, el movimiento ecuménico se ha dejado sentir en muchos ambientes y el diálogo de los pioneros que era privado se convirtió paulatinamente en una conversación oficial entre las diversas Iglesias que tienen siempre presentes sus orígenes comunes. En el caso de la *Iglesia de Inglaterra*, ya son varias las visitas que los arzobispos primados de Canterbury han hecho a la Iglesia de Roma. El primero que abrió esta serie de visitas históricas fue el arzobispo Geoffrey Fisher (1887-1972), quien en 1960 visitó al papa Juan XXIII. Fisher había llegado a Canterbury desde los círculos académicos y no pertenecía precisamente a ninguno de los grupos de los pioneros de las relaciones con Roma. Su mentalidad era más bien conservadora y protestante, dentro de las leyes comunes a todos los miembros de la Iglesia de Inglaterra. Por ello su gesto fue aún más de admirar, especialmente cuando le acarreó las críticas de los extremistas de siempre. Pero el arzobispo Fisher era consciente de que una nueva era había comenzado en las relaciones entre dos Iglesias hermanas.

Tocaría a su sucesor el arzobispo Michael Ramsey, distinguido teólogo y discípulo de los pioneros del diálogo con Roma, iniciar las conversaciones a nivel oficial con el nombramiento de una Comisión Mixta de Teólogos Anglicanos y Católicos para estudiar la problemática del pasado y preparar caminos para una mayor convergencia. De ahí nació la *Anglican Roman Catholic International Commission* (Comisión Católica Romana-Anglicana) que ha producido varios documentos de estudio.

Como en casi todos los diálogos los primeros pasos hacia la *Federación Luterana Mundial* tuvieron un carácter meramente exploratorio, de toma de postura y mutuo conocimiento. El diálogo teológico propiamente dicho dio comienzo en 1967, para el que se escogió el tema «El Evangelio y la Iglesia». Después de cinco años de trabajo se publicó el «Documento de Malta». Los avances más notables de este tiempo hacen referencia a la doctrina de la justificación por la fe y a la relación entre Escritura y tradición. No se trataron solamente problemas teológicos importantes, como la relación entre Evangelio y tradición y entre Evangelio y mundo, sino también de la posibilidad de un reconocimiento mutuo de los ministerios, del primado del papa y de la intercomión.

Con la *Alianza Reformada Mundial* el diálogo no comenzó hasta 1970. Durante mucho tiempo, la Alianza Reformada Mundial había preferido el diálogo multilateral dentro del CEI. Pero luego, la multiplicación de las conversaciones a escala local estimuló a la Alianza Reformada Mundial a reconsiderar su negativa inicial. Se empezó estudiando el tema «La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo», cuyo estudio desembocó

en un documento que llevaba el mismo título y que fue enviado a las Iglesias dialogantes para que se dispusieran a hacer una valoración del mismo. En el texto se aprecian notables convergencias acerca de la presencia de Cristo y la Eucaristía. Menos satisfactorias son las expresiones respecto al ministerio y a la autoridad de la Iglesia.

El diálogo con el *Consejo Metodista Mundial* comenzó en 1967. Junto a los problemas teológicos se dio también una gran importancia a la colaboración social y al estudio de la espiritualidad de ambas Iglesias. La segunda fase (1972-1975) volvió sobre los mismos temas, pero examinándolos a la luz de los acuerdos alcanzados en otros diálogos ecuménicos, sobre todo el referente a la comisión conjunta anglicano-católica. Una tercera etapa del diálogo afrontó la doctrina sobre el Espíritu Santo. Desde 1981 se profundizó en el tema de «La esencia y el ministerio de la Iglesia». En 1984 se comenzó a tocar el tema del primado en la Iglesia de Dios. Se trataron asimismo las relaciones entre el cristianismo y las otras religiones e ideologías, por una parte, y, por otra, sobre las inquietudes y aspiraciones del mundo contemporáneo.

El diálogo con los *Pentecostales* comenzó en 1972. No se trata de Iglesias pentecostales en cuanto tales, sino de miembros particulares de las mismas, que a título personal han querido ponerse en contacto dialogante con la Iglesia católica. Por otro lado, los temas escogidos para la reflexión no son propiamente doctrinales porque no se preocupan de la unidad o de las estructuras eclesiales. Desde el comienzo se han descartado los temas estructurales y eclesiológicos. Prefieren hablar de la acción del Espíritu en los corazones de los hombres y también en el interior de las Iglesias y del papel del Espíritu Santo en la vida del cristiano.

Solo en los años 80 comenzó el diálogo con la rama de las confesiones salidas de la Reforma llamada *Alianza Mundial Bautista*. La primera reunión tuvo lugar en Berlín (julio 1984). Su finalidad fue el llegar a unos contactos previos para un mutuo y más profundo conocimiento: diferencias y semejanzas en el campo de la doctrina, de la pastoral, de la misión y de la vida de la Iglesia. El tema escogido para la reflexión fue el de «Evangelización y misión de la Iglesia».

Existen, además de los indicados, otros muchos diálogos, y bien importantes, a nivel regional, como los realizados en Estados Unidos entre católicos y luteranos; en Holanda con los vétero-católicos y en Alemania con luteranos y reformados. Aunque con un carácter más modesto, no dejan de tener importancia dentro del ámbito español los diálogos mantenidos por la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales y los realizados por el Comité Cristiano Interconfesional, que apareció en 1968.

En el camino recorrido desde el Concilio Vaticano II debemos mencionar al menos dos acontecimientos particularmente elocuentes y de

gran importancia ecuménica en las relaciones entre Oriente y Occidente: en primer lugar, el jubileo de 1984, convocado para conmemorar el XI centenario de la obra evangelizadora de Cirilo y Metodio, y en el que Juan Pablo II proclamó copatronos de Europa a los dos santos apóstoles de los eslavos.

El otro acontecimiento fue la celebración del milenio del bautismo de la Rus' (988-1988). La Iglesia católica y de modo particular la Sede Apostólica quisieron tomar parte en las celebraciones jubilares y trataron de señalar cómo el bautismo conferido en Kiev a san Vladimiro fue uno de los sucesos centrales para la evangelización del mundo. A ello deben su fe no solo las grandes naciones eslavas del este europeo, sino también los pueblos que viven más allá de los montes Urales y hasta Alaska.

En 1986, en Asís, durante la *Jornada Mundial de Oración por la Paz*, los cristianos de las diversas Iglesia y comunidades eclesiales invocaron con una sola voz al Señor de la historia por la paz del mundo.

11. Bibliografía esencial comentada

El Vaticano II fue el mayor acontecimiento de la Iglesia católica en el siglo XX, por ello no debe sorprender que exista una bibliografía abundantísima, comenzando con las fuentes oficiales, que son los 60 volúmenes de la colección de documentos conciliares, dividida en dos series: *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando* (Tip. Vaticana 1960-1963) y *Acta Synodalia* (Tip. Vaticana 1963), publicadas por V. CARBONE. Pero hay también numerosos diarios de los principales protagonistas, tanto padres conciliares como teólogos consultores. Todo esto —documentos oficiales y diarios personales— es necesario para reconstruir la historia del concilio, que no se desarrolló solamente dentro de San Pedro, sino a también fuera de la basílica, a través de contactos y discusiones de los padres y de sus colaboradores. En este sentido resultan muy útiles los seis volúmenes de G. CAPRILE, *Cronache del concilio Vaticano II edite dalla Civiltà Cattolica* (Roma 1965-1968), pero no son suficientes y deben ser completados, ya que la crónica no puede sustituir a la síntesis histórica. Lo mismo hay que decir de J. L. MARTÍN DESCALZO, *Un periodista en el concilio* (Madrid, PPP, 1963-1966), 4 tomos, y de otras obras semejantes aparecidas en aquellos años.

Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987), a cura di R. Latourelle (Asís, Cittadella, 1987), 2 volúmenes, y *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, a cura di R. Fisichella (Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2000) son las dos obras más

rigurosas sobre el concilio y sus consecuencias, con aportaciones de prestigiosos autores en las diversas materias. Muy ambiciosa es la *Historia del concilio Vaticano II*, dirigida por G. Alberigo (Salamanca, Sígueme, 1999-2008), 5 vols., que ha provocado críticas, entre otras, las muy severas de A. MARCHETTO, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia* (Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2005). También han aparecido numerosas síntesis consagradas al tema; historiadores y teólogos promueven con frecuencia congresos científicos. Especial interés suscitaron dos libros-entrevista al cardenal Ratzinger, *Informe sobre la fe* (Madrid, BAC, 1986) y *La sal de la tierra* (Madrid, Palabra, 1997).

Sobre los precedentes y preparación: G. BUTTURINI, *Alle origini del concilio Vaticano II. Una proposta di Celso Costantini* (Pordenone, Concordia Sette, 1988); *Verso il concilio Vaticano II (1960-1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliare*, a cura di A. Alberigo y A. Melloni (Génova, Marietti, 1993), obra fuertemente crítica del trabajo realizado por las diversas comisiones preparatorias, que debe tenerse en cuenta porque la historiografía del concilio ha expresado juicios análogos; *Il Vaticano II fra attese e celebrazione*, a cura di G. Alberigo (Bologna, Il Mulino, 1995) presenta criterios de interpretación muy discutibles. Estos y otros trabajos del mismo autor han sido recogidos en *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II* (Bologna, Il Mulino, 2009). En español tenemos también del mismo Alberigo, *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965). En busca de la renovación del cristianismo* (Salamanca, Sígueme, 2005). Una síntesis de los trabajos preparatorios puede verse en V. CARBONE, *Gli schemi preparatori del Concilio Ecumenico Vaticano II* (Nápoles 1971). La obra de O. H. PESCH, *Il Concilio Vaticano Secondo. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare* (Brescia, Queriniana, 2005) sintetiza los puntos teológicos focales.

Sobre algunos protagonistas: G. NICOLINI, *Il cardinale Domenico Tardini* (Padova, Messagero, 1980); S. SCHMIDT, *Agostino Bea. Il cardinale dell'unità* (Roma 1987); E. CAVATERRA, *Il prefetto del Sant'Offizio. Le opere e i giorni del cardinale Ottaviani* (Milano, Mursia, 1990); D. ROBILLARD, *Paul-Émile Léger. Évolution de sa pensée, 1950-1967* (Montréal, Hurtubise, 1993); J. GROOTAERS, *I protagonisti del Vaticano II. Giovanni XXIII, Paolo VI, Bea, Colombo, Döpfner, Felici, Garrone, König, Lercaro, Maximus IV, McGrath, Ottaviani, Parente, Ruffini, Suenens, Wyszynski* (Cinise-llo Balsamo, Paoline, 1994); *Giacomo Lercaro, vescovo della Chiesa di Dio (1891-1976)*, a cura di A. Alberigo (Genova, Marietti, 1991); L.-J. SUE-NENS, *Souvenirs et Espérances* (Paris Fayard, 1991); A. BUGNINI, *La riforma liturgica, 1848-1975* (Roma, CLV, 1983; versión castellana en la BAC 1999); Y. CONGAR, *Mon Journal du Concil* (Paris, Cerf, 2002), 2 vols.,

interesante diario del teólogo dominico, uno de los mayores expertos del concilio y de los más escuchados.

Sobre el *Sínodo de los Obispos*: J. A. MARTÍNEZ PUCHE, *Documentos Sinodales. I. Exhortaciones apostólicas postsinodales y II. Discursos y mensajes* (Madrid 1996) se refiere a nueve asambleas ordinarias y dos extraordinarias, no a las cuatro especiales. G. CAPRILE, *Il Sinodo del Vescovi, 1-12* (Roma 1968-1991), esta colección está considerada como las actas oficiosas, por su documentación, bastante completa, con amplia bibliografía, no toca la primera asamblea especial. Tras la muerte de Caprile la publicación dedicada a cada asamblea sinodal fue continuada por G. FERRARO con el mismo criterio metodológico. M. ALCALÁ, *Historia del Sínodo de los Obispos* (Madrid, BAC, 1996) e *Historia del Sínodo de los Obispos. De 1997 a 2001* (*Ibid.*, 2002) ofrece buenas síntesis. El *Enchiridion del Sinodo dei Vescovi (1965-2007)* (Bologna, Edizioni Dehoniane, 2005-2008), 3 vols., recoge la documentación preparatoria, celebrativa y postsinodal.

Para la historia del ecumenismo católico antes del Vaticano II, cfr. É. FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle. Itinéraires européens d'expression française* (París, Centurion, 1982). Otras obras generales fundamentales: *Storia del Movimento ecumenico* (Bologna 1973, 2ª ed. 1982), 4 vols., anticuada pero todavía no sustituida; *Enchiridion oecumenicum* (Bologna, EDB, 1986-1995), 3 vols.; *Dizionario del Movimento Ecumenico* (Bologna, Ed. Dehoniane, 1994), traducción del inglés *Dictionary of the Ecumenical Movement* (Geneva-Grand Rapids, WCC-Eerdmans, 1991); *Tomos agapis, Vatican-Phanar (1958-1970)* (Roma-Estambul 1971); B. MONDIN, *L'ecumenismo nella Chiesa cattolica* (Roma 1966); L. SARTORI, *Teologia ecumenica* (Padova 1987); G. THILS, *El decreto sobre ecumenismo del Concilio Vaticano II* (Bilbao 1968); P. NEUNER, *Breve manuale dell'Ecumene* (Brescia, Queriniana, 1986, 1988); L. ANTINUCCI, *Ecumenismo* (Casale Monferrato, Piemme, 1991); E. BROMURI, *L'Ecumenismo* (Milano, Ancora, 1991); J. E. VERCRUYSSSE, *Introduzione alla teologia ecumenica* (Casale Monferrato, Piemme, 1992); G. CERETI, *Molte Chiese cristiane. Un'unica Chiesa di Cristo. Corso di Ecumenismo* (Brescia, Queriniana, 1992); A. TAMBORRA, *Chiesa cattolica e ortodossia russa. Due secoli di confronto e dialogo. Dalla Santa Alleanza ai nostri giorni* (Turín, Ed. Paoline, 1992); *In cammino verso l'unità dei cristiani. Bilancio ecumenico a 40 anni dall'Unitatis Redintegratio*, a cura di D. Valentini (Roma, LAS, Libreria Ateneo Salesiano, 2005).

Sobre el movimiento de Oxford: J. R. GRIFFIN, *A Historical Commentary on the Major Catholic Works of Cardinal Newman* (New York, Peter Lang, 1993); CH. DAWSON, *El espíritu del Movimiento de Oxford* (Madrid, Rialp, 2000) sintetiza con claridad los pasos principales del Movimiento,

desde sus orígenes hasta su apogeo y declive. Sobre las ordenaciones anglicanas: G. RAMBALDI, *Ordinazioni anglicane e sacramento dell'Ordine nella Chiesa* (Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1995). *L'Anglicanesimo. Dalla Chiesa d'Inghilterra alla Comunione Anglicana*, a cura di C. ALZATI (Genova, Marietti, 1992). Sobre las conversaciones de Malinas: J. A. DICK, *The Malines Conversations Revisited* (Lovaina, University Press et Peeters, 1989). J. BOSCH NAVARRO, *Diccionario de ecumenismo* (Estella, Verbo Divino, 1998) ofrece abundantísima bibliografía en español, inglés, francés y alemán.

Capítulo XII

JUAN PABLO II. UN PAPA ADMIRADO Y CRITICADO (1978-2005)

1. Ideas fundamentales:

— Juan Pablo II recogió la gran herencia espiritual dejada por Pablo VI y trata de vivir y aplicar con fidelidad el espíritu del Vaticano II.

— El sentido de su pontificado estuvo fundamentado en el carácter religioso, específicamente cristológico de su ministerio, porque su motivación esencial es un doble amor y un doble servicio.

— El amor a Cristo y el amor al hombre.

— El servicio de Cristo y el servicio del hombre.

— El papa lo sintetizó en dos expresiones: «¡Abrid las puertas a Cristo!» y «El hombre es la vía de la Iglesia».

— En virtud de este carácter religioso, el papa en su servicio pontificio trató de proponer una nueva evangelización.

— Para ello procuró intensificar la espiritualidad de la Iglesia, exhortándola a crecer en santidad; la enriqueció bajo el aspecto cultural, mediante sus catorce encíclicas y otros documentos y catequesis, y bajo el aspecto de la credibilidad, pidiéndole una «purificación de su memoria histórica».

— El nuevo Código de Derecho Canónico y el Catecismo de la Iglesia Católica fueron la culminación de un proceso iniciado anteriormente y enriquecieron el abundantísimo magisterio de este papa.

— En sus numerosas visitas pastorales a las parroquias de Roma y en sus viajes apostólicos por Italia y por todo el mundo desarrolló todos los temas que afectan a la vida de la Iglesia y a sus relaciones con la sociedad.

— Juan Pablo II intensificó las beatificaciones de los mártires del siglo XX—iniciadas por Pablo VI—y denunció nuevas formas de persecución y de represión religiosa en otros países que siguen sometidos a la intolerancia comunista.

— *La contumaz rebeldía de Mons. Lefebvre le llevó al cisma: en 1976 fue suspendido «a divinis» por Pablo VI y en 1988 excomulgado por Juan Pablo II.*

— *Su problema no fue el latín, como quizá todavía muchos piensan, sino todo un planteamiento mental ante el magisterio del Vaticano II.*

— *Sus actitudes contestatarias estuvieron arropadas con un manto de pías motivaciones y de referencias a la «tradicición», entendida, por desgracia, en el sentido reductivo y estático correspondiente a sus propias ideas.*

2. Los 33 días del pontificado de Juan Pablo I

El 25 de agosto de 1978 entraron en el cónclave 111 cardenales. De los otros miembros del Sacro Colegio, tal como estaba formado entonces, 15 no entraron por haber cumplido los 80 años de edad en el momento en que comenzó el cónclave y tres justificaron su ausencia por graves motivos de salud. Las votaciones comenzaron al día siguiente por la mañana y ese mismo día, 26 de agosto, por la tarde fue elegido papa el patriarca de Venecia, Albino Luciani, que tomó el nombre de Juan Pablo I.

La sorpresa fue general por la brevedad del cónclave y por el neoelecto, ya que todas las previsiones, cálculos, diagnósticos, orientaciones, corrientes, tendencias, preferencias, etc., de las que había hablado ampliamente la prensa durante las semanas precedentes no influyeron para nada en la conducta de los cardenales, que eligieron con toda libertad y en plena concordia y unión de ánimos, con el deseo de dar a la Iglesia un pastor según el corazón de Dios, con una perspectiva eminentemente eclesial y no política. Se llegó a decir que la elección del nuevo papa había sido plebiscitaria.

Al día siguiente, el domingo 27 de agosto, antes de recitar el *Angelus*, el nuevo papa explicó por qué había escogido un nombre compuesto, por vez primera en la historia de la Iglesia: «Juan XXIII me consagró obispo en la basílica de San Pedro y he sido sucesor suyo, aunque indigno, en la cátedra de San Marcos de Venecia, y Pablo VI me creó cardenal. Por este hecho, me llamaré Juan Pablo. Yo no tengo ni la *sapientia cordis* del papa Juan ni la preparación y la cultura del papa Pablo, pero ahora ocupo su lugar, y debo tratar de servir a la Iglesia. espero que me ayudaréis con vuestras oraciones».

Este pontificado duró apenas 33 días, porque el papa fue hallado muerto en su lecho la mañana del 29 de septiembre, sin haber tenido apenas tiempo para iniciar actividades significativas, ya que en esas semanas se limitó a cumplir los actos oficiales indispensables del comienzo de su ministerio: reunión con los cardenales, discurso al Cuerpo diplo-

mático y a los periodistas, solemne celebración en la plaza de San Pedro, homenaje de las misiones especiales llegadas a Roma para dicho acto, toma de posesión de la Basílica Lateranense y algunas audiencias privadas a diversos personajes, entre ellos el metropolitano Nikodim de Leníngrado, que murió víctima de un infarto durante la audiencia privada que el papa le había concedido.

En un pontificado tan breve como el suyo, cada mínimo gesto y cada palabra adquirió una importancia singular y se ofreció a la Iglesia como un signo a descifrar. Este papa tuvo la capacidad de hacerse entender de forma directa por la gente. Con motivo de las audiencias generales del miércoles se propuso desarrollar un verdadero y propio curso de catequesis adaptada al mundo moderno, a partir de las virtudes fundamentales de la vida cristiana. Pudo hacerlo solo cuatro semanas y trató de la humildad, la fe, la esperanza y la caridad dialogando con la gente que llenaba la sala de audiencias, dando la impresión de que sus palabras, pronunciadas de forma tan serena y discreta, fuesen dirigidas personalmente a cada uno. El papa declaró que el objetivo de sus catequesis consistía en la esperanza de poder ayudar a la gente a ser más buena.

3. Un pontificado itinerante

Los 111 cardenales electores que se reunieron el 14 de octubre de 1978 en la Capilla Sixtina para el cónclave número 48 de los que se celebraban en dicho lugar, decidieron hacer cuatro votaciones al día, dos por la mañana y dos por la tarde. Tras ocho votaciones fue elegido el nuevo papa y, cuando el cardenal protodiácono, Pericle Felici, anunció la tarde del 16 de octubre de 1978 que este era el cardenal Karol Wojtyła, arzobispo de Cracovia, y que se llamaría Juan Pablo II, la sorpresa no pudo ser mayor en la Iglesia y en el mundo, pues, por vez primera, tras cuatro siglos y medio —exactamente 455 años—, era elevado al supremo pontificado un cardenal no italiano. El último papa «extranjero» había sido el holandés Adriano VI (1522-1523), mientras que los dos anteriores habían sido dos valencianos del siglo xv —el «siglo de oro» del Reino de Valencia—: Calixto III (1455-1458) y Alejandro VI (1492-1503), Alfonso y Rodrigo de Borja, tío y sobrino, respectivamente. Antes de ellos hay que retroceder hasta el «destierro de Aviñón», durante el siglo XIII, para encontrar papas no italianos en la cátedra de Pedro.

Apenas se asomó al balcón central de la Basílica Vaticana y antes de impartir su primera bendición papal, Juan Pablo II pronunció un breve saludo en lengua italiana, diciendo que provenía de un «país lejano, pero siempre cercano por la comunión en la fe y en la tradición cristiana».

Desde el primer momento se advirtió que la elección de este pontífice, que había alterado todas las previsiones y cálculos de la vigilia, como ya había sucedido con la elección del papa Luciani, estaba destinada a marcar un giro profundo en la historia. Ante todo, porque significaba la conclusión del esfuerzo realizado por los últimos papas para dar a la Iglesia la dimensión universal que le es propia y que los acontecimientos históricos de los últimos siglos habían podido de alguna manera ofuscar. De este modo, con Juan Pablo II, la Iglesia se presentaba todavía más visiblemente «católica», libre de prejuicios nacionalistas y abierta a todos los pueblos. La acogida cordial y calurosa que la gente reunida en la plaza de San Pedro tributó al nuevo papa fue el signo de la superación, en la conciencia del pueblo cristiano, de una visión nacionalista de la Iglesia.

Nacido en Wadowice, en 1920, nombrado obispo auxiliar de Cracovia en 1958 y arzobispo de la misma sede en 1964, creado cardenal en 1967, Karol Wojtyła, cuando fue elegido papa, era ya conocido por su profunda fe, que ahonda sus raíces en la de un pueblo que durante un milenio ha ofrecido y luchado duramente para ser fiel a Dios y a la Iglesia católica y que en aquellos años de dura represión comunista ofrecía al mundo cristiano un magnífico espectáculo de fe y de práctica cristiana. Pero, además, era conocido por su sólida cultura teológica y por un amplio conocimiento de los problemas del mundo; un papa que, a su juventud relativa —tenía 58 años—, unía una bondad y un sentido profundo de paternidad; un papa que había sido durante muchos años pastor de una gran diócesis y que, por ello, sabría no solo estimular sino también ayudar a sus hermanos en el episcopado en el ministerio pastoral y también afrontar las situaciones más difíciles que presentaba en aquellos momentos su diócesis, la Iglesia de Roma.

Su presencia activa en las cuatro sesiones del Vaticano II y, posteriormente, en el Sínodo de los Obispos era una garantía para que continuara fielmente la enorme herencia que Pablo VI le había legado. En el fondo, el nuevo papa era un hombre de Montini, pues fue este papa quien le nombró arzobispo y le creó cardenal cuando apenas tenía 47 años, sabiendo que tenía gran preparación y que gozaba de mucho prestigio en Polonia y fuera de ella. El mismo Pablo VI le invitó a dirigir los ejercicios espirituales en el Vaticano, que suele ser una de las mayores pruebas de confianza y estima que puede dar un papa. Estos y otros muchos detalles menores demuestran la afinidad espiritual existente entre ambos pontífices, aunque sus temperamentos, estilos y sensibilidades eran completamente diversos. Puede, por ello, afirmarse que prevaleció una vez más el signo de la continuidad en lo esencial, a pesar de las diferencias generacionales y la extracción cultural tan diferente de los dos papas.

Juan Pablo II, que tomó este nombre como homenaje a su predecesor inmediato el papa Luciani, desde el primer momento manifestó un doble amor y un doble servicio: el amor por Jesucristo y por el hombre redimido por Él; el servicio de Jesucristo y del hombre, llamado por él a la plenitud de la verdad y de la vida. Por ello, en sus relaciones con los Estados defendió enérgicamente la libertad religiosa y los derechos humanos, en los que se refleja la imagen de Dios, y que es la vía de la Iglesia, como dijo en su primera encíclica *Redemptor hominis* (n. 14).

Su pontificado estuvo inspirado desde el principio en un sentido religioso y cristológico y así lo demostró en su primer discurso al mundo, pronunciado el 22 de octubre de 1978, cuando comenzaba oficialmente su ministerio apostólico: «¡Abrid las puertas a Cristo!». De hecho, toda la actividad de Juan Pablo II quiso ser una ayuda ofrecida a todos –creyentes y no creyentes– a abrir con confianza y sin miedo las puertas del espíritu y del corazón a Jesucristo y a su Evangelio, proclamado por la Iglesia. Y esta invitación quiso llevarla el papa personalmente a todo el mundo hasta los extremos confines.

Este fue el verdadero motivo que inspiró sus fatigosos y extenuantes viajes apostólicos, no porque él se considerase el único anunciador del Evangelio, sino para visitar y animar a las iglesias locales y para sostener con su presencia y su palabra la acción evangelizadora de muchos obispos, sacerdotes, religiosos y fieles comprometidos generosamente en la evangelización.

El papa no pretendió sustituir a los obispos en sus tareas pastorales, sino escucharles, en su trabajo, en comunión con la Iglesia universal, con sus preocupaciones, sus esperanzas y sus propuestas para una nueva evangelización. Por eso, sus viajes tuvieron siempre dos momentos culminantes: el encuentro con los obispos y con la comunidad local en una solemne concelebración eucarística. El carácter esencialmente religioso de estos viajes resalta también por el hecho de que los encuentros con las autoridades locales fueron reducidos al mínimo, limitados prácticamente a los momentos en que el papa llegaba al país y salía de él.

Algunos viajes y algunos gestos de Juan Pablo II tuvieron un indudable reflejo político: así, por ejemplo, en Polonia, donde sostuvo al sindicato *Solidarnosc*, que contribuyó a liberar al país del yugo soviético; los viajes a algunos países de Latinoamérica que le ofrecieron ocasión para pedir a regímenes dictatoriales de derechas (Chile, Argentina, Paraguay, etc.) y de izquierdas (Cuba) un mayor respeto de los derechos humanos; la actividad para evitar la guerra del Golfo, la de los Balcanes, la de Irak, etc.

Juan Pablo II no fue un papa político, sino un papa religioso en el sentido estricto del término, porque incluso cuando entra en cuestiones

políticas lo hace movido por el espíritu evangélico y humanitario, que para él son, en el fondo, siempre religiosos, porque el papa ve al hombre en relación con Dios, del cual son un reflejo la dignidad y libertad humana, y en relación a Cristo, redentor del hombre.

El carácter religioso de sus viajes apostólicos se vio de forma muy clara en la visita a algunos puntos «calientes» del planeta, como el Líbano y Sarajevo, donde fue para contribuir a la tarea de pacificación, fundada sobre el respeto de los derechos de todos y para acabar con la espiral infernal de odios y venganzas.

4. Apóstol del ecumenismo

El impulso dado al movimiento ecuménico por Juan XXIII y por el concilio fue continuado por Pablo VI, que intensificó el diálogo con gestos significativos y profundización teológica. Además del abrazo al patriarca Atenágoras, Pablo VI besó el pie al metropolitano Melitón, recibió al arzobispo primado de la Iglesia anglicana, Ramsey, visitó el Consejo Mundial de las Iglesias en Ginebra y definió a las Iglesias ortodoxas orientales como Iglesias «hermanas». Pero, sobre todo, gracias a su impulso se pasó del diálogo de la caridad al diálogo teológico, que es el verdadero nudo del ecumenismo, ya que la unión de las Iglesias no podrá hacerse si no es en la comunión de la única fe. El diálogo de la caridad es necesario, tanto en sí mismo como en preparación para el diálogo teológico, pero él solo no basta para hacer la unidad. Durante el pontificado de Pablo VI se dieron grandes pasos en el plano del diálogo teológico porque se consiguieron acuerdos en los grupos mixtos de trabajo sobre temas tan importantes como la Eucaristía y los ministerios, si bien no todos ellos fueron acogidos oficialmente por los responsables de las Iglesias. En cualquier caso, fueron etapas importantes en el difícil y largo camino del ecumenismo.

El título de *Servus servorum Dei* (Siervo de los siervos de Dios) quiso recordarlo Pablo VI en su primera encíclica *Ecclesiam suam* para subrayar que el primado del papa no es un primado de orgullo, sino de «servicio, de ministerio y de amor para beneficio de todos, para la unidad común, para la libertad común, para la plenitud cristiana común» (n. 41).

Pero los problemas del ecumenismo no eran –y no son– cuestiones de títulos. Pablo VI era bien consciente de las dificultades que jalonan el camino de la tan ansiada reconciliación con los hermanos separados: en primer lugar, precisamente, el primado del papa. Sentíase él casi personalmente –y dolorosamente– implicado. Pero, precisamente porque fue voluntad de Cristo, nunca dudó en defender dicho primado, incluso

frente a alguna tentación en campo católico de suavizar de alguna manera la fuerza de este principio fundamental de la constitución y de la vida de la Iglesia.

En la carta encíclica *Ut unum sint*, Juan Pablo II dijo que «es significativo y alentador que la cuestión del primado del Obispo de Roma haya llegado a ser actualmente objeto de estudio, inmediato o en perspectiva, y también es significativo y alentador que este asunto esté presente como tema esencial no solo en los diálogos teológicos que la Iglesia católica mantiene con otras Iglesias y comunidades eclesiales, sino incluso de un modo más general en el conjunto del movimiento ecuménico» (nº. 89).

Probablemente, durante el pontificado de Pablo VI los pasos dados hacia la unidad entre las Iglesias cristianas fueron menos rápidos y numerosos de cuanto algunos esperaban. Es más, hubo quien habló de un cierto estancamiento e, incluso, de un paso atrás respecto a las esperanzas y a los entusiasmos que habían caracterizado el concilio y los años inmediatamente sucesivos, atribuyendo la responsabilidad a Pablo VI, que habría frenado el movimiento ecuménico. La realidad fue muy diversa porque precisamente los grandes pasos realizados en los años de su pontificado demostraron que el camino que llevaba hacia la unidad de los creyentes en Cristo en una Iglesia única es más largo, difícil y atormentado de lo que algunos, dotados más de entusiasmo y de buena voluntad que de sentido de la historia y de realismo, creían en el pasado. En efecto, precisamente cuando el ecumenismo de la caridad permitió disipar prejuicios y desconfianzas recíprocas y profundizar el conocimiento mutuo, creando un clima de mutua simpatía y de recíproca acogida de las diversidades y de las particularidades de cada uno, apareció con evidencia que los obstáculos más serios para la unidad eran de carácter doctrinal, dogmático y teológico. Estos obstáculos no podían superarse solamente intensificando el diálogo de la caridad, multiplicando las ocasiones de oración común y quizá haciendo gestos espectaculares o muy llamativos; es necesario también un largo y paciente trabajo teológico que, superando siglos de polémica y de oposición frontal, haga emerger los puntos en común que ya se poseen y acerquen los puntos de divergencia, haciendo una distinción neta entre lo que forma parte de la revelación divina y lo que, en cambio, forma parte de la tradición teológica y cultural de cada una de las Iglesias. Por eso tuvo razón Pablo VI cuando promovió, mediante el secretariado por la Unidad de los Cristianos, un intenso diálogo teológico entre la Iglesia católica y las otras Iglesias y confesiones cristianas, haciendo que el ecumenismo tomara una dirección más fecunda para conseguir resultados concretos.

Este mismo fue el camino seguido por Juan Pablo II, quien, además de los importantes encuentros ecuménicos en Roma, dedicó regular-

mente una parte significativa de las visitas pastorales al testimonio en favor de la unidad de los cristianos. Alguno de sus viajes apostólicos tuvo incluso una «prioridad» ecuménica, especialmente en los países donde las comunidades católicas constituyen una minoría respecto a las comuniones posteriores a la Reforma o donde estas últimas representan una porción considerable de los creyentes en Cristo.

Para afrontar el problema de la división de los cristianos y de la reconciliación, que es lo que pretende el movimiento ecuménico, se puede partir de la separación todavía existente y subrayar la profundidad aparentemente insuperable, o se puede, en cambio, partir de la comunión ya existente para aprovechar o explotar todo el dinamismo para una conversión y una comunión creciente. Esta segunda perspectiva es más optimista y prometedora, pues quien trabaja en el campo ecuménico sabe cuánto sea necesaria una buena información en relación con el movimiento para el restablecimiento de una plena comunión eclesial. Una tarea fundamental es que el pueblo cristiano tome conciencia del estado anómalo, es más, contradictorio, en el cual viven las Iglesias a causa de la desunión: una Iglesia que predica la reconciliación no puede abstraerse al empeño de reconciliarse con sus hermanos separados.

Pero el proceso ecuménico no ha resuelto todavía un grave problema de fondo que existe en las relaciones entre las Iglesias de Oriente y Occidente: el gran problema que constituye el paso de una concepción colegial de la Iglesia, que caracterizó el primer milenio –y al cual el Oriente ha permanecido muy vinculado– a una concepción monárquica que ha puesto cada vez más el acento, a lo largo de los siglos, desde Gregorio VII e Inocencio III hasta Pío IX y Pío XII, sobre los poderes y prerrogativas de la Sede de Roma, la cual no solamente controla, sino que también dirige con autoridad la vida de las Iglesias locales. Ciertamente, el primado del papa es un dogma de fe para los católicos, pero las modalidades o formas según las cuales este primado se ejerce son el resultado de las contingencias históricas a propósito de las cuales es legítimo plantear algunas cuestiones y concretamente la de saber si los papas y sus consejeros, teólogos y canonistas, no han tenido quizá demasiado a menudo la tendencia a confundir la misión del sucesor de Pedro con su papel como patriarca de Occidente. No hay que olvidar, en este sentido, que fueron dos patriarcas melkitas-católicos, Gregorio Youssef († 1897) y Máximos IV Saigh (1878-1967), los campeones de la colegialidad episcopal frente al burocratismo romano durante los concilios Vaticano I y II, respectivamente.

En esta línea ha habido un cierto progreso en los últimos decenios, gracias a Pablo VI, a Juan Pablo II y a Benedicto XVI, pero es mucho todavía el camino que queda por recorrer.

5. *Los mártires del siglo xx, a los altares*

El martirio ha marcado toda la historia del cristianismo, con puntas extremas en los tres primeros siglos de nuestra era; diversas oleadas persecutorias se produjeron durante la dominación musulmana y volvieron a repetirse durante los siglos xvi y xvii en Inglaterra durante el reinado de Isabel I (1533-1603), en Japón, en Corea y en los reinos de la península indochina (hoy Viet Nam), donde a lo largo de tres siglos se calcula que fueron martirizados cerca de 130.000 cristianos: unos fueron decapitados, otros estrangulados, quemados vivos, desgarrados y torturados. A lo largo del siglo xx, 117 de este gran grupo de mártires fueron beatificados en 4 grupos: 64 en 1900 por León XIII, 8 en 1906 y 20 en 1909 por san Pío X y 25 en 1951 por Pío XII. Todo ellos fueron canonizados por Juan Pablo II en 1988.

De los mártires de la Revolución Francesa he hablado ya en el primer capítulo.

En China, a principios del siglo xx, los «Boxers» destruyeron cuanto había sido conquistado palmo a palmo por las misiones católicas en cerca de cincuenta años de relativa paz a la sombra de las potencias occidentales. 85 mártires, pertenecientes a jesuitas y salesianos, fueron beatificados por Pío XII entre 1946 y 1955. Sus muertes fueron determinadas por una causa puramente religiosa: fueron asesinados por el mismo motivo con el que lo fueron los indígenas que ellos mismos habían convertido al cristianismo. Documentos históricos incuestionables ponen en evidencia el odio anticristiano que empujó a los Boxers a matar a los misioneros y a los indígenas que habían abrazado su doctrina. Aquella persecución fue una verdadera hecatombe de católicos y protestantes, de obispos y de misioneros. Fue la destrucción de cuanto había sido conquistado palmo a palmo en las misiones católicas en casi cincuenta años de relativa paz a la sombra de las potencias occidentales. 2.855 fueron los mártires pertenecientes a los vicariatos franciscanos en China. Otros pertenecían a los jesuitas y a los salesianos. Muchos de estos mártires fueron beatificados por Pío XII en distintas ceremonias.

El genocidio de los armenios programado por el Gobierno Turco (1915-1916), que costó la vida a 1.200.000 personas: entre los muchos cristianos asesinados por no haber querido renegar la fe y pasar al Islam para salvar la vida—esta era la propuesta que los musulmanes hicieron a los cristianos—hay que citar al arzobispo armenio católico de Mardin, Ignacio Maloyan (1869-1915), y al obispo de Malatya, Mikel Khatchadourian, estrangulado con la cadena de su cruz pectoral.

En 1925 se intensificó en México la persecución contra la Iglesia, que duraba ya desde hacía muchos años. Esta provocó la «guerra cristera»,

con la que los católicos quisieron defender la libertad de la Iglesia. Entre 1926 y 1934 fueron asesinados por lo menos cuarenta sacerdotes mexicanos. Hubo unos 2.500 sacerdotes en la clandestinidad, muchos de los cuales en el distrito federal y en el Estado de San Luis Potosí, donde el gobernador local acogió a sacerdotes y religiosas, a pesar de las leyes federales; otros tuvieron que marchar al exilio. El delegado apostólico y arzobispo de Morelia, Leopoldo Ruiz Flores (1865-1941), que era mexicano, y cinco obispos auxiliares fueron exiliados. Doce obispos fueron alejados de sus diócesis y cuatro detenidos, aunque más tarde quedaron en libertad. En 1926 el número de sacerdotes en México ascendían a 3.000; ocho años después, en 1934, solamente 334 sacerdotes estaban autorizados por el Gobierno para ejercer el ministerio. En aquel tiempo, en México el número de protestantes o de hebreos o de los que pertenecían a otras religiones era muy limitado. Por ello, no era un secreto para nadie que el verdadero objetivo de la legislación federal era la Iglesia católica. La población católica era del 90-95%.

Durante la Segunda República española y la guerra civil se desencadenó una violenta persecución que se saldó con cerca de varios miles de mártires. La magnitud de los asesinatos queda condensada en los fríos datos estadísticos: de los 6.832 muertos, 4.184 pertenecen al clero secular, incluidos doce obispos, un administrador apostólico y dos seminaristas, 2.365 son religiosos y 283 religiosas. No es posible ofrecer ni siquiera cifras aproximadas del número de seglares católicos asesinados por motivos religiosos, porque no existen estadísticas fiables, pero fueron probablemente varios millares.

Si las cifras son elocuentes, no lo es menos el análisis de las mismas. Desde el 1 de enero de 1936 hasta el 18 de julio del mismo año habían sido asesinados 17 sacerdotes y religiosos en diversos lugares y circunstancias. Pero durante los últimos días del mes de julio el número de víctimas del clero ascendió a 861 y solo el día de Santiago, patrón de España, 25 de julio, fueron martirizados 95 miembros del clero secular. En agosto se alcanzó la cifra más elevada, con un total de 2.077 asesinatos, que corresponden a una media de 70 al día, entre los cuales hay que incluir a diez obispos.

El 14 de septiembre, cuando Pío XI dirigió unas palabras de aliento a varios peregrinos españoles, no se habían cumplido todavía dos meses desde el comienzo de la revolución y los mártires de la persecución se aproximaban a los 3.400. Durante el otoño prosiguieron las matanzas, aunque en número inferior, y desde comienzos de 1937 decrecieron sensiblemente, de forma que el 1 de julio de 1937, cuando los obispos publicaron la célebre pastoral colectiva sobre la guerra, el clero sacrificado alcanzaba ya la cifra de 6.500. Por ello, puede afirmarse que

hubo 6.500 mártires eclesiásticos no en tres años, sino en menos de uno.

Los mártires del siglo xx estuvieron muy presentes en el magisterio de Juan Pablo II y una de las características de su pontificado, y no la última, fue la relativa al elevado número de siervos de Dios proclamados beatos: 870 exactamente; algunos de los cuales fueron, entre tanto, canonizados. El papa quiso de este modo hacer visible con los santos y beatos la representación místico-real más convincente del Evangelio. El mosaico de los beatos de Juan Pablo II incluyó a grandes protagonistas de la caridad como Federico Ozanam (1813-1853) a madre Teresa de Calcuta (1910-1997); de la mística Ana Catalina Emmerich (1774-1824) al emperador Carlos de Austria (1887-1922); de los grandes amigos y fantasiosos creadores de iniciativas para la juventud como Luigi Orione o Annibale di Francia (1854-1922)) a los centenares de mártires de la fe, víctimas de las persecuciones religiosas en China, México, España y Europa oriental, etcétera. Un conjunto en el que destacan tanto hombres como mujeres de los cinco continentes.

Juan Pablo II canonizó a *Maximiliano Kolbe* (1894-1941), franciscano conventual, polaco, ejecutado en el campo de concentración de Auschwitz, beatificado por Pablo VI; a *Edith Stein* (1891-1942), carmelita descalza, judía alemana, asesinada en una cámara de gas en Auschwitz, beatificada en 1987 en Colonia y canonizada en Roma en 1998; a los nueve mártires españoles de Turón y a 24 mártires mexicanos; y beatificó a 738 mártires, de los cuales:

— 433 fueron mártires de la persecución religiosa española de los años 1934-1939;

— 110 fueron mártires del nazismo en Polonia de los años 1939-1945;

— 26 fueron mártires de la persecución de México de los años veinte y treinta;

— 10 fueron mártires de la persecución nazi en Alemania y otros países de Europa;

— los otros pertenecen a países de los cinco continentes y a situaciones sociopolíticas diversas.

Entre los mártires del comunismo en los países de la Europa oriental, ya beatificados, las dos figuras más emblemáticas son el cardenal Stepinac y el obispo Bossilkov.

Al *cardenal Stepinac* (1898-1960) hay que situarlo en el contexto de la historia político-religiosa de Croacia, donde Ante Pavelic (1889-1947), jefe del partido nacionalista croata y jefe del Estado durante la Segunda Guerra Mundial, bajo férreo control nazi, organizó matanzas de hebreos y ortodoxos. Aunque Stepinac las condenó severamente y protegió con todas sus posibilidades a los perseguidos, no rompió por completo con

Pavelic. Caído este político y su régimen, se consolidó en el poder el mariscal Tito, que intentó formar la llamada «Iglesia nacional croata» y a ella se opuso enérgicamente Stepinac. Esta fue la razón fundamental de su detención, de su proceso y de su condena a 16 años de trabajos forzados. Su muerte fue causada por los tremendos sufrimientos padecidos.

Otro mártir del comunismo fue el obispo búlgaro *Eugenio Bossilkov* (1900-1952), pasionista, beatificado también en 1998. En la cárcel fue obligado a dormir desnudo sobre el cemento y sufrió torturas «diabólicas» y toda clase de insultos, privaciones de comida y de sueño. Los verdugos trataron de debilitarle la mente con modernos métodos de tortura. Fue fusilado con la acusación de subversión y espionaje a favor del Vaticano. Fue el primer beato de la Iglesia búlgara.

Entre los mártires del nazismo en Alemania hay un nutrido grupo de beatos:

— *Titus Brandsma* (1881-1942), carmelita, holandés, asesinado en el campo de concentración de Dachau con una inyección de ácido fénico y quemado sucesivamente;

— *Michel Callo* (1921-1945), joven obrero, francés, murió en el campo de concentración Güssen II de Mauthausen, agotado completamente por las privaciones de todo género y por trabajos forzados;

— *Bernhard Lichtenberg* (1875-1943), arcipreste de Berlín, que denunció las matanzas y los sufrimientos de los hebreos, y murió a consecuencia de las torturas cuando era conducido a Dachau;

— *Karl Leisner* (1915-1945), sacerdote alemán, que pasó seis años en el campo de exterminio de Dachau y, ordenado sacerdote en secreto en el mismo campo, pudo celebrar una sola misa; después enfermó gravemente y murió en el hospital, después de la guerra, el 12 de agosto de 1945, víctima de los sufrimientos físicos y morales que le fueron infligidos por las SS y aceptados por él heroicamente como testimonio solemne de su fe profunda;

— *Otto Neururer* (1881-1940), párroco en Tirol, austriaco, muerto en el campo de exterminio de Buchenwald, junto a Weimar, colgado por los pies, después de un doloroso y lento suplicio;

— *Jakob Gapp* (1897-1943), marianista, austriaco, fusilado en Berlín;

— *Vilmos Apor* (1892-1945), obispo de Győr (Hungría), decidido defensor de los judíos perseguidos, fusilado en su residencia episcopal por un oficial ruso el 30 de marzo de 1945, a quien se opuso por defender a un grupo de mujeres que se habían refugiado en aquel lugar; no murió inmediatamente pero, herido de gravedad, fue transportado al hospital en donde murió el 2 de abril siguiente.

Aunque ha sido beatificado por sus virtudes heroicas, en realidad, también puede ser considerado mártir el jesuita alemán *Rupert Mayer*

(1876-1945), muerto a consecuencia de los sufrimientos de los años de prisión en el campo de concentración de Sachsenhausen y después del internamiento de la abadía benedictina de Ettal.

Entre los mártires polacos hay que citar también el obispo *Michal Kozal* (1893-1943), auxiliar de Wroclaw, asesinado en Dachau con una inyección de ácido fénico.

El 7 de junio de 1999 Juan Pablo II beatificó en Torun (Polonia) al sacerdote diocesano *Stefan Wincenty Frelichowski* (1913-1945) que murió en el campo de concentración de Dachau y el día 13, en Varsovia, beatificó a 108 mártires polacos del nazismo, encabezados por *Antoni Julian Nowowiejski* (1858-1941), arzobispo de Plock, los sacerdotes *Henryk Kaczorowski* (1888-1942) y *Anicet Koplinski* (1875-1942) y la seglar *Marianna Biernacka* (1888-1943), muertos en 30 lugares diversos entre los años 1939-1945.

Entre 1926 y 1934 fueron asesinados por lo menos cuarenta sacerdotes mexicanos, víctimas de la barbarie del presidente Plutarco Elías Cailles (1877-1945), apodado «El Turco». Entre ellos, el más popular es el jesuita *Miguel Agustín Pro* (1891-1927), ajusticiado sumariamente el 23 de noviembre de 1927, sin proceso judicial alguno; su asesinato fue presenciado por multitud de personas convocadas expresamente por el Gobierno para asistir al «espectáculo». Otros mártires mexicanos canonizados en el año 2000 fueron *Cristóbal Magallanes* y *24 compañeros* (22 sacerdotes y 3 seglares), fusilados en lugares y fechas distintas, entre 1926 y 1937. También fue beatificado el agustino *Elías del Socorro Nieves* (*Mateo Elías Nieves Castillo*) (1882-1928), fusilado cerca de Cortázar porque fue descubierto mientras, escondido en una gruta, ejercía clandestinamente el ministerio sacerdotal.

Las beatificaciones de mártires del siglo XX han seguido con Benedicto XVI, que elevó a los altares el 28 de octubre de 2007 a 498 mártires de la persecución religiosa republicana de 1934-1938. No se trató de caídos en el campo de batalla como combatientes franquistas ni tenían nada que ver con la guerra civil, ya que la persecución culminada en el verano de 1936, había tenido su precedente tres años antes, provocada por socialistas y comunistas, contra personas que nada tuvieron que ver con el «alzamiento militar» del 18 de julio de 1936. Por ello es falso hablar de mártires de la guerra civil; es errónea esta visión de los hechos porque la persecución fue decreciendo a medida que avanzaba la guerra, que terminó en 1939. Por ello, la beatificación querida por Benedicto XVI y programada desde hacía ya varios años no fue un acto político contra el Gobierno socialista español –heredero ideal de los perseguidores de 1936–, sino un acto religioso que, por una parte, quiso dar gracias a Dios porque dio a personas débiles y humildes la gracia de afrontar valientemente y

perdonando, las torturas y la muerte para seguir siendo fieles a Cristo, y por otra quiso recordar a los cristianos que la persecución, en sus múltiples formas, claras u ocultas, es la condición «normal» de la existencia cristiana en el mundo. Por ello, los mártires nunca han faltado en la Iglesia y han sido una multitud tan inmensa en el Novecientos, que ha sido definido «el siglo de los mártires».

6. Juan Pablo II y la unidad europea

La Santa Sede ha dado una constante aportación al nuevo «derecho de gentes». La pieza clave de esta evolución ha sido la organización de las Naciones Unidas. No solo ha crecido la conciencia del derecho de los individuos, sino también la de los derechos de las naciones, mientras se advierte mejor la necesidad de actuar para corregir los graves desequilibrios entre las diversas áreas geográficas del mundo que, en cierto sentido, han desplazado el centro de la cuestión social del ámbito nacional al plano internacional.

La preocupación de la Iglesia por el destino de Europa se manifestó mucho antes que comenzara el lento proceso de integración política del viejo continente. En Europa se encuentra Roma, capital del catolicismo, pero se encuentran también todos los centros principales de las grandes confesiones cristianas: Constantinopla, Atenas, Moscú, Canterbury, Ginebra. Los problemas europeos son un desafío no solo para los católicos, sino también para todos los cristianos, y la integración europea no interpela solamente a las conciencias de cada uno de los cristianos, sino también a las responsabilidades de la Iglesia como comunidad de creyentes, como anunciadora de Cristo al mundo, porque nadie puede negar la parte fundamental que el cristianismo ha tenido en la formación de la civilización europea. Mirando al pasado podemos afirmar que la Iglesia ha sido el fermento espiritual del continente y que, junto a la cultura greco-romana, ha configurado desde los primeros siglos de la era cristiana a sus pueblos. Tras la caída del Impero Romano y la disolución de la civilización antigua el cristianismo consiguió incorporar las fuerzas nuevas provenientes de pueblos llegados del Norte y del Este y dio unidad, fuerza y solidaridad ante la amenazadora expansión islámica y consolidó en la «cristiandad medieval» el sentido del hombre y de la historia. La «idea europea» tiene sus raíces más profundas en el cristianismo.

Desde entonces han sucedido muchas cosas y se han afirmado símbolos y valores a menudo en polémica con el cristianismo, pero que han tenido necesidad de confrontarse con él y han pretendido ofrecerse como alternativa, como versión secularizada de los valores cristianos. Y a pesar

de ello, también entre quienes no comparten la fe cristiana o bien donde esta se ha adormecido o apagado, permanecen los frutos del Evangelio, «constituyendo –según palabras de Pablo VI– un patrimonio común que debemos desarrollar juntos para la promoción de los hombres» (Mensaje al Consejo de Europa, del 26 enero 1977).

El interés de la Iglesia por Europa continuó a lo largo de los siglos y se manifestó de forma más evidente en tiempos recientes. Durante la Primera Guerra Mundial Benedicto XV alzó insistentemente su voz invocando la paz y ofreciendo su aportación para la reconstrucción material y moral de las naciones destruidas. En mayo de 1948 Pío XII envió un representante al Congreso de la Haya «para la Europa unida», y explicó que, sin querer insertar a la Iglesia en el mundo de los intereses puramente terrenales, había querido mostrar la solicitud y el estímulo de la Sede Apostólica para la unión de los pueblos.

En 1962 la Santa Sede entró, como miembro, en el Consejo de Cooperación Cultural, participando asiduamente en sus actividades. Durante el Vaticano II fue constituido el primer organismo con funciones pastorales, llamado Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa (C.C.E.E.), que se reunió por primera vez en noviembre de 1965, antes de la conclusión del concilio. Cuando empezó a consolidarse y ampliarse la Comunidad Económica Europea, la Santa Sede estableció relaciones diplomáticas con ella en 1970 y envió un observador permanente ante el Consejo de Europa. Después dio vida a una institución encargada de favorecer una cooperación más estrecha entre los episcopados miembros de la Comunidad y de los mismos episcopados con la Santa Sede, en asidua colaboración con la Nunciatura apostólica ante la Comunidad Europea, sobre cuestiones pastorales de común interés concernientes a los países integrantes de dicha Comunidad. Nació así, en 1980, la Comisión de los Episcopados de la Comunidad Europea (C.E.C.E.).

Durante el pontificado de Juan Pablo II, que en numerosas intervenciones puso de relieve la herencia cristiana de Europa y sus raíces cristianas, dichos organismos tuvieron numerosas iniciativas para sensibilizar a los católicos sobre problemas pastorales del continente. El primero y más significativo fue el mensaje que los obispos de Europa dirigieron el 28 septiembre 1980, de Subiaco, con motivo de la peregrinación promovida del C.C.E.E., al cual siguió, en 1985, un simposio sobre la evangelización de Europa secularizada.

Después de los acontecimientos sociopolíticos del año 1989, la convocatoria de dos asambleas especiales del Sínodo de los Obispos dedicadas a Europa, una en 1991 y otra en 1999, fueron una nueva oportunidad de reflexionar más atentamente sobre la importancia del momento histórico que represente al último decenio del siglo XX para Europa y para la

Iglesia. En este sentido hay que valorar las consecuencias de algunas orientaciones fundamentales del papa, como la propuesta de nueva evangelización en un continente de antigua tradición cristiana, así como la afirmación de las raíces cristianas en la nueva Constitución de la Unión, que no tuvo éxito a pesar de la continua insistencia del papa. Un hecho a todas luces evidente no fue aceptado por la miopía de muchos dirigentes políticos imbuidos por un anacrónico laicismo radical.

7. Relaciones con los hebreos y el Estado de Israel

La evolución de las relaciones entre la Iglesia y el hebraísmo a lo largo del siglo xx y, más en concreto, entre la Santa Sede y el Estado de Israel en los últimos cincuenta años es un tema muy complejo, porque abarca aspectos religiosos, éticos, jurídicos y políticos. Cada una de las dos partes ha fundado sus comportamientos sobre la base de principios y de juicios de valor, con finalidades que deseaba conseguir y que en parte podían converger y en parte divergir.

Uno de los factores que hacen complejo el argumento es la misma complejidad de las dos partes: el Estado de Israel y la Santa Sede. Para describir la complejidad del Estado de Israel es suficiente formular algunas preguntas: desde cuanto ha sido deseado y pensado por el movimiento sionista, y después realizado con la declaración de independencia (1948) y todavía hoy, ¿el Estado de Israel es un Estado para los hebreos o un Estado hebreo?, ¿cómo se debe definir el ser hebreo?, ¿indica la profesión de una religión?, ¿un origen familiar?, ¿la pertenencia a un grupo o a una cultura?, ¿o el conjunto de todos estos elementos juntos?

Por lo que se refiere a la complejidad de la Santa Sede, remito a cuanto he dicho en la introducción de este libro sobre las relaciones entre la Iglesia y los Estados, teniendo en cuenta además que han estado y, en cierta medida, siguen estando condicionadas por una serie de problemas reconducibles a dos dimensiones: la religiosa y la ético-política.

Desde el punto de vista religioso, los problemas se refieren, por ejemplo:

- a las relaciones entre hebraísmo e Iglesia católica;
- a la presencia de católicos en el área geográfica en la que ha nacido el Estado de Israel;
- a la situación de las comunidades católicas en toda la región medio-oriental, que son comunidades minoritarias situadas en un ambiente que era hasta no hace mucho tiempo evidentemente hostil al Estado de Israel;

— a la presencia en los territorios del Estado de Israel de lugares santos para la cristiandad y para las otras dos religiones monoteístas, y

— al *status* de la parte históricamente más sagrada de la ciudad de Jerusalén, que es, sustancialmente, la parte que está intramuros.

Desde el punto de vista de la dimensión ético-política, los problemas más acuciantes son, por ejemplo:

— el estado de guerra todavía no completamente superado entre Israel y los países árabes, y

— la ocupación militar de territorios palestinos no israelitas por parte de las tropas de Israel; los movimientos forzados o no espontáneos y libres de poblaciones.

Es necesario reconocer que el influjo ejercido por estos problemas sobre las relaciones entre la Santa Sede y el Estado de Israel se ha diferenciado según los acontecimientos, la sensibilidad del momento y también la evolución de la reflexión en el interior de la misma Iglesia católica hacia el pueblo hebreo.

En este sentido hay que interpretar las reservas de la Santa Sede a propósito de la hipótesis de que nazca un Estado para los hebreos en un territorio comprendido en la antigua Palestina. Las reservas están fundadas en diversos motivos que se entrecruzan entre sí. En primer lugar, la viva preocupación por los lugares santos del cristianismo que se encuentran en la Tierra Santa. ¿Cuál sería su suerte si en aquella tierra se constituyera un Estado para los hebreos? Hay que reconocer que bajo el Imperio Otomano la situación de los Santos Lugares no fue ciertamente óptima, pero por lo menos había una cierta estabilidad garantizada, además de la tradición islámica, también por una serie de acuerdos entre el Imperio mismo y las potencias llamadas entonces cristianas.

En segundo lugar, había también reservas ligadas a una larga tradición histórica y de reflexión al interior de la Iglesia católica sobre el pueblo hebreo: una postura que cargaba sobre este pueblo la responsabilidad (considerada casi objetiva) por la condena a muerte de Jesús.

Es una postura superada con una lenta maduración del pensamiento católico que el Vaticano II hizo oficial con el documento *Nostra aetate*. Se trató de una declaración y de un acontecimiento que, por una parte, aclararon una relación de carácter religioso entre Iglesia católica y pueblo hebreo; y, por otra, consintieron el poder considerar al Estado de Israel completamente libre de condicionamientos de pensamiento, simplemente en base a sus comportamientos en el ámbito de la comunidad internacional y a sus actos políticos internos e internacionales.

La Comisión para las Relaciones Religiosas con el hebraísmo, dependiente del secretariado para la Unión de los Cristianos, publicó en 1985 un documento en que se decía explícitamente que «los cristianos

son invitados a comprender este vínculo religioso que ahonda sus raíces en la tradición bíblica. La existencia del Estado de Israel y sus opciones políticas no deben ser consideradas en una perspectiva en sí misma religiosa, sino en referencia a los principios comunes del derecho internacional».

Naturalmente, este proceso de cambio, expuesto aquí en pocas líneas, ha sido un fenómeno vivo y vital y, precisamente por esto, se ha desarrollado en formas complejas con interrelación de diversos elementos, tentativos de clarificación, gestos oficiales y también crisis.

A todo ello hay que añadir que a lo largo de los siglos hubo por parte de la Iglesia una tolerancia, que comenzó por lo menos con san Gregorio Magno (590-604) y que permitió en muchos lugares la convivencia pacífica de comunidades israelitas con las cristianas.

La entrada en Jerusalén de las tropas británicas el 9 de diciembre de 1917 fue saludada en Roma con repique de campanas para celebrar el final del dominio musulmán sobre la Ciudad Santa. La Santa Sede hubiera preferido otras soluciones, pero aceptó el «mandato» británico sobre Palestina como un mal menor, de momento, y reconoció de hecho que, entre 1920 y 1945, la Gran Bretaña había realizado bien su misión. El nacimiento del Estado de Israel el 14 de mayo de 1948 sobre la base de una Resolución de las Naciones Unidas de 1947, que preveía la división de Palestina (bajo mandato británico) en dos Estados, uno árabe y uno hebreo, fue visto con preocupación por el Vaticano por una serie de razones. Mons. Tardini lo consideró un error histórico, geográfico y religioso. La actitud vaticana no nacía de prejuicios antisemitas, sino de la preocupación de asegurar la tutela de los Santos Lugares y la protección de los católicos —en su mayoría árabes— difundidos por toda la Palestina. El nacimiento del nuevo Estado podía ser aceptado a condición de que estos dos objetivos fuesen conseguidos del modo más eficaz. La guerra de 1948, con las inevitables consecuencias negativas sobre los edificios cristianos de Jerusalén, provocó efectivamente tensiones, terminadas solamente en 1955 con las reparaciones por parte de Israel; pero también después siguieron abiertas varias cuestiones, unas pequeñas (dificultades puestas a la actividad del clero católico en Tierra Santa) y otras más generales. El 19 de diciembre de 1949 la ONU reconfirmó la «resolución 181» sobre la internacionalización de Jerusalén, contra la concorde voluntad de israelitas y jordanos. Israel, aceptado internacionalmente con su entrada en las Naciones Unidas en mayo de 1949, se opuso por razones teóricas y prácticas. Las primeras se fundaban en que la ciudad, por motivos ideales e históricos, era considerada la capital natural del nuevo Estado y en los años sucesivos se realizaron notables esfuerzos para instalar en Jerusalén los

principales órganos de gobierno. Los motivos prácticos eran las dificultades concretas de la eventual actuación del proyecto.

La Santa Sede, durante algún decenio, siguió pensando que este proyecto era el camino mejor para conseguir los dos objetivos citados, pero sus relaciones con Israel fueron desde entonces más difíciles y vanos resultaron todos los intentos de acercamiento hechos por una y otra parte. Además, el problema era mucho más complejo pues se insertaba en un tejido diplomático más vasto, en el que entraron en juego diversos factores, los intereses de diversas partes, los conflictos y ambiciones de varias potencias y de numerosos grupos: los árabes, el bloque soviético, Francia y los países latinoamericanos, etc. Los años más tensos fueron probablemente los del período 1948-1958. Entre tanto, Israel aceleraba la integración de Jerusalén con el Estado hebreo. Pablo VI, con su proverbial prudencia, por una parte reconoció los «derechos» y las «legítimas aspiraciones del pueblo palestino», pero se refirió también en el discurso dirigido al Colegio Cardenalicio el 22 de diciembre de 1975 al «propio Estado soberano e independiente» en el que el pueblo hebreo había buscado «un refugio seguro y protegido».

El problema de fondo, efectivamente, estaba siendo otro, pues ya no se pensaba solo en la tutela de los Santos Lugares, sino también en los derechos de los palestinos y su organización definitiva. Después, la Santa Sede fue disolviendo, poco a poco, los temores y reservas del pasado y comenzó un progresivo proceso de reconocimiento de hecho, unido al respeto debido a un Estado y al reconocimiento de su derecho a la seguridad, como ya se ha dicho. Algunos acontecimientos contribuyeron, por una parte, a consolidar este proceso y, por otra, lo hicieron manifiesto: la presencia de delegaciones israelitas en los funerales de Pío XII (1958), en la apertura del Vaticano II (1962) y en los funerales de Juan XXIII (1963), visitas de jefes de gobiernos y ministros en los años sucesivos. Todo ello supuso un reconocimiento implícito, pero siempre un reconocimiento.

Entre tanto, se multiplicaron y profundizaron las discusiones sobre el decreto conciliar *Nostra aetate*, sobre las religiones no cristianas y, en particular, sobre el hebraísmo, y la Santa Sede se apresuró a distinguir los aspectos teológicos de los políticos de este problema. Con Juan Pablo II se advirtió un desarrollo orgánico, que quizá tuvo su manifestación más clara en la carta apostólica *Redemptionis anno* (20 abril 1983): si ya antes se habían reafirmado los derechos de los palestinos, ahora se acentuaba el carácter especial de Jerusalén como punto de encuentro entre las grandes religiones monoteístas, colocadas sobre un plano de paridad, al mismo nivel, y se rechazaban fórmulas demasiado rígidas sobre el *status* de la ciudad santa, limitándose a pedir garantías jurídicas efica-

ces, pero realizables de forma diversa, para la defensa del carácter sagrado de las tres comunidades.

En resumen, puede decirse que, en el Vaticano, cada una de las fuertes personalidades responsables dio su propia aportación complementaria: Tardini de forma muy concreta y realista; Montini con una visión más abierta y elástica; Pío XII, Pablo VI y Juan Pablo II con una línea general correspondiente cada vez a la situación concreta del momento (diversa en los años cincuenta, sesenta y ochenta). Muy pronto cayeron los argumentos que vinculaban demasiado las opciones políticas sobre el futuro de Jerusalén y de Israel a especulaciones teológicas típicas de una época determinada. El proyecto de internacionalización no nació en los ambientes vaticanos, sino de un conjunto de motivos políticos y religiosos cultivados por varios Estados, desde Francia hasta los países latinoamericanos: la Santa Sede lo aceptó y lo defendió de acuerdo con otros Estados. El Vaticano se esforzó por no unirse demasiado a una de las partes en conflicto (hebreos, árabes, palestinos) y, como había hecho en otras ocasiones, trató de mantenerse en una línea tendente a la búsqueda de una solución que conciliase, en la medida de lo posible, las aspiraciones, intereses y exigencias de unos y de otros.

Tuvieron que pasar, pues, 45 años para que la Santa Sede cambiara su actitud oficial con respecto a Israel. Los motivos de este largo retraso se fundaban en algunas reservas y valoraciones no positivas de la Santa Sede sobre determinadas opciones y actitudes del Estado de Israel que, a sus ojos, contrastaban con las legítimas preocupaciones eclesiales y con exigencias de carácter ético-político.

Desde el punto de vista de las preocupaciones eclesiales estas derivaban de tres situaciones de hecho:

— que en el Estado de Israel existía y existe una comunidad católica, prevalentemente árabe;

— también había y hay comunidades católicas en los territorios ocupados por Israel en Jerusalén este, en Cisjordania y Gaza y en los países confinantes con Israel;

— la cuestión del *status* de Jerusalén, y en concreto de la llamada «Ciudad Vieja» —encerrada en los muros de Solimán el Magnífico (1494-1566) y sede de los Santos Lugares—, que la Santa Sede, desde los años cincuenta, ha propuesto que tuviera un estatuto especial internacionalmente reconocido para las tres religiones monoteístas.

Las relaciones actuales entre la Santa Sede e Israel han cambiado radicalmente y a esto se ha llegado tras una lenta, continua y progresiva construcción de una mutua y más intensa confianza entre las partes tras repetidos contactos de trabajo, a la vez que ha ido adelante el proceso de paz entre Israel y los árabes y palestinos. A todo esto se ha

llegado por una serie de cambios diversos, aunque hay que precisar que no se ha tratado de cambios que hayan alterado completamente la sustancia de la realidad, eliminando del todo las reservas y las valoraciones no positivas de carácter ético. Se ha tratado, más bien, de cambios que han afectado al clima general de las relaciones y de las actitudes de las dos partes y, naturalmente, han influido también algunos cambios de carácter político. Y aunque el proceso de superación de reservas eclesiales y ético-políticas todavía no ha terminado, es innegable su irreversibilidad.

El 29 de julio de 1992 fue constituida una comisión de trabajo que llevó a la firma de un «Acuerdo sobre principios fundamentales», firmado el 30 de diciembre de 1992 en Jerusalén. Al mismo tiempo se vio la posibilidad de dar un carácter siempre más oficial a las relaciones bilaterales, recurriendo incluso a fórmulas no directamente contempladas en el derecho internacional, con el intercambio de representantes especiales. Y más tarde, el 15 de junio de 1994, fueron establecidas las normales relaciones diplomáticas con el nombramiento de un embajador de Israel ante la Santa Sede y de un nuncio apostólico de la Santa Sede ante el gobierno de Israel.

La situación nueva respecto a la precedente explica por qué las reservas y temores de la Santa Sede se han atenuado: sobre todo, porque para la Iglesia católica en Israel se han puesto las bases de un *status* jurídico con el mencionado acuerdo sobre los principios fundamentales, firmado y ratificado. Y aunque ambas partes saben que el camino que queda por recorrer todavía es muy largo, tanto sobre el plano bilateral, como sobre el del proceso de paz en toda la región entre israelitas y palestinos, la Santa Sede está determinada no solamente a no frenar este proceso, sino a continuarlo y sostenerlo. Algunos hubieran preferido que la Santa Sede hubiese esperado a dar todos estos pasos cuando los problemas –sobre todo los de carácter político y el más delicado e importante de todos, que se refiere a Jerusalén– hubiesen sido resueltos de forma completa y definitiva. Sin embargo, ha preferido no prolongar la espera y, ante la nueva realidad, ha querido reforzar la confianza en las partes implicadas en el proceso de paz y entablar un diálogo con todos los interesados. Por esto, al mismo tiempo que con Israel, la Santa Sede ha emprendido muchas iniciativas con los países árabes y, en particular, con la OLP de los palestinos. Por otra parte, el papa, precisamente por las características de su misión, está llamado a hacer gestos proféticos y de esperanza incluso cuando estos pueden no ser comprendidos o incluso no aceptados, por convicciones o intereses. En este sentido hay que interpretar los viajes realizados a Tierra Santa por Juan Pablo II en 2000 y por Benedicto XVI en 2009.

8. Síntesis de su magisterio

Preparar a la Iglesia para la nueva evangelización del tercer milenio supuso para Juan Pablo II actualizarla culturalmente. Esto es lo que hizo con sus catorce encíclicas, que son los textos más autorizados del magisterio ordinario del papa para exponer los dogmas esenciales de la fe:

- al misterio trinitario y al misterio de la encarnación dedicó tres encíclicas que se refieren al Padre (*Dives in misericordia*), al Hijo encarnado Jesucristo (*Redemptor hominis*) y al Espíritu Santo (*Dominum et vivificantem*);

- al misterio de María dedicó la *Redemptoris Mater*;

- a la misión evangelizadora de Cristo por medio de la Iglesia la *Redemptoris missio*;

- a la Eucaristía con la encíclica *Ecclesia in Eucharistia*;

- a la unicidad y universalidad salvífica de Cristo con la declaración *Dominus Iesus*;

- a la relación necesaria entre la fe humana y la razón natural la *Fides et ratio*;

- al problema de la verdad y de su relación con el orden moral la *Veritatis splendor*;

- al problema del sentido y del valor de la vida humana, que es uno de los problemas más dramáticos de nuestro tiempo, la *Evangelium vitae*;

- al problema ecuménico la *Ut unum sint* y

- a la relación entre las Iglesias de Occidente y de Oriente la *Slavorum Apostoli*.

Pero, además, siguiendo a sus predecesores, desde León XIII hasta Pablo VI, dio a la Iglesia una enseñanza social mediante tres encíclicas que corresponden a las necesidades de una realidad social y económica nueva respecto al pasado incluso reciente, caracterizada por la centralidad del mercado, por el capitalismo «salvaje» y por la globalización.

Juan Pablo II fue el único pontífice que dedicó dos importantes documentos a celebrar dos aniversarios del gran documento de León XIII que fue la *Rerum novarum* (1891). En efecto, conmemoró el noventa aniversario con la encíclica *Laborem exercens* (1981) y la fecha significativa del centenario con la *Centesimus annus* (1991). Al comenzar su pontificado acometió la tarea de llevar adelante la enseñanza social de sus antecesores. Lo hizo a través de numerosos discursos y alocuciones, tanto en Roma como en el curso de sus viajes, pero más particularmente por medio de las dos encíclicas «sociales» citadas, a las que hay que unir la *Sollicitudo rei socialis*, en la que volvió, veinte años después de la *Populorum progressio*, de Pablo VI, sobre el tema del desarrollo.

De hecho, ya en su primera encíclica, *Redemptor hominis*, se había referido Juan Pablo II a los problemas sociales e internacionales más importantes e insistió sobre ellos en la *Dives in misericordia*.

En los primeros años de su pontificado se reanudó la polémica de la teología de la liberación, que dio lugar a dos instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe: *Libertatis nuntius*, «sobre algunos aspectos de la teología de la liberación» –en especial sobre los puntos de contacto con el marxismo–; y *Libertatis conscientia*, sobre «libertad cristiana y liberación». En esta segunda hay toda una sección (el capítulo V), que, bajo el título de «La doctrina social de la Iglesia: por una praxis cristiana de la liberación», contiene, entre otras cosas, un importante párrafo sobre el «amor preferencial por los pobres».

Con todo este fecundo magisterio, al que hay que añadir las exhortaciones apostólicas postsinodales y otros muchos documentos de diversa índole, Juan Pablo II quiso preparar a los católicos para que se enfrenten culturalmente bien equipados a los desafíos del mundo moderno, que son también de orden cultural. Y en este sentido hay que destacar el gran esfuerzo que el papa ha hecho para aprovechar las riquezas del Vaticano II, pues todas sus enseñanzas están directamente inspiradas en la letra y en el espíritu de los grandes documentos conciliares, que, dada la aceleración de la historia, corren el riesgo de quedar olvidados y, por ello, tienen necesidad de ser continuamente recordados a las nuevas generaciones cristianas. El mejor fruto de este esfuerzo de reproposición de las enseñanzas conciliares fue la publicación del *Catecismo de la Iglesia Católica* el 11 de octubre de 1992, cuando se cumplían los treinta años de la apertura de aquella asamblea ecuménica. Y en el aspecto jurídico, el nuevo *Código de Derecho Canónico*, promulgado en 1983, fue definido por el papa «el último documento del Vaticano II», pues todo él está inspirado en dicho concilio y recoge la legislación postconciliar.

La «nueva evangelización» fue una fórmula muy querida por Juan Pablo II, esbozada en 1979 y progresivamente enriquecida con notas que caracterizan a los protagonistas, las expresiones, los métodos y la finalidad, etc. El pontífice deseó que el Gran Jubileo del 2000 fuera una realización del Vaticano II precisamente con la «nueva evangelización». El 12 de marzo de 2000 tuvo un gesto muy significativo con la petición de perdón por los pecados cometidos por los cristianos en el segundo milenio. En este no estaba en cuestión la infalibilidad de la Iglesia y del Papa, que distingue entre el error y el pecado, destacando que ciertas actitudes asumidas por la Iglesia –por ejemplo, los métodos usados en la represión de la herejía– pudieron ser debidas a un error involuntario e invencible, ya que, aunque la Iglesia es santa, tiene pecadores dentro de ella.

9. Balance de un largo pontificado

El pontificado de Juan Pablo II se ha desarrollado en uno de los períodos más difíciles e innovadores de la historia del mundo y, por reflejo, de la Iglesia, que vive insertada en la historia humana, recibe sus influjos positivos y negativos, comparte sus aspiraciones, éxitos, dramas y derrotas. Han sido tres décadas de la historia de la Iglesia y de la humanidad que han conocido los cambios más radicales y profundos de los últimos tiempos:

- años que han cambiado la geografía y la historia en nombre de la dignidad y de la libertad de cada hombre y de cada pueblo;
- años marcados por la Cruz de Cristo y por las cruces de la humanidad;
- años que han universalizado la misión del sucesor de Pedro.

Las características fundamentales de Juan Pablo II fueron, esencialmente:

- Su *paternidad universal* como Vicario de Cristo y sucesor de Pedro: es esta la razón que le lleva incansablemente a todas las partes del mundo.
- Su *magisterio de verdad*, que destacó ante todo por el anuncio constante del Evangelio y lo desarrolla fiel a la Tradición de la Iglesia.
- Su *sentido pastoral*, que se manifestó como guía del pueblo cristiano, sobre todo en sus relaciones con sus hermanos en el episcopado.
- Su *comprensión por los dramas del mundo de hoy y su empeño por ayudar a la humanidad que sufre*, oponiéndose enérgicamente a todas las guerras y conflictos y defendiendo todos los derechos humanos.
- Su *espíritu de colaboración fraterna*, que inspiró sus relaciones con sus colaboradores, siguiendo la línea trazada por Pablo VI tras el Vaticano II.

Los años del pontificado de Pablo II fueron decisivos para la Iglesia y para el mundo porque el Papa se propuso la misión de:

- *conducir la Iglesia hacia el Tercer Milenio cristiano*, indicando al hombre el camino verdadero para su rescate total, en tiempos de grandes pruebas pero también de grandes esperanzas;
- *dialogar con la cultura* como vía esencial para la humanización de la persona, teniendo conciencia plena de su misión como innovador y custodio atento de una Verdad milenaria;
- *abrazar la Cruz* sin ahorrar esfuerzos, energías y sacrificios en una búsqueda constante de aquella «hora perdida» de la Iglesia en el Getsemaní;
- *conducir al mundo a Dios* invitándolo a la santidad;

— *dialogar con sus hermanos en el episcopado*, pues él, que había sido «padre conciliar del Vaticano II y luego «padre sinodal» con Pablo VI, se ha convertido en el «papa sinodal» bajo el signo de la colegialidad episcopal;

— *relanzar el ecumenismo*, siguiendo con fidelidad a sus predecesores Juan XXIII y Pablo VI, en el camino que los cristianos realizan hacia el alba del año 2000;

— *promover la reconciliación* manteniendo viva la llama de la unidad con Cristo;

— *ser joven entre los jóvenes*, con una presencia viva, dialogante y comprometida a través de las jornadas mundiales dedicadas a ellos;

— *prestar un servicio evangélico al hombre* a la luz del Vaticano II;

— *abrirse al diálogo con todas las religiones del mundo*, como demostró en Asís y en otros muchos encuentros;

— *manifestar su ardiente devoción mariana* sintetizada en su lema «Totus tuus».

— *demostrar a los seglares* que la secularización puede ser un medio decisivo para la evangelización que ellos realizan mediante los Movimientos Eclesiales y las Nuevas Comunidades; para ello, ha promovido el paso del «clericalismo» a la participación y a la común responsabilidad de cuantos componen la Iglesia y la plena integración de los seglares en la vida eclesial;

— *indicar que Dios es la «Cátedra» donde se aprende la verdad* sobre el hombre y sobre su dignidad;

— *construir una sociedad más justa y solidaria*, partiendo de su experiencia como trabajador de una fábrica;

— *ser el primer misionero de Roma y del mundo*, como obispo de la Urbe y pastor universal del Orbe;

— *promover la paz* mediante la «fuerza débil» de la oración, que es el verdadero fundamento de la paz;

— *defender intrépidamente la familia*, «arquitectura divina y humana», para renovarla pastoralmente, como bien universal;

— *anunciar alegremente el Evangelio de la Vida* a una humanidad desesperada como signo de esperanza para los pobres y los «últimos»;

— *condenar enérgicamente el aborto* como delito abominable;

— *defender la vida humana concebida* y todavía no nacida;

— *ensalzar la vocación sacerdotal* como un gran misterio y un don de Dios;

— *amar a Italia*, con una especial predilección, ya que es el primado de la misma, dándole una carga de confianza y responsabilidad en los años tan difíciles de su historia, promoviendo la renovación cultural, social y política de la nación;

- *lanzar la nueva evangelización del mundo;*
- *ser el «párroco de mundo»* –como lo fue Juan XXIII– que se acerca a los pobres, pequeños y débiles;
- *ser portavoz de la conciencia moral de la humanidad*, como defensor de los derechos humanos;
- *ser fuerte en su desarmada humanidad.*

Pero lo más importante del pontificado de Juan Pablo II fue su fidelidad al Evangelio, que le permitió defender algunos grandes valores cristianos y humanos que, en un tiempo como el nuestro, marcado tan profundamente por el relativismo ético, el nihilismo y el hedonismo libertario, corren el riesgo de perderse.

Estos valores son:

- la existencia de verdades absolutas y de principios filosóficos y de reglas morales siempre válidas, sobre las cuales solamente se puede construir la vida humana;
- el vínculo de dependencia que la libertad tiene de la verdad, por lo que la libertad humana no es nunca absoluta, sino que su ejercicio debe estar dirigido por la verdad; y en esto estriba la importancia de su última carta encíclica, la *Fides et ratio* de 1998, que ha revalorizado la razón humana frente al agnosticismo, al positivismo y al nihilismo del «pensamiento débil»;
- el valor incomparable de la persona humana que no puede ser sacrificada ni a las exigencias de la política ni a las «leyes férreas» de la economía y, mucho menos, a los intereses económicos de cada Estado o de grupos o individuos;
- el respeto de la vida humana desde el momento de su concepción hasta su término natural: de ahí la condena absoluta del aborto, de la eutanasia y de todas aquellas manipulaciones genéticas que comportan la utilización de embriones humanos con finalidades fecundadoras o de investigación científica;
- el valor inestimable del matrimonio y de la familia, de cuya santidad y solidez depende el porvenir –feliz o desgraciado– de los hijos;
- el valor de la castidad juvenil y conyugal como vía hacia el amor auténtico y fiel, ya que solo él puede hacer feliz al hombre y a la mujer; llamados por Dios para realizarse en el amor recíproco, que es verdadero amor cuando se convierte en don recíproco de sí mismo en la fidelidad.

A pesar de las numerosas oposiciones y críticas que recibió a lo largo de su pontificado, Juan Pablo II fue el defensor más decidido y convencido de estos valores humanos y cristianos. Y para afirmarlos no dejó de hacer llegar su palabra a las grandes Conferencias internacionales celebradas en El Cairo y en Pekín, en las cuales, las delegaciones enviadas

por el papa encontraron solamente el consenso de muy pocos países, mientras que el mundo occidental, por desgracia, fue gran parte contrario a lo que el papa proponía. Sin embargo, aunque hay que lamentar este hecho, también hay que decir que la acción de Juan Pablo II en defensa de los valores humanos y cristianos no fue ni inútil ni infructífera porque consiguió poner en la conciencia humana algunos grandes problemas y consiguió también, por medio de sus delegados, introducir en los documentos internacionales algunos principios morales de gran valor.

10. *Un papa admirado y criticado*

Juan Pablo II tuvo un destino curioso, que sería mejor definir contradictorio, porque fue, al mismo tiempo, criticado y admirado; fue considerado moderno y atrasado; hombre del futuro, capaz de mirar muy lejos, y hombre del pasado, incapaz de liberarse de las ideas y modos de actuar de otras épocas consideradas ya muertas; de poseer una extraordinaria fascinación personal que atraía a las muchedumbres a verle y escucharle, como no había ocurrido nunca en la historia humana, y de decir palabras, que fueron oídas por muchos, pero también rechazadas e ignoradas por otros. «Gustaba el cantante, pero no la canción», se dijo con respecto al hecho de que, si Juan Pablo II tenía muchos admiradores, tenía también muchos otros que contestaban violentamente algunas de sus tomas de posición.

En efecto, *fueron muchos los que admiraron:*

— la profundidad de su fe, su valentía para afrontar situaciones difíciles, su incansable deseo de recorrer el mundo en viajes apostólicos agotadores, incluso a pesar de su precaria salud, con tal de cumplir su misión apostólica;

— el hecho de que ante los poderosos de la tierra no dudara en denunciar situaciones de injusticia y de ilegalidad, la violación de los más esenciales derechos humanos, y pidiera respeto para la dignidad de la persona humana y para sus libertades, y en primer lugar para la libertad religiosa;

— el hecho de que en todos los países visitados hiciera propio el grito, nunca escuchado, de los pobres y de los oprimidos por el hambre, las enfermedades y la ignorancia, pero incapaces de hacerse oír, y pidiese la eliminación de las estructuras políticas y sociales que los condenan inexorablemente a la miseria y al subdesarrollo;

— el esfuerzo que hizo, a pesar de que surgían siempre nuevos obstáculos, para realizar la unión entre las diversas Iglesias y Confesiones

cristianas, animando los diálogos teológicos entre los católicos y los cristianos protestantes y ortodoxos y llegando incluso a pedir que se estudien nuevas formas de ejercicio del primado pontificio, que para algunos es el obstáculo mayor, aunque no el único, para conseguir la unión de los cristianos;

— su magisterio social que, mientras denunciaba por una parte los horrores del comunismo, también denunciaba por otra el capitalismo «salvaje», carente de control, que hace del mercado el único árbitro de la economía;

— su apertura a las otras religiones, el hecho de que en 1976 quiso el encuentro de Asís con los representantes de todas las religiones para rezar por la paz y también porque en todos sus viajes se encontró siempre con los representantes de las religiones locales no cristianas;

— el impulso que dio a los católicos hacia el diálogo interreligioso, a vivir en amistad con las personas de otras religiones y culturas y a colaborar con ellas para el bien común y para obras de pública utilidad, sobre todo en beneficio de los pobres y de los que sufren;

— su valentía en las relaciones con los hebreos, al reconocerles como «hermanos mayores» de los cristianos, por lo que toda forma de antijudaísmo debe ser rechazada y condenada como contraria al auténtico espíritu cristiano;

— también su valentía al pedir a los cristianos la purificación de la memoria histórica y al pedir perdón por las culpas que la Iglesia pudo cometer en el pasado y por los pecados y errores de sus hijos pecadores;

— su empeño constante e incansable en favor de la paz entre los pueblos, incluso mediante su presencia en los lugares del conflicto cuando esto fue posible;

— la fortaleza de ánimo con que soportó los sufrimientos que le infligieron los hombres y las enfermedades (el atentado del 3 de mayo de 1981 y sus consecuencias): sufrimientos que le hicieron particularmente sensible al dolor humano, tanto que las personas que en sus encuentros con las multitudes saludó con mayor afecto fueron los enfermos;

— y, por último, el testimonio de su última enfermedad, muerte y funerales, vistos por todo el mundo en televisión.

Por todo ello, Juan Pablo II representó la conciencia moral de su tiempo, un punto de referencia sólido y seguro para todos los hombres y mujeres —creyentes y no creyentes, cristianos y no cristianos— invadidos por sentimientos de desorientación, incertidumbre y miedo en un período atormentado de la historia humana. Su grito «¡No tengáis miedo!» fue una invitación a la esperanza.

Sin embargo, especialmente en el mundo occidental, no fueron pocas las personas, incluso entre los católicos practicantes, que le criticaron

con aspereza por la rigidez de sus posturas sobre el aborto, la eutanasia, la moral sexual, la no admisión a los sacramentos de los divorciados que se han vuelto a casar, el celibato sacerdotal y el rechazo de admitir las mujeres al sacerdocio.

Muchos interpretaron el rechazo del sacerdocio femenino como un signo de que, a pesar de todas sus afirmaciones sobre la «dignidad» y sobre el «genio» de la mujer, Juan Pablo II la consideraba inferior al hombre, por el hecho de que solo el hombre es capaz de asumir las obligaciones que el sacerdocio comporta. En realidad se trata de algo muy diverso: el papa debe permanecer fiel al modo de actuar de Cristo y a la Tradición cristiana. Así como Jesucristo pudo haber conferido el sacerdocio a las mujeres, pero en realidad lo confirió solamente a los hombres, y la Tradición cristiana durante veinte siglos ha actuado de la misma forma, la Iglesia de hoy –dijo Juan Pablo II–, por un motivo de fidelidad al modo de actuar de Cristo y a la Tradición cristiana, no tiene poder para conferir el sacerdocio a las mujeres innovando un punto que forma parte de la constitución de la Iglesia tal como Cristo la ha querido y como la Tradición la ha interpretado.

Muchas personas le reprocharon que no aceptase el mundo moderno y que no comprendiera su espíritu y sus exigencias; que permaneciera anclado en un pasado que, afortunadamente, ya no existe y que no se puede volver a proponer por sus aspectos «deshumanos», porque no respetan la libertad y las exigencias de felicidad, propias del ser humano.

Estas personas no se daban cuenta de que lo que ponían en cuestión mediante sus críticas era la fidelidad a la moral enseñada en el Evangelio y vivida por la Iglesia en sus dos mil años de historia. Juan Pablo II no hizo más que enseñar la moral evangélica, que no cambia con el paso de la historia, sino que es siempre la misma. Proponiéndola en una situación histórica diversa, el papa no hizo más que cumplir su deber de fidelidad al Evangelio. Esta fidelidad –terriblemente costosa porque da lugar a incomprensiones y a críticas durísimas, y por ello lleva el signo de la cruz– fue la grandeza del papa, «testigo fiel» de Jesucristo, como Jesucristo ha sido «testigo fiel» del Padre (Ap 1, 5).

Juan Pablo II tuvo la lucidez y la valentía de denunciar los peligros que le incumbían a la humanidad; peligros que muchos no veían y por ello le acusaban de estar atrasado y de no saber caminar al paso de los tiempos. Pero, en lugar de encerrarse en un pesimismo plañidero ante la situación del mundo actual, le propuso con valentía y confianza que emprendiera el camino de la verdad y de los valores morales, el único que puede asegurar un mundo de justicia, de fraternidad y de paz. Este camino se resumía para el papa en la persona y en la doctrina de Cristo y por eso lo propuso como modelo único al mundo, que se conmovió el sá-

bado 2 de abril de 2005, a las 21.40, cuando falleció en concepto de santidad. La «apoteosis de los santos», que así se denomina técnicamente, acompañó los primeros días posteriores a su fallecimiento, con la presencia de más de 200 jefes de Estado y de Gobierno a sus solemnes funerales, y centenares de miles de fieles esperando muchas horas para poder rezar unos momentos delante de su cuerpo todavía insepulto.

Benedicto XVI, acogiendo el clamor popular (*Santo subito*), anunció, el 13 de mayo de 2005, su decisión de dispensar del período de cinco años de espera establecido por el Derecho Canónico para el inicio de la causa de beatificación del Siervo de Dios Juan Pablo II. Las numerosas e ininterrumpidas peregrinaciones a su tumba en las Grutas Vaticanas no decaen, sino que, por el contrario, continúan y crecen de día en día.

Su largo pontificado, el segundo más largo de la historia, después del papado del beato Pío IX, y el tercero en sentido absoluto si contamos también el de san Pedro, primer vicario de Cristo en la tierra, fue de una fecundidad espectacular:

- catorce encíclicas,
- quince Sínodos ordinarios de los obispos, uno extraordinario y ocho especiales,
- dos Conferencias generales del Episcopado latinoamericano;
- más de un centenar de viajes apostólicos por los cinco continentes;
- innumerables intervenciones doctrinales de distinto rango;
- 147 ceremonias de beatificación y 51 de canonización para elevación a los altares de un millar de hombres y mujeres, muchos de ellos mártires del siglo xx;
- nueve consistorios para la creación de 233 cardenales;
- seis asambleas plenarias del Colegio Cardenalicio;
- promulgación de los dos nuevos Códigos de Derecho Canónico; para la Iglesia latina en 1983 y para las Iglesias orientales en 1990;
- el *Catecismo de la Iglesia Católica*, pedido por el Sínodo extraordinario de Obispos de 1985, con motivo de los 20 años del concilio, publicado en 1992;
- el *Martirologio Romano*, en 2001;
- la culminación de los rituales litúrgicos, terminados en 2002;
- la tercera edición del nuevo Misal Romano en 2002.

11. *El cisma de Mons. Lefebvre*

Cisma es una palabra cuya raíz griega significa «división». En la Iglesia, cisma es el rechazo de la obediencia al papa o de la comunión con los miembros de la Iglesia, sometidos a él. Por lo general, un cisma

suele ocurrir cuando algún sucesor de los apóstoles rompe oficialmente con su Primado. La ruptura entra en situación irreversible si el obispo contumaz intenta transmitir a otros su actitud rebelde. Así, por ejemplo, cuando realiza «ordenaciones episcopales» sin la debida autorización papal.

Los últimos cismas se produjeron en la Iglesia católica a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Después del Vaticano I (1870), algunos obispos centroeuropeos se negaron a aceptar el dogma de la infalibilidad papal y ordenaron obispos. Tales disidentes se autoapellidaron «vetero-católicos». Hoy se llaman «cristocatólicos». Más tarde, se produjo otro cisma formal en Checoslovaquia (1920). Un sector del clero se separó de Roma, por razones de índole litúrgica y disciplinar, creando una Iglesia «nacional». Lo mismo ha ocurrido en China con la revolución maoísta (1950), que creó también una Iglesia «nacional», no reconocida por la Santa Sede.

Algo muy diferente al cisma son las tensiones eclesiales que se producen por la misma vitalidad cristiana. Así ocurrió en el Vaticano II (1962-1965), un concilio «retrasado», tras dos proyectos fallidos de Pío XI (1924) y Pío XII (1947), en medio de la «aceleración» del mundo contemporáneo.

Tras la sorpresiva convocatoria de Juan XXIII en 1959, la primera sesión conciliar (1962) hizo entrever que el Vaticano II inauguraba un ritmo atípico. Pablo VI confirmó tales esperanzas coronando el acontecimiento, aunque limitándolo a una cuarta sesión (1965). Posiblemente tal medida se debió, entre otras causas, a un deseo de armonizar tendencias que se polarizaban. La inmensa mayoría conciliar había sacado adelante muchos de sus proyectos en un inesperado clima de apertura. La minoría, en cambio, veía naufragar sus expectativas, aun consiguiendo en algunas ocasiones limar determinados documentos.

El hombre más significativo de aquella minoría fue el arzobispo francés Marcel Lefebvre (1905-1991). En la segunda sesión conciliar atacó al proyecto de «colegialidad eclesial», acusándolo de colectivista, nacionalista y amenaza del gobierno diocesano. Aquel obispo benemérito, que en su primera etapa misionera realizó una profunda misión evangelizadora en la formación del clero indígena del África negra, fue, tras el Vaticano II, la máxima preocupación eclesial.

¿Cómo fue posible semejante evolución en un hombre ejemplar, buen profesor de teología, rector de seminarios y casas de formación, primer arzobispo de Dakar, delegado apostólico de Pío XII en toda el África francófona, superior general de su congregación religiosa y padre conciliar?

Marcel Lefebvre, en su primera etapa misionera, como arzobispo de Dakar y delegado apostólico en el África Ecuatorial francesa, realizó una

profunda misión evangelizadora en la formación del clero indígena del África negra. Después fue obispo de Tulle en Francia y superior general de los Misioneros del Espíritu Santo, congregación religiosa a la que perteneció hasta 1968, porque ese año salió de ella en desacuerdo por la orientación postconciliar que había tomado.

A partir de entonces, las actuaciones de Mons. Lefebvre comenzaron a entrar en una zona de ambigüedad. Tras varios contactos con personas adictas a su estilo, en 1969 abrió en Friburgo (Suiza) una residencia para nueve estudiantes seminaristas que asistían a las clases de la Universidad local. En 1970 consiguió de Mons. Charrière, obispo de Friburgo, Lausana y Ginebra, el correspondiente permiso para fundar una «Fraternidad sacerdotal Pío X», como pía unión de derecho diocesano por un período experimental de seis años. La finalidad de la misma era «ejercer ministerios sacerdotales en todas las regiones donde les soliciten, sin límite local o ministerial». Sin embargo, los primeros reclutados fueron, además de varios sacerdotes ancianos, aquellos jóvenes seminaristas que estudiaban en la Universidad.

Pronto Lefebvre opinó que en aquel centro no se impartía doctrina «segura». Entonces, con dinero procedente de amigos, compró en Écône (Valais) una antigua residencia de los canónigos regulares del Gran San Bernardo. El obispo local, Mons. Adam, autorizó la adquisición para «casa de espiritualidad».

Aunque se guardaban las apariencias, comenzando con un año de espiritualidad, Lefebvre mantenía un auténtico seminario paralelo con los nueve seminaristas trasladados desde Friburgo que comenzaron en Écône la filosofía y la teología. A ellos se añadieron otros. En julio de 1972 comenzó Lefebvre con ordenaciones sacerdotales diciendo que su centro de estudios no dependía de ninguna Conferencia Episcopal. Su actitud era claramente autonomista.

En poco tiempo contó con 70 casas internacionales, 100 religiosos y religiosas, 360 seminaristas y 187 sacerdotes. Pronto surgieron las primeras tensiones con los episcopados suizo y francés y comenzó el aislamiento respecto a la Iglesia oficial. Pablo VI creó una comisión cardenalicia para estudiar el problema, mientras Lefebvre criticaba duramente, en el boletín de su «Fraternidad», no solo las reformas postconciliares, sino además la actuación del papa. El obispo fue convocado a Roma, donde se intentó por todos los medios de convencerle a retroceder de sus posiciones, después de haber sido desautorizado su seminario. Pero todo fue inútil. Pablo VI trató de evitar la ruptura y con extraordinaria paciencia siguió personalmente el caso esperando una solución positiva, que no fue posible porque, a lo largo de 1977, Lefebvre mantuvo su contumacia con actuaciones pastorales en diócesis

británicas, francesas y alemanas, provocando sendas protestas de los respectivos obispos.

Entre tanto, un grupo de «lefebristas» ocupó por la fuerza la parroquia de San Nicholas-de-Chardonett (París), que se constituyó en un foco de constante tensión. Tras la muerte de Pablo VI, el arzobispo anunció el traslado a Albano, cerca de Roma, de un grupo de seminaristas.

Tampoco hubo diálogo con Juan Pablo I. Poco antes del cónclave que le elegiría papa, el cardenal Luciani había hablado claramente contra la rebeldía de Lefebvre en el Congreso Eucarístico de Pescara. Su postura ante el Vaticano II era idéntica a la de Pablo VI.

Con la elección de Juan Pablo II, el horizonte pareció despejarse. Lefebvre había conocido al cardenal Wojtyla durante el concilio y creía que el nuevo papa podría comprender mejor su postura. Sin embargo, la víspera de Navidad de 1978, Lefebvre volvía a ordenar de sacerdotes a un grupo de seminaristas, provocando la protesta del cardenal Marty (1905-1994), arzobispo de París. Era un auténtico desafío, al que la Santa Sede reaccionó con tolerancia. Animado sin duda por el nuevo clima vaticano, Lefebvre no depuso su actitud desafiante. En Francia y Suiza administró confirmaciones y volvió a ordenar seminaristas en Écône tanto en 1980 como en 1981. El Vaticano guardó silencio.

El 29 de junio de 1983, Lefebvre dio un nuevo paso en el camino del alejamiento. Tras ordenar a 22 sacerdotes en Écône, nombró un vicario de la «Fraternidad Pío X» con derecho a sucesión. Tal actitud de arrogancia se mantuvo cuando, en febrero de 1985, la «Fraternidad Pío X» pidió oficialmente al papa el levantamiento de la suspensión canónica del fundador y, poco después, solicitó ser erigida en «prelatura personal», según el nuevo Derecho canónico.

En diciembre del mismo año y con motivo de la II asamblea extraordinaria del Sínodo de los Obispos, donde se haría la revisión del postconcilio, Lefebvre dirigió una carta personal al papa, recordándole que debía renunciar a ciertas reformas postconciliares.

Al mismo tiempo envió al cardenal Ratzinger un escrito, donde expuso la esencia de su postura: «El Vaticano II ha roto con el magisterio de los once papas precedentes. Debe, pues, ser revisado». Incluso sugirió al papa la forma de hacerlo. Bastaría cambiar algunas frases de ciertos documentos como, por ejemplo, de la declaración sobre la libertad religiosa.

La actitud de Roma con el arzobispo rebelde no pudo ser de mayor moderación. El Pontífice escogió la actitud evangélica e intentó por todos los medios encontrar la oveja perdida, reconducirla al redil para evitar el cisma, que podía desacreditar al movimiento ecuménico, emprendido para recuperar la unidad cristiana. Pero Lefebvre siguió en

su rebeldía y el cisma se consumó el 30 de junio de 1988 con la ordenación ilícita de cuatro obispos, sin autorización de la Santa Sede. Desde ese momento Lefebvre quedó excomulgado, fuera de la Iglesia católica. El 24 de enero de 2009 Benedicto XVI levantó la excomunión a dichos obispos, pero este gesto no ha cambiado la situación jurídica de la «Fraternidad San Pío X», que no goza de reconocimiento canónico en la Iglesia, ya que la condición indispensable para un futuro reconocimiento de la misma es la plena aceptación del Concilio Vaticano II y del Magisterio de los últimos papas.

En el fondo de la postura lefebvrina, no tanto del jefe cuanto de sus secuaces más polarizados, se escondía una opinión explicitada sin rebozo. Afirmaban que tanto Pablo VI como Juan Pablo II habían traicionado a la Iglesia. Por eso mismo, no los consideran papas legítimos. La Iglesia católica se encontraría, para ellos, en «sede vacante» esperando a un legítimo sucesor de Pedro.

Lefebvre murió el 25 marzo 1991. Su problema no fue el latín, como quizá todavía muchos piensan, sino todo un planteamiento mental ante el magisterio del Vaticano II y su endurecimiento ante las penosas, pero inevitables, consecuencias disciplinares. Sus actitudes contestatarias estuvieron arropadas con un manto de pías motivaciones y de referencias a la «tradición», entendida, por desgracia, en el sentido reductivo y estático correspondiente a sus propias ideas. Para Lefebvre todo debía ser visto como consecuencia de indudables tramas masónicas, comunistas y protestantes, orquestadas para destruir desde dentro a la Iglesia católica. Una de sus hermanas religiosas, Marie-Christiane, siguió los pasos del hermano, fundando siete carmelos «disidentes».

12. *El Opus Dei*

Trato el *Opus Dei* en este capítulo porque Juan Pablo II erigió la prelatura personal de la Santa Cruz y Opus Dei y la ha situado dentro de la realidad vital e institucional de la Iglesia como una estructura jurisdiccional de carácter secular.

El largo camino del *Opus Dei* comenzó en 1928 y siguió con las sucesivas aprobaciones como Pfa Unión (1941), Sociedad de vida en común sin votos (1943) y primer Instituto Secular (1947 y 1950), hasta concluir –tras la petición de 1962 para buscar otra figura jurídica y la petición más concreta de 1979– con su erección en prelatura persona y la sanción de sus estatutos o *Codex Iuris Particularis*. El período de instituto secular tuvo gran importancia en la historia del *Opus Dei* y en la evolución del derecho universal de la Iglesia.

Desde el punto de vista histórico la preocupación por la santidad de los laicos, de los seculares, siempre ha existido en la Iglesia, aunque bajo formas distintas. En pleno siglo xx el *Opus Dei* –fundado el 2 de octubre de 1928 por el sacerdote aragonés, natural de Barbastro, hoy san Josemaría Escrivá de Balaguer– intentó responder a la llamada universal a la santidad, si bien la naciente institución sonaba a algo nuevo desde el punto de vista jurídico-canónico y no acababa de tener cauce adecuado porque estaba formado por un conjunto de seculares que, en lugar de abandonar el trabajo civil para dedicarse a lo religioso, estaban de acuerdo en que todo trabajo humano honesto, intelectual o manual, debe ser realizado por el cristiano con la mayor perfección posible: con perfección humana (competencia profesional) y con perfección cristiana (por amor a la voluntad de Dios).

La predicación del fundador encontró eco muy pronto porque el suyo era un lenguaje y un modo de hacer que presentaban la vida cristiana como algo para todos, fuera de los ambientes del clericalismo. En su predicación y en sus escritos se había referido con frecuencia a un rasgo típico del *Opus Dei*: «lo raro de no ser raro». Le gustaban estos modos de decir. El *Opus Dei* era para él «una organización desorganizada». Sus miembros estaban unidos en la fidelidad a la doctrina de la Iglesia y en una espiritualidad propia que les llevaba a «santificar el trabajo, santificarse en el trabajo, santificar a los demás con el trabajo». En todo lo demás, cada uno actuaba con completa libertad personal y con la correspondiente responsabilidad. De las obras del fundador, hay que tener en cuenta principalmente: *Camino*, universalmente conocido (la primera versión de 1934 se titulaba *Consideraciones espirituales*); *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*; *Es Cristo que pasa* y *Amigos de Dios*.

Hacia los años cuarenta, a pesar del ambiente «nacional» y «católico» que se respiraba en España –o quizá precisamente por eso–, el *Opus Dei* fue atacado por algunos sectores eclesiásticos y religiosos, probablemente con la mejor intención: lo consideraron una herejía o bien una peligrosa competencia en el campo de la cristianización de la juventud. Eran sucesos más o menos frecuentes en la época. Por aquellos años, Mons. Vizcarra, consiliario nacional de la A.C., escribió en la revista *Eccllesia* unos veinte artículos sucesivos en polémica, apenas velada, con las Congregaciones Marianas, a favor de la «centralidad» de la A.C.

El *Opus Dei* suscitó en España, y fuera de ella, un gran interés, sobre todo a partir de los años 50, originando un primer malentendido: considerar como algo «español» lo que tuvo, desde muy pronto, una dimensión internacional.

El *Opus Dei* fue reconocido por Pío XII como instituto secular y en 1960 Juan XXIII erigió en Universidad el Estudio General de Navarra,

fundado en 1952 por el *Opus Dei*. Pero hubo que esperar hasta el convenio de 1962 entre el Estado y la Santa Sede, para que los títulos de la Universidad fueran reconocidos oficialmente. Se rompía así el monopolio del Estado en la Universidad. Una cierta animadversión oficial hacia la nueva Universidad de Navarra se debía quizá al hecho de que la prensa internacional le dedicaba elogios que no hacía extensivos a las Universidades estatales.

Pablo VI, en una audiencia, entregó a san Josemaría Escrivá un documento en el que podía leerse que «el *Opus Dei* ha surgido en este tiempo nuestro como viva expresión de la perenne juventud de la Iglesia». Mientras tanto el *Opus Dei* se extendía a todos los continentes.

El 26 de junio de 1975 falleció en Roma san Josemaría Escrivá de Balaguer, víctima de un ataque cardíaco, y el 15 de septiembre sucesivo, el Congreso General del *Opus Dei* eligió al sucesor, Mons. Álvaro del Portillo, que desde hacía años era secretario general de la obra.

El 28 de noviembre de 1982, Juan Pablo II con la constitución apostólica *Ut sit*, erigió al *Opus Dei* en prelatura personal de ámbito internacional, con sede central en Roma y dependiente de la Congregación para los Obispos. Con esta solución jurídica, que el fundador había visto desde el principio y por la que había luchado toda su vida, quedaba claro:

— en primer lugar, que los miembros del *Opus Dei* no son religiosos, sino sacerdotes seculares o —en su inmensa mayoría— seglares: varones y mujeres, solteros y casados, de todas las profesiones y países del mundo donde trabajan, en los cinco continentes;

— en segundo lugar, que la vinculación al *Opus Dei* tiene como fin solo asumir unos compromisos para realizar la tarea propia de la obra: difundir en la sociedad la conciencia de la llamada universal a la santidad y al apostolado, en el ejercicio del trabajo ordinario;

— en tercer lugar, que los miembros del *Opus Dei* siguen siendo fieles de aquellas diócesis en las que tienen su domicilio y quedan, por tanto, bajo la jurisdicción del obispo diocesano en aquello que el Derecho Canónico determina respecto a los fieles en general, y

— en cuarto lugar, que las opciones de los miembros del *Opus Dei* en materia profesional, social, económica, cultural, política, etc., son propias y personales y que la prelatura no hace suya las actividades, en esos ámbitos, de ninguno de sus miembros.

El *Opus Dei* recibió la beatificación del fundador en mayo de 1992, y posteriormente su canonización, como la mayor bendición de Dios sobre la prelatura personal. Fallecido Mons. Del Portillo, Mons. Javier Echevarría fue elegido sucesor suyo.

El *Opus Dei* ha conseguido un empuje y una vitalidad realmente inexplicables durante poco más de setenta años de existencia. Y este hecho

siempre produce admiraciones y recelos. No es extraño que algunos crean que es el *Opus Dei* la gran obra de los tiempos modernos, mientras otros censuren su manera de proceder, que no entienden o no aprueban.

El *Opus Dei* ha hecho muchas obras buenas y para muchos ha sido una auténtica revelación porque les ha enseñado a santificarse en el ejercicio de la propia profesión. Hace presente la Iglesia en muchos lugares en los cuales difícilmente estaría, gracias, en primer lugar, al carácter secular de sus miembros, en el sentido jurídico, pues se trata de personas que no dejan sus quehaceres temporales, y a que la profesión de las virtudes evangélicas, bajo diversas formas, está ejercida en el mundo y es como si surgiera del mismo mundo; es decir, no está contrapuesta, sino que asume los valores del mundo y los eleva bajo el influjo del Espíritu Santo a una categoría sobrenatural gracias a la unión con Dios. En el *Opus Dei* cualquier profesión, sea la que fuere, es capaz de contar con miembros que intentan realizar esta perfección cristiana como personas seculares.

La Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz es una asociación de clérigos, unida al fenómeno pastoral del *Opus Dei*, nacida el 14 de febrero de 1943, por una inspiración particular de Dios a san Josemaría Escrivá de Balaguer. La nueva fundación ofrecía, en su tiempo, rasgos novedosos; desde entonces varios miles de sacerdotes y diáconos han venido a pertenecer a esta asociación. Todos ellos son sacerdotes seculares, que se adscriben a dicha Sociedad Sacerdotal –asociación inseparablemente unida al *Opus Dei*– para vivir el carisma de la Obra; siguen siendo sacerdotes plenamente dependientes, como los demás de sus diócesis, de su Ordinario diocesano.

13. Movimientos Eclesiales y Nuevas Comunidades

En los últimos decenios ha crecido en la Iglesia la importancia del papel del apostolado de los seglares, si bien en la historia del cristianismo este no es un fenómeno nuevo, porque es suficiente leer los *Hechos de los Apóstoles* para darse cuenta de que los cristianos laicos, a pesar de las persecuciones, ya en aquellos tiempos proclamaban a Cristo por doquier, contribuyendo a la difusión de la fe en las ciudades y en los lugares que visitaban. San Pablo nos habla en sus *Cartas* de hombres y mujeres que trabajaron con él por el Evangelio y, aunque no sabemos en qué cosa consistía este trabajo, debió de tener mucha importancia para la evangelización del mundo de entonces, visto que el mismo Apóstol de las Gentes subraya con mucha gratitud la ayuda que recibió de parte de los laicos.

A lo largo de la historia de la Iglesia los seglares han desempeñado diversos ministerios, como bautizar, llevar la Eucaristía a los enfermos y a los prisioneros, participar en la preparación de los penitentes al sacramento de la Reconciliación, y también desarrollaban un papel activo en la celebración de los matrimonios. El problema del laicado fue uno de los temas fundamentales estudiados por el Vaticano II. El entonces obispo Karol Wojtyła contribuyó a la elaboración de las enseñanzas conciliares sobre el laicado y, en el período postconciliar, trató de muchas formas de introducirlo en la vida de la Iglesia. Este mismo programa lo realizó como sucesor de Pedro durante su pontificado. Después de haber querido que en 1987 el Sínodo de los Obispos estudiara «La vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo 20 años después del Concilio Vaticano II», en la exhortación apostólica *Christifideles laici*, del 30 de diciembre de 1988, presentó de forma orgánica la enseñanza actual de la Iglesia sobre los seglares. Este documento pontificio ha sido definido como el «vademécum de la Iglesia» en el campo de la vocación y de la misión de los laicos ante el Tercer Milenio.

Dicho documento dedica también atención a los Movimientos eclesiales y las nuevas comunidades, un fenómeno típico del postconcilio, que se ha desarrollado en los últimos veinticinco años, un tiempo que coincide con la profundización de la reflexión sobre la identidad teológica, eclesiológica y misionera de las nuevas formas de asociación en la Iglesia, que Juan Pablo II definió en su carta apostólica *Redemptoris missio* (n. 72) como un «verdadero don de Dios para la nueva evangelización». Sin embargo, no es fácil explicar qué son y cómo se configuran en la Iglesia en el momento actual, ya que estos movimientos son como un «archipiélago» o como un mosaico policromo difícil de definir. Además, las relaciones entre algunos movimientos y la Jerarquía, por lo menos a nivel diocesano, no siempre están inspirados en la plena colaboración. Por ejemplo, por cuanto se refiere a los Neocatecumenales, cuyos estatutos han sido aprobados por la Santa Sede, se han verificado a menudo momentos de tensión y de incomprensión con obispos diocesanos; no todos los movimientos están plenamente insertados en el plan de la pastoral diocesana, por lo que pueden dar la impresión de constituir como una *élite* en la diócesis y en cada parroquia. Otras asociaciones de antigua tradición y presencia en el tejido eclesial, como pueden ser, por ejemplo, la Acción Católica, la Adoración Nocturna, los *scouts* y las Conferencias de San Vicente, se lamentan a veces de estar un tanto marginadas de la atención pastoral de algunos sacerdotes que prefieren dedicarse más bien a los movimientos más recientes.

Hay que llamar también la atención sobre el hecho de que el nuevo Código de Derecho Canónico no hable expresamente de los «Movimien-

tos» y de las «nuevas comunidades», y se limite a hablar solamente de «asociaciones» de fieles. Por tanto, desde el punto de vista estrictamente jurídico parece que puede hablarse de una «cierta ambigüedad», también porque muchos movimientos son solamente «asociaciones de fieles laicos», pero de hecho también forman parte de ellos sacerdotes, religiosos y religiosas. Por ello, se advierte ya la insuficiencia del canon 215 del Código de Derecho canónico para dar una configuración jurídica a los movimientos en los cuales hay también laicos que escogen los consejos evangélicos y religiosos que han profesado los tres votos clásicos: castidad, pobreza y obediencia. La exhortación apostólica de Juan Pablo II *Christifideles laici*, entre «las formas agregativas de participación» de los laicos, indica expresamente cuatro categorías de fieles aunque sin especificar la diferencia: «asociaciones, grupos, comunidades, movimientos» (nº. 29).

Por todo ello resultaron muy relevantes dos intervenciones de Juan Pablo II sobre los movimientos: el mensaje y el discurso del 30 de mayo de 1998, con motivo del encuentro religioso del papa con casi medio millón de representantes de los Movimientos eclesiales y de las Nuevas comunidades, que tuvo lugar en la plaza de San Pedro para celebrar la vigilia de Pentecostés. Era la primera vez que todos ellos, con muchos de sus fundadores al frente, se encontraban juntos ante el papa y fue un acontecimiento nuevo, casi inesperado, de un extraordinario pluralismo o pluriformidad de formas eclesiales tendentes a la unidad: la unidad de Dios, de Cristo y de la Iglesia, movidos por el mismo Espíritu creador y vivificante. La misma experiencia de la unidad en la pluralidad, vivida y testimoniada por los movimientos, puede constituir como un punto de referencia para el camino futuro, para traducir, a nivel local, este sentido dinámico de la comunión eclesial, superando cualquier sombra de particularismo. La historia dirá si los movimientos, todos o en parte, responden o responderán a la llamada del Espíritu para la renovación de la Iglesia.

La tarde del 3 de junio de 2006 Benedicto XVI reunió también en la plaza de San Pedro a casi medio millón de miembros de Movimientos eclesiales y de Nuevas comunidades, pertenecientes a diversos pueblos y culturas, que participaron en la vigilia de oración de Pentecostés. A ellos les dio el papa una consigna resumida en cuatro palabras: vida, libertad, unidad y corresponsabilidad.

Los Movimientos y Nuevas comunidades aprobados por la Santa Sede son, aproximadamente, medio centenar. Todos ellos son un don del espíritu fruto de la nueva primavera espiritual que vive la Iglesia tras el Concilio Vaticano II y un motivo de esperanza. Frente al «pensamiento débil» y a la marginación práctica de Dios en la socie-

dad, los movimientos promueven un «anuncio fuerte» del Evangelio y un nuevo fervor de vida cristiana. Los más conocidos universalmente son los:

— *Focolares*, fundados en 1943 por Chiara Lubich (Trento 1920-Roma 2008), que están presentes en 182 naciones de los cinco continentes y cuentan con unos 110.000 miembros, mientras se aproximan a los cinco millones los adheridos y simpatizantes, entre los cuales de unos 30.000 de varias religiones, entre ellos hebreos, musulmanes, budistas, induistas, taoístas y otros cien mil «amigos de convicciones diversas». Su nombre oficial es «La Obra de María» y su aspecto específico es la creación de las «Mariápolis» (ciudad de María), extendidas por 46 naciones, que desarrollan un sinfín de actividades espirituales y humanas, inspiradas en el amor recíproco y en la «espiritualidad de la unidad».

— *Camino neocatecumenal*, que no es propiamente un movimiento o una asociación, sino un instrumento en las parroquias al servicio de los obispos para llevar a la fe a tanta gente que la ha abandonado; iniciado en los años 60 en los suburbios de Madrid por Kiko Argüello, está difundido en 850 diócesis de 105 naciones y trabaja en 4.500 parroquias; en 1987 abrió en Roma el Seminario misionero internacional «Redemptoris Mater».

— *Comunidades del Arca*, fundadas por Jean Vanier en Francia, son estructuras residenciales donde los huéspedes —a menudo abandonados incluso por sus familias— conviven con voluntarios que han decidido consagrar la propia existencia a esta forma de apostolado; cuentan con unos 5.000 miembros, divididos en 108 comunidades de 28 países de todos los continentes.

— *Obra de Schönstatt*, fundada en Alemania por el padre José Kentenich como una configuración mariana de la Iglesia y del mundo en Cristo, está muy difundida en unos 40 países.

— *Comunión y Liberación*, iniciado por el sacerdote milanés Luigi Giussani (1922-2005) en el ámbito universitario, hoy está presente en unas 70 naciones y sus cerca de cien mil miembros ejercen notable influjo en el mundo estudiantil, sobre todo en Italia.

— *Renovación carismática cristiana*, fundada en la tradición pentecostal, aunque sin un fundador concreto, entró en la Iglesia en 1967 y se difundió muy pronto por todo el mundo; hoy está presente en 180 países y toca la vida de más de setenta millones de católicos.

— *Cursillos de Cristiandad*, fundados en Mallorca en los años 40 por un grupo de jóvenes aprobados por el obispo Juan Hervás. Actualmente están presentes en 80 países.

14. Bibliografía esencial comentada

De Juan Pablo I cfr: *Insegnamenti di Giovanni Paolo I* (Tipografía Vaticana 1979). La editorial Messaggero de Pádua publicó en nueve volúmenes, entre 1986 y 1989, la *Opera Omnia. Discorsi, scritti, articoli*, que recogen todos los escritos de este papa preparados por Giorgio Fedalto, con introducciones y comentarios oportunos.

Los *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, que la Librería Vaticana publicó anualmente, desde 1978 hasta 2005, recogen su magisterio pontificio. Los estudios monográficos sobre la vida del papa así como los comentarios, análisis y reflexiones sobre aspectos concretos de su actividad, como sus viajes apostólicos tanto en Italia como fuera de ella, y de su magisterio desbordan cualquier posibilidad de síntesis. Sus encíclicas y documentos más importantes han sido ampliamente estudiados, comentados y discutidos en congresos y sesiones académicas, cuyas actas están publicadas. Cfr., por ejemplo, A. ARANDA (dir.), *Trinidad y salvación. Estudios sobre teología trinitaria de Juan Pablo II* (Pamplona, Eunsa, 1989). En las biografías predominan, en general, las de carácter periodístico: D. DEL RIO-L. ACCATOLI, *Wojtyła, il nuovo Mosè* (Milán, Mondadori, 1988); L. DI SCHIENA, *Wojtyła* (Roma, Editalia, 1991); B. LECOMTE, *Cómo el Papa venció el comunismo* (Madrid, Rialp, 1992); M. CASTELLVÍ-M. GORDON (dir.), *Juan Pablo II. Del temor a la esperanza* (Madrid, Altamira, 1993); D. DEL RIO, *Wojtyła. Un pontificato itinerante. Quindici anni di missione per il mondo* (Bologna, EDB, 1994); E. FERRER, «... Y vendrá un papa eslavo». *Biografía de Juan Pablo II (1920-1978)* (Barcelona, Ed. Inter. Univ., 1995); C. BERNSTEIN-M. POLITI, *Su Santidad Juan Pablo II y la historia oculta de nuestro tiempo* (Barcelona, Planeta, 1996); J. LARREA HOLGUÍN, *El Papa y la Familia* (Madrid, Palabra, 1996); L. ACCATOLI, *Quando il papa chiede perdono. Tutti i mea culpa di Giovanni Paolo II* (Milán, Mondadori, 1997); A. SASSI, *Il Vento di Cracovia. Papa Wojtyła. Un Papa per l'umanità* (Roma, Aracne, 2005), voluminoso estudio, considerado como una *summa* del pensamiento y de la obra del pontífice; A. RICCARDI, *Governo carismatico. 25 anni di pontificato* (Milán, Mondadori, 2003); D. LE TOURNEAU, *Jean Paul II* (París, Puf, 2004); D. MENOZZI, *Giovanni Paolo II. Una transizione incompiuta? Per una storicizzazione del pontificato* (Brescia, Morcelliana, 2006). La síntesis del apartado sobre «un papa admirado y criticado» está tomada del editorial *I 20 anni di pontificato di Giovanni Paolo II* de «La Civiltà Cattolica» IV 1998, 245-255.

Sobre las intervenciones de los papas sobre Europa cfr: *I Papi e l'Europa*, a cura di P. Conte (Leumann, Elle Di Ci, 1978) y F. P. MIOZZI, *L'unione europea nei documenti pontifici. Da Benedetto XV a Giovanni Pao-*

lo II (Malta, Studia, 1979); R. LUNEAU-P. LADRIERE, *Le rêve de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne* (París, Centurion, 1990); G. THILS, *Foi chrétienne et unité de l'Europe* (Lovaina La Nueva, 1990); L. SALLIN, *Vers une Europe Vaticane? L'influence du Saint Siège sur l'élargissement de l'Union Européen* (París, L'Harmattan, 2005).

A. RESCH, *I beati di Giovanni Paolo II* (Libreria Editrice Vaticana, 2000-2006), 5 vols., obra monumental, biográficamente completa, con buenos índices onomástico y analítico y tablas que indican la fecha de la memoria litúrgica de los 870 beatos de Juan Pablo II. A. RICCARDI, *Il secolo del martirio. I cristiani del Novecento* (Milán, Mondadori, 2000), monografía elaborada en base a la documentación recogida por la Comisión Nuevos Mártires del Gran Jubileo del Año 2000. 12.692 señalizaciones de mártires recientes.

Sobre las relaciones entre el Vaticano e Israel, S. FERRARI, *Vaticano e Israele dal secondo conflitto mondiale alla guerra del Golfo* (Florencia, Sansoni, 1991) hace un análisis bastante objetivo y quizá demasiado minucioso, ajeno a polémicas, del cual emergen claras las razones de las dos partes y su evolución.

Sobre el cisma de Lefebvre: J. ANZEVUI, *Le drama d'Ecône* (Sion, Valprint, 1976); G. CAPRILE, *Le ragioni di Mons. Lefebvre. Fatti e riflessioni* (Roma, La Civiltà Cattolica, 1977), divulgativo; A. SCHIFFERLE, *Marcel Lefebvre* (Kevelaer, Butzon, 1984); L. PERRIN, *Il caso Lefebvre*, a cura di D. Menozzi (Génova, Marietti, 1991), con bibliografía abundante. Principales obras de Lefebvre: *Pour l'honneur de l'Eglise* (París 1975), *J'accuse au Concile* (París 1976), *Du libéralisme a l'apostasie. La tragédie conciliaire* (París 1987), este libro, publicado en las ediciones «Fideliter», es un continuo ataque al Concilio Vaticano II y a los tres papas «liberales» que lo han apoyado; N. BUONASORTE, *Roma e Lefebvre. Il tradizionalismo cattolico italiano e il Concilio Vaticano II* (Roma, Studium, 2004) presenta las posiciones y significación del tradicionalismo italiano así como sus protagonistas.

Sobre el Opus Dei es fundamental la obra en tres volúmenes de A. VÁZQUEZ DE PRADA, *El fundador del Opus Dei. Vida de San Josemaría Escrivá de Balaguer (1902-1975)* (Madrid, Rialp, 2004), presentada como la primera biografía crítica y exhaustiva, si bien la reseña de G. ROCCA en *Révue d'Histoire Ecclésiastique* 102 (2007) 162-181 ofrece algunas observaciones sobre la misma. Cfr. también *Monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei* (Pamplona 1982), que incluye una reseña completa de las publicaciones hasta 1981 elaborada por L. F. Mateo-Seco (pp. 375-460); P. BERGLAR, *Opus Dei. Vida y obra del Fundador Josemaría Escrivá de Balaguer* (Madrid, Rialp, 1992); A. DE FUENMAYOR-V. GÓMEZ-IGLESIAS-J. L. ILLANES, *El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y de-*

fensa de un carisma (Pamplona, Eunsa, 1989); P. GONDRAND, *Opus Dei. Vida y obra del fundador Josemaría Escrivá de Balaguer*, versión española del original francés *Au pas de Dieu* (París 1982); L. F. MATEO-SECO y R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, *Sacerdotes en el Opus Dei* (Pamplona, Eunsa, 1994) estudia la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz; V. MESSORI, *Opus Dei, una investigación* (Barcelona, Eunsa, 1994), biografía periodística del fundador y análisis de su obra; P. RODRÍGUEZ-F. OCÁRIZ-J. L. ILLANES, *El Opus Dei en la Iglesia* (Madrid, Rialp, 1993), reflexión teológica sobre el espíritu y la praxis del *Opus Dei*; P. URBANO, *El hombre de Villa Tevere. Los años romanos de Josemaría Escrivá de Balaguer* (Barcelona, Plaza y Janés, 1995), biografía periodística, salpicada de anécdotas y recuerdos de personas que trataron al fundador.

Desde 2007 el Instituto Histórico San Josemaría Escrivá, que tiene su sede en Roma, publica anualmente la revista *Studia et Documenta*, un proyecto editorial con el objetivo de promover y difundir la investigación histórica sobre el *Opus Dei* y la figura de su fundador, ampliándose también a otros aspectos del catolicismo contemporáneo que se encuentran en estrecha correlación. El mismo Instituto ha publicado la edición crítico-histórica de *Camino*, preparada por P. Rodríguez (Madrid, Rialp, 2002).

Sobre los Movimientos eclesiales y las nuevas comunidades existe ya copiosa bibliografía; me limito a los títulos más importantes: M. CAMISASCA-M. VITALI (ed.), *I movimenti nella Chiesa degli anni '80. Atti del I° Congresso Internazionale. Roma 23-27 settembre 1981* (Milán, Jaca Book, 1981); *I movimenti nella Chiesa. Atti del 2° Colloquio Internazionale su «Vocazione e missione dei laici nella Chiesa oggi» (Rocca di Papa, 28 febbraio-4 marzo 1987)* (Milán, Nuovo Mondo, 1987); A. FAVALE (ed.), *Movimenti ecclesiali contemporanei: dimensioni storiche, teologico-pastorali ed apostoliche* (Roma, LAS, 1980); P. J. CORDES, *Signos de esperanza. Retratos de siete movimientos eclesiales* (Madrid 1998); M. M^a. BRU ALONSO, *Testigos del espíritu. Los nuevos líderes católicos: movimientos y comunidades* (Madrid, Edibesa, 1998); G. DOIG, *Juan Pablo II y los movimientos eclesiales. Don del espíritu* (Lima, Vida y Espíritu, 1998); F. GONZÁLEZ, *Los movimientos en la historia de la Iglesia* (Madrid, Encuentro, 1999).

Capítulo XIII

BENEDICTO XVI (2005-...)

Joseph Ratzinger nació el 16 de abril de 1927 en Marktl, junto al río Inn, en la diócesis de Passau (Baviera), de una familia de agricultores, católica y tradicional. Su padre era comisario de la gendarmería. En 1939 ingresó en el seminario menor de Traunstein, donde ya estaba su hermano Georg. Los dos hermanos tuvieron que abandonar el seminario en 1941, por causa de la guerra. Después de una breve estancia en la casa paterna, fue movilizado forzoso, con solo 16 años, anticipando su edad militar. En 1944 abandonó el servicio militar para pasar a servicios laborales. Al terminar la guerra, y después de algunas semanas en un campo de concentración de los Aliados, volvió al seminario a primeros de 1946.

Hizo estudios de Teología en el Instituto Georgianum, dependiente de la Universidad de Munich. Consiguió el doctorado en julio de 1953, con una tesis sobre *Pueblo y casa de Dios en san Agustín*. Recibió la ordenación diaconal en octubre de 1950 y la sacerdotal el 29 de junio de 1951 en la catedral de Frisinga de manos del cardenal Michael Faulhaber. En febrero de 1957 alcanzó la habilitación para la docencia con una importante tesis titulada *La teología de la historia en San Buenaventura*. En el verano de 1958 ganó la cátedra de Teología fundamental en la Universidad de Bonn, donde comenzó a impartir la docencia en febrero de 1959 hasta 1963, año en que pasó a la Universidad de Münster en Westfalia. En 1962 estrenó su actividad en el Concilio Vaticano II, primero como teólogo del cardenal Joseph Frings, arzobispo de Colonia, y después como perito nombrado por Pablo VI. En 1966 comenzó su docencia en la Universidad de Tubinga, pasando después a la de Ratisbona en 1967. Todos estos datos, además de sus numerosas publicaciones, permiten definirlo como un intelectual y refinado teólogo.

El 25 de marzo de 1977 fue nombrado arzobispo de Munich-Frisinga; recibió la consagración el 28 de mayo y el 27 de junio del mismo año fue creado cardenal en el último consistorio celebrado por Pablo VI. El 15 de octubre de 1981 fue nombrado prefecto de la Congrega-

ción para la Doctrina de la Fe, cargo que ejerció hasta su elección para el solio pontificio.

Cuando en la tarde del 19 de abril de 2005, apenas elegido papa, escogió el nombre de Benedicto, muchos pensaron en san Benito, patrono de Europa, fundador de una orden inspirada en una «regla» que ha tenido un influjo determinante en la evolución del cristianismo y en el nacimiento de Europa. La confirmación de este supuesto nos la dio el mismo papa en la primera audiencia general concedida en la plaza de San Pedro, el 27 de abril: «He querido llamarme Benedicto XVI para vincularme idealmente al venerado Pontífice Benedicto XV, que guió a la Iglesia en un período agitado a causa del primer conflicto mundial». Luego añadió que, ciertamente, su nombre evocaba también la figura de san Benito, pero sin olvidar el criterio tradicional, según el cual cuando el nuevo papa elige un nombre suele pensar en alguno de sus inmediatos predecesores.

En estas palabras descubrimos una primera declaración de intenciones y de continuidad con el pontificado de Juan Pablo II, que, de modo particular en sus últimos años, luchó decididamente en favor de la paz, comenzando por su enérgica oposición a la guerra de Irak, actitud compartida también por el entonces cardenal Ratzinger.

El nuevo papa se presentó al mundo como garante de la paz, porque tiene conciencia de su naturaleza y de su misión universal de pastor, que le permitirán evitar los peligros y las sospechas de occidentalismo. De esta universalidad dio una señal precisa y visible cuando habló al clero romano en San Juan de Letrán.

La evocación de la figura de Benedicto XV por parte del actual Obispo de Roma constituye ciertamente un signo de continuidad para la Iglesia en su estructura eclesial y en su magisterio doctrinal, pero sirve también para poner el acento en los problemas todavía no resueltos entre la doctrina católica y el mundo contemporáneo, y la decidida voluntad de superarlos, en conexión con la firme advertencia de los peligros siempre presentes en la modernidad.

Definido por algunos como un papa reformador, pero sin rupturas con el pasado, al principio del nuevo pontificado no fueron pocos los historiadores y periodistas que se apresuraron a indicar los problemas principales que Benedicto XVI debería afrontar. Como todos los papas, también Benedicto XVI fue sometido desde el principio al asalto de quienes quisieron reclutarlo en sus propias filas, indicándole el camino que debería seguir frente a numerosos desafíos, cuya solución en muchos casos no depende solo de él, por ejemplo, los eventuales viajes a Moscú o a Pekín, que fueron los sueños de su predecesor. Ciertamente Benedicto XVI se situó desde el primer momento en el surco del Vaticano II y del ecu-

menismo, así como también en el diálogo con las otras religiones para la búsqueda de valores comunes en favor de la construcción de una auténtica paz con la aportación de todas ellas. Ciertamente la Iglesia se enfrenta con la crisis de los absolutos y el relativismo difundido, el laicismo y el clericalismo, el pluralismo cultural y religioso, la relación entre ciencia y fe, las nuevas presencias en Europa en particular de la comunidad islámica, los problemas puestos por Asia, que alberga la mitad de la población mundial, pero donde el cristianismo es todavía una minoría exigua; el diálogo con las teologías asiáticas, africanas y latinoamericanas, tema importante porque el papa es un exponente de prestigio de la teología del Vaticano II, que fue sustancialmente una teología europea, si bien en varias ocasiones el papa ha dicho que quiere ver los problemas del mundo con «las lentes de los Países del Sur» y, por último, la política mundial en un cuadro lleno de conflictos y tensiones dramáticas que la caída del Muro de Berlín y el rotundo fracaso de los regímenes comunistas ha cambiado de color pero no ha eliminado por completo. La mayor dificultad de la Iglesia al comienzo del siglo XXI estriba en la necesidad de saber hablar eficazmente al mundo que vive en un cambio continuo y frenético.

La novedad del pontificado de Benedicto XVI comenzó por la misma persona del nuevo papa, que todos creían conocer, si no otra cosa, por sus numerosísimos escritos, pero que reveló un rostro sorprendentemente inédito. Desde su primera aparición en el balcón central de la Basílica Vaticana para impartir la primera bendición, reveló humanidad y humildad que le valieron, por lo menos en Italia, una gran popularidad. El «guardián de la fe», como siempre fue definido Ratzinger, apareció como un hombre bondadoso y no se presenta como un soberano, sino como un humilde servidor. Leyendo su magisterio, Benedicto XVI más que como «vicario de Cristo», se define como «sucesor de Pedro». Más que el carácter político y disciplinar, ha acentuado el aspecto religioso de su ministerio.

En este sentido hay que decir una palabra sobre el significado de su escudo pontificio. Sabido es que la tradición de que los papas y obispos tengan un propio escudo de armas arranca desde el siglo XIII. La heráldica eclesiástica se desarrolló paralelamente con la civil ya desde la Edad Media como prerrogativa de las noblezas feudales. El escudo de Juan Pablo II había llegado a ser muy familiar en todo el mundo, si bien inicialmente dejó desorientados por la simplicidad y esquematismo de su logo: una gran cruz, con una gran letra M debajo de ella; la lectura de este escudo era muy sencilla e inmediata porque hacía referencia al Redentor del mundo, muerto en la cruz, y a María, su madre, a los pies de la cruz, y percibida con un especialísimo sentido de devoción filial por el pontífice, cuya lema *Totus tuus*, aunque no figuraba en el escudo, fue repetido

muchas veces por el mismo papa como la mejor explicación del símbolo de su escudo.

El de Benedicto XVI se presenta a primera vista menos teológico; impacta inmediatamente por una fuerte simbología cultural que lleva a su tierra de origen y a su precedente actividad pastoral. Sin embargo, aporta algunos detalles que tienen un cierto valor tanto teológico como eclesial y que pueden ser interpretados también como indicio de un nuevo estilo en el gobierno universal de la Iglesia, tanto dentro como fuera de la comunidad católica. Del escudo del papa ha desaparecido la tiara tradicional que durante siglos presidió la heráldica pontificia, y ha sido sustituido por una sencilla mitra episcopal, que pone de relieve el papel del papa como obispo de Roma. También ha sido colocado el «palio», que tradicionalmente los papas no colocaban en sus escudos, si bien se trata de la típica insignia litúrgica pontificia y aparece a menudo en las antigua iconografía papal. El palio simboliza el ministerio de pastor de la grey que le ha sido encomendado por Cristo. Sin embargo, el papa no ha colocado en su escudo papal el lema arzobispal y cardenalicio: *Cooperatores veritatis*; dos palabras que sintetizan una idea o un programa de vida, que los obispos suelen colocar debajo del escudo.

Benedicto XVI apareció con un cauto optimismo ante el mundo moderno, en un momento en el que la humanidad parece más bien encerrarse en el pesimismo, si no en el catastrofismo. En este sentido el papa resiente ciertamente del Vaticano II en cuyos entusiasmos participó como joven teólogo, y que, como es sabido, fue acusado de ser demasiado optimista, en particular en la *Gaudium et Spes*. En cualquier caso, Benedicto XVI no parece que comparta la actitud de Pío IX y de Pío X, que fue de crítica sustancial, sino de rechazo del espíritu moderno. Al momento «conservador», el papa parecer hacer prevalecer más que un momento «progresista», un momento «misionero», continuando, con otro estilo, el ímpetu de su predecesor, tanto más necesario cuanto que el cristianismo parece reducirse a una minoría, por lo menos de practicantes, en la sociedad. Pero, precisamente por esto, es necesario reforzar la propia identidad y no diluirla en un descolorido mínimo común denominador para reencontrarse con las otras religiones, como alguno considera obligatorio. El nuevo papa cree ciertamente en el diálogo con las grandes religiones, pero más sobre el plano ético, sobre la paz, sobre los derechos humanos, sobre la acción común para la justicia, que no sobre temas propiamente religiosos. Se espera, sin embargo, un camino más incisivo y fuerte sobre el terreno ecuménico propiamente dicho con las otras Iglesias y comunidades cristianas. En este campo, el cardenal Ratzinger había hecho ya gestos significativos y valiosos, por ejemplo, el acuerdo sobre la justificación con los luteranos, y el del *Filioque* con los ortodoxos, etc.

La búsqueda de la unidad entre todos los creyentes en Cristo es, pues, la prioridad programática de su pontificado. Lo recordó él mismo el 28 de enero de 2009 al explicar a los fieles reunidos en el Aula Pablo VI para la audiencia general las motivaciones que lo habían inducido a levantar la excomunión a los cuatro obispos ordenados por el cismático Mons. Lefebvre en 1988. El papa recordó las palabras que había pronunciado el 24 de abril de 2005 en la plaza de San Pedro durante el acto de inauguración solemne de su ministerio petrino. En aquella ocasión, para ilustrar la misión del papa, Benedicto XVI usó la imagen del pastor y del pescador. En ella, dijo, emerge de forma explícita la llamada a la unidad.

Junto a este, hay que señalar también otros tres compromisos fundamentales de su programa pastoral, que el nuevo papa declaró en su primera homilía al Colegio Cardenalicio el 20 de abril: aplicación del Concilio Vaticano II, diálogo teológico y diálogo con las diferentes culturas, «para que de la comprensión recíproca nazcan las condiciones de un futuro mejor para todos».

Tras haber estado más de veinte años al frente de la Congregación para la Doctrina de la Fe durante el complejo pontificado wojtyliano, Benedicto XVI ha dado un salto institucional entre el ejercicio del ministerio petrino y el servicio desarrollado anteriormente. Por ello, no es impropio hipotetizar una cierta continuidad con el pontificado precedente, teniendo en cuenta su conspicua producción teológica anterior a su elección pontificia y sus orientaciones relativas al mundo, a la sociedad, a la cultura y a la política. Las relaciones entre fe y razón, el tema de la verdad, las raíces cristianas de Europa, la interpretación del Vaticano II, el diálogo ecuménico, con las religiosas y con la cultura, la cuestión de la laicidad son solamente algunos elementos que atraviesan el pensamiento ratzingeriano.

El 25 de diciembre de 2005 publicó la primera encíclica, *Deus caritas est*, con la que invitó a «vivir el amor y de este modo hacer entrar la luz de Dios en el mundo», porque, a través del amor, Dios con su luz «se hace presente entre los hombres». Esta encíclica sorprendió porque el papa escribió un documento no contra alguien o contra algo, sino para subrayar el anuncio del que todo cristiano y la Iglesia son portadores: el de la caridad, que por otra parte es solamente el rostro activo de la fe y su constatación. El tema escogido para su segunda encíclica, *Spe salvi* (30 de noviembre de 2007), que es la esperanza; pero una esperanza no solamente «humana», sino la esperanza «cristiana», es decir, la certeza de que quien cree en Dios, que se ha hecho hombre en Jesús de Nazaret, lo ama y observa sus mandamientos, es «salvo», y por consiguiente vive en la esperanza –una esperanza absolutamente fiable– en la «vida eterna» con Dios.

Laicismo y laicidad son términos que han entrado de lleno en el magisterio de Benedicto XVI, si bien no son equivalentes. El laicismo es un hecho cultural y social nacido en el seno mismo del cristianismo, que ha tenido una larga elaboración histórica y puede ser considerado como una síntesis de un naturalismo integral y dinámico. Encerrado todo él en la realidad natural, el laicismo rechaza toda la realidad sobrenatural, incluso su misma posibilidad; y este rechazo oscila desde la indiferencia hasta la negación radical. Por ello mismo es evidente que es rechazado el derecho a la autonomía de la Iglesia, que es soberana en su propio ámbito; derecho que le impone el deber de actuar también en el ámbito público, especialmente cuando los aspectos políticos tocan la moral.

Bien distinto del laicismo es la laicidad, que el papa define «sana y justa» cuando el Estado no impone una religión, sino que da espacio libre a las religiones con una responsabilidad hacia la sociedad civil y por consiguiente les permite ser factores en la construcción de la vida social. «La laicidad justa es la libertad de religión». Estas palabras del entonces cardenal Ratzinger han sido repetidas insistentemente en los discursos pontificios de Benedicto XVI, especialmente los que hacen referencia de algún modo a Francia, maestra de tantos laicismos de otros países, donde ha comenzado un camino que lleva del laicismo a la laicidad, es decir, a la superación o revisión de la ley de 1905 sobre la separación entre la Iglesia y el Estado, con un debate abierto por el mismo presidente de la República, iniciado cuando era ministro del Interior, y continuado por 229 profesores universitarios de 29 países, que presentaron al Parlamento francés una declaración universal de la laicidad del siglo XXI basada en tres puntos:

- respeto de la libertad de conciencia y de su práctica individual y colectiva;

- autonomía del político y de la sociedad civil respecto a las normas religiosas y filosóficas particulares;

- no discriminación directa o indirecta de los seres humanos.

Benedicto XVI ha reiterado en numerosas ocasiones la doctrina católica clásica relativa a la misión de la Iglesia de declarar los principios de orden moral, que el Concilio Vaticano II sintetizó de este modo: «Por voluntad de Cristo la Iglesia católica es maestra de verdad y su misión la de anunciar y enseñar de forma auténtica la verdad que es Cristo y al mismo tiempo la de declarar y confirmar con su voluntad los principios del orden moral que surgen de la misma naturaleza humana» (*Dignitatis humanae*, n.º 14 c). En realidad, se trata de la doctrina autorizadamente propuesta por el magisterio ordinario del siglo XX, desde León XIII hasta Pío XII. Algunas intervenciones del papa llaman la atención y suscitan vivaces polémicas y disensos sobre todo de quienes se agitan viendo que el

papa habla de un tema que consideran dominio exclusivo del Estado. El empeño de la Iglesia y de los papas en dialogar con el mundo contemporáneo se traduce en el frecuente recurso a la confrontación sobre la ley natural. La mayor parte de los teólogos católicos reconoce al magisterio de la Iglesia el derecho y el deber de intervenir con autoridad sobre los problemas relativos a la ley moral natural, pero no hay unanimidad en las discusiones sobre la posibilidad de que los pronunciamientos del magisterio sobre esta materia puedan estar dotados de infalibilidad doctrinal. Sin embargo no hay duda sobre el hecho de que la ley natural es interpretada por el magisterio de forma auténtica y que los fieles deben educar su conciencia según esta enseñanza. El derecho del papa a pronunciarse con autoridad también sobre temas de la ley natural está estrechamente unido a su misión divinamente instituida por el supremo intérprete de las verdades de fe y de moral contenidas en el depósito de la Revelación.

En su todavía breve pontificado, hay que destacar dos momentos salientes, que tuvieron repercusión mundial: el discurso de Ratisbona y la visita a la mezquita de Constantinopla.

El 12 de septiembre de 2006 Benedicto XVI pronunció una lección académica en el Aula Magna de la Universidad de Ratisbona, de la que había sido joven profesor, cuyo tema prioritario y central fue la necesidad de una relación positiva y constructiva entre la fe y la razón en vista sobre todo del diálogo intercultural. Pero de esto no hablaron los medios de comunicación, que se centraron en una polémica provocada por informaciones parciales y distorsionadas de algunas agencias de prensa occidentales, desencadenando en el mundo árabe y musulmán una oleada de protestas incluso violentas contra el papa, acusado injustamente de haber «ofendido a los musulmanes». «Ha ofendido al Islam, y tiene que pedir excusas», gritaban en las calles y plazas de muchas capitales y ciudades del mundo islámico. ¿De qué tenía que excusarse el papa? ¿De haber citado un texto fechado alrededor del año 1391, redactado por el emperador bizantino Manuel II, en el cual interpretaba los coloquios mantenidos con un intelectual persa culto conocedor del cristianismo y del Islam? «Para el lector atento de mi texto –subrayó Benedicto XVI en la audiencia general del 20 de septiembre–, resulta claro que yo no quería de ninguna manera hacer más las palabras negativas pronunciadas por el emperador medieval en dicho diálogo y su contenido polémico no expresaba mi convicción personal». Las palabras y actos del papa, expresados y realizados desde el principio de su pontificado, testimoniaron tanto el respeto que siempre ha manifestado hacia los seguidores del Islam como la necesidad del diálogo intercultural que él puso como una de las prioridades de su pontificado.

Sin embargo, el daño se le hizo al papa, porque sus palabras, extraídas de aquella cita histórica y cultural, extrapoladas del contexto de una conferencia que tenía cerca de 3.200 palabras, fueron deformadas y privadas del cuerpo de la reflexión orgánica y sistemática que caracterizó el discurso de Ratisbona. En este episodio doloroso, la «lección académica» del papa no solo se perdió de vista y fue mal entendido, sino que sirvió a los grupos fundamentalistas para incitar a las poblaciones islámicas contra el papa y contra los cristianos, asociándolos a la pretendida guerra del Occidente contra el Islam y dañando gravemente la serenidad, amistad y comprensión, que deben prevalecer en las relaciones entre cristianos y musulmanes. No cabe duda de que de esto podrán sufrir tanto los musulmanes como los cristianos, especialmente donde son minorías: entrambos podrían experimentar la aversión de cuantos habrán visto confirmados los prejuicios que ya tenían, interpretándolo como un episodio del «choque de civilizaciones», que es lo que en fin de cuentas desean los diversos grupos fundamentalistas, radicales y terroristas, presentes hoy en el mundo. Sucesivamente, 38 jefes religiosos y teólogos islámicos sunnitas y chiítas acogieron con satisfacción, aunque también con algún acento crítico, la aclaraciones hechas por el mismo papa. De hecho, tras las protestas iniciales, por desgracia también violentas, fueron generalmente bien acogidas las explicaciones dadas por la Santa Sede, mostrando comprender que para la Iglesia el respeto y el diálogo entre cristianos y musulmanes no constituyen una opción puntual, sino una necesidad para construir juntos el mundo de paz y de fraternidad deseado por todos los hombres de buena voluntad.

El gesto de Turquía fue también muy importante. El 30 de noviembre de 2007 visitó descalzo la Mezquita Azul de Estambul. Fue un acto de respeto profundo hacia el mundo musulmán y sus lugares de culto porque el papa oró brevemente en la dirección de La Meca.

Entre los acontecimientos más salientes de sus cuatro primeros años de pontificado hay que destacar la celebración de dos consistorios para la creación de 38 nuevos cardenales, y diversos viajes apostólicos: en 2005, a Colonia para la XX Jornada Mundial de la Juventud; en 2006, a Polonia como homenaje a su predecesor, a Valencia para clausurar el V Encuentro Mundial de las Familias, a su Baviera natal y a Turquía, que presiona para entrar en la Unión Europea, y es junto con China un país emblemático y determinante para el futuro; en 2007, a Brasil para clausurar la asamblea del Episcopado Latinoamericano y al santuario de Mariázell (Austria); en 2008, primero a los Estados Unidos y a las Naciones Unidas, posteriormente a Sydney para el Encuentro Mundial de la Juventud, y por último a París y Lourdes, con motivo del 150 aniversario de las apariciones de la Virgen María en el célebre san-

tuario mariano); en 2009 a Camerún y Angola en marzo y a Jordania e Israel en mayo.

Sobre Benedicto XVI me limito a citar P. BLANCO SARTE, *Joseph Ratzinger. Una biografía* (Pamplona, Eunsa, 2004); J. BASTANTE, *Benedicto XVI: su biografía, las claves de su elección y los desafíos ante el siglo XXI* (Madrid, La esfera de los libros, 2005); A. SANTINI, *Le sfide del nuovo Papa. Lucità, relativismo, scienza* (Turín, Utet, 2006) y G. MICCOLI, *La difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI* (Milán, Rizzoli, 2007), que ofrece puntos interesantes para el debate y el diálogo a través de textos y hechos indagados. Su magisterio pontificio está puntualmente recogido en los *Insegnamenti di Benedetto XVI*, que publica anualmente la Librería Vaticana.

CONCLUSIÓN

El núcleo fundamental de este libro es la respuesta de la Iglesia a la provocación del «mundo moderno», que ha recibido su impronta:

- de la Ilustración,
- de las revoluciones liberales,
- de la industrialización
- y del progreso técnico-científico.

Según la historiografía liberal del siglo XIX los hechos religiosos eran considerados marginales en la vida social, es más, a menudo eran valorados negativamente como supervivencia de antiguas creencias superadas por la cultura moderna, científica y positiva. Solamente a partir de los comienzos del siglo XX y, en particular, con el nacimiento en varios países de asociaciones católicas y de movimientos políticos o sindicales de orientación cristiana y con la afirmación de una autoconciencia católica más marcada del papel del creyente en el ámbito social y político, los historiadores más sensibles al fenómeno social comenzaron a tratar el hecho religioso en una perspectiva más amplia y menos discriminatoria. La atención de la historiografía contemporánea, sobre todo, después de los años sesenta, se fue así orientando hacia una consideración más «social» del hecho religioso, rompiendo en este sentido el rígido paradigma de matriz liberal.

Después de haber sentado esta premisa, surge una primera pregunta que es la siguiente:

¿Es verdad, como sostienen muchos historiadores, que el catolicismo se ha presentado en su desarrollo histórico, desde la Revolución Francesa hasta nuestros días, como «sociedad-contra» —y, al mismo tiempo, como «sociedad alternativa» en oposición visceral a todas las innovaciones de la modernidad— y que el mundo moderno se ha desarrollado a pesar y contra la oposición de la Iglesia?

Otra pregunta:

¿Es verdad que la actitud frondista de los católicos ha creado a la larga en ellos una mentalidad o cultura de *gueto*, una actitud separatista en el ámbito de la sociedad y de desconfianza hacia toda forma de innovación?

Quien concibe la historia del catolicismo como historia al mismo tiempo religiosa y social, debe hacer cuentas con dos tendencias que han caracterizado el desarrollo de la sociedad civil en estos dos últimos siglos, y sobre todo el actual: la modernización y el secularismo.

Este último no tuvo un proceso lineal, como muchos historiadores y sociólogos sostienen, sino un movimiento cíclico y fluctuante, hecho de momentos de crisis y de renacimiento religioso.

Los católicos, sobre todo en los países de antigua tradición cristiana, han vivido la secularización, y la siguen viviendo, como una amenaza a la integridad de su fe y como una derrota de su identidad y se han autosegregado en una sociedad católica separada del mundo circunstante.

La historia más reciente nos descubre que existe una notable convergencia entre los valores auténticos del cristianismo y los principios fundamentales (o, mejor dicho, los altos principios de la sociabilidad y de la solidaridad) que la sociedad y la comunidad política se proponen afirmar y promover.

En resumen, si es verdad que la modernidad ha nacido contra la Iglesia católica y que se ha afirmado no obstante esta, sin embargo, creemos que no podrá conseguir sus objetivos y su finalidad, es decir, la realización de un humanismo completo sin la Iglesia y sin la preciosa colaboración de todos los creyentes.

El historiador serio tiene que liberarse de sus propios estados de ánimo y también del influjo de aquellos pseudohistoriadores o divulgadores, vinculados a intereses de parte, los cuales, hechas honrosas excepciones, consiguen con mucho esfuerzo liberarse de modas de pensamiento y de prejuicios inveterados y de propensiones demasiado indulgentemente aceptadas.

En la segunda mitad del siglo xx se ha acentuado el proceso de secularización, se ha pasado de la libertad de religión al pluralismo en la Iglesia, del diálogo ecuménico a los encuentros y contactos con otras religiones.

Para algunos historiadores el dato más relevante de la experiencia eclesial de estos últimos decenios es que la Iglesia de Roma ha mantenido firmemente los aspectos fundamentales de su tradición y su doctrina y esta ha sido una forma de resistir a la secularidad; pero no se ha retirado del siglo, sino que ha tratado de mejorar su presencia en el mundo contemporáneo. Con todo, ha prevalecido en amplios sectores católicos una cierta intransigencia ante el mundo moderno y una simpatía por el propio tiempo.

El pesimismo prevalece en historiadores que al analizar los tiempos más recientes de la vida de la Iglesia destacan solamente los aspectos

negativos y minimizan los positivos. Algunos presentan una visión tan unilateral que no responde a la realidad. Los fracasos de los papas en sus vanos esfuerzos por reconquistar una sociedad cada vez más industrializada y secularizada no deben ocultarse, así como las frecuentes tomas de posición anacrónicas de la Curia Romana y las demasiado frecuentes dudas de buena parte del mundo católico a desengancharse de esquemas caducos.

Quien examina atentamente la historia de la Iglesia en los últimos cincuenta años, observa que desde Pío XII a Pablo VI las condiciones del poder y el ejercicio de su autoridad por los papas ha cambiado profundamente, sin que –a pesar del Vaticano II– el centralismo romano se haya modificado substancialmente.

Pero hay que poner de relieve la gran tarea de renovación –que se puede constatar no solamente en el plano espiritual o doctrinal, sino también ante los nuevos problemas que plantea la sociedad moderna– que habían fermentado un poco en la sombra antes del Vaticano II y que pudieron manifestarse al exterior y extenderse a toda la Iglesia a raíz del concilio.

En este sentido es altamente positivo el balance de la «revolución eclesial» iniciada por Juan XXIII, continuada por Pablo VI y extendida de forma planetaria por Juan Pablo II y ahora por Benedicto XVI que, en apenas cuatro años de pontificado, ha visitado diversos países de los cinco continentes.

Con el papa actual se cierra la serie de pontificados que, a lo largo de dos siglos, hemos ido describiendo en este libro –porque alrededor de ellos han girado los acontecimientos más importantes estudiados en estas páginas–, tratando siempre de situarlos y comprenderlos en sus propios contextos históricos:

- *Pío VI* y *Pío VII*, «mártires» del despotismo de Napoleón;
- *León XII* y *Pío VIII*, víctimas de las contradicciones de la Restauración;
- *Gregorio XVI*, contrario a las libertades modernas;
- *Pío IX*, el último soberano de los Estados Pontificios;
- *León XIII*, el primero que intentó acercarse a los problemas del mundo moderno;
- *San Pío X*, que impulsó espiritualmente a la Iglesia a principios del siglo XX;
- *Benedicto XV*, pacificador incomprendido durante la Primera Guerra Mundial;
- *Pío XI*, inflexible ante los totalitarismos;

— *Pío XII*, el último papa que gobernó en solitario y de forma absolutista;

— *Juan XXIII* y *Pablo VI*, los grandes reformadores del siglo xx;

— *Juan Pablo I*, que apenas pudo asomarse a la escena del mundo, y

— *Juan Pablo II*, que, con un pontificado tan largo y tan fuera de lo común, ha cambiado radicalmente el rumbo de la historia de la Iglesia y de gran parte de la humanidad; su profundo sentido religioso, su denso magisterio y su incansable actividad apostólica le han convertido en el indiscutido «líder» mundial, en la única autoridad moral de nuestro tiempo, caracterizado por la mediocridad.

— *Benedicto XVI* es hoy la voz de la Iglesia, que el papa transmite con fidelidad y sigue siendo, después de dos mil años de cristianismo, conciencia crítica del mundo.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL COMENTADA

La historia del cristianismo más actual es la dirigida por J. M. MAYEUR, *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, de la que nos interesan los tomos X: *Les défis de la modernité (1750-1840)*, dir. por B. Plongeron (París, Desclée-Fayard, 1997); el XI: *Liberalisme, industrialisation et expansion européenne (1830-1914)*, dir. por M. Greschat (*Ibid.*, 1996); el XII: *Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1958)*, dir. por J. M. Mayeur (*Ibid.*, 1990) y el XIII: *Crises et renouveau (de 1958 à nos jours)*, dir. por J. M. Mayeur-Ch. et L. Pietri-A. Vauchez et M. Venard (*Ibid.*, 2000).

La traducción castellana de la *Histoire de l'Église* de A. FLICHE y V. MARTIN (París 1946-1964), dirigida por J. M^a. Javierre, ha llenado en parte el vacío existente en la historiografía eclesial española, pues cada tomo incorpora colaboraciones sobre aspectos diversos de la historia de la Iglesia en España. Tiene 37 vols. y la editó en Valencia, Edicep, 1975-2000. También la edición italiana de esta clásica obra está enriquecida con aportaciones originales y muy valiosas, como, por ejemplo, el apéndice del volumen XXIV, *Dalle missioni alle Chiese locali* (Milán, Paoline, 1990), con el título *La Chiesa in África*, con la síntesis de O. Chiochetta, A. Gilli y F. González, introducida por un lúcido replanteamiento de la acción misionera de la Iglesia, escrito por J. Metzler. El tomo XXV está dedicado a *La Chiesa del Vaticano II*, a cura de M. GUASCO y otros (*Ibid.*, 1994), 2 vols.

El vol. IV de la *Storia del cristianesimo*, a cura de G. FILORAMO y D. MENOZZI, *L'età contemporanea* [siglos XVIII-XX] (Roma-Bari, Laterza, 1997) es una síntesis del catolicismo, protestantismo y ortodoxia, en la que prevalece más la óptica política e ideológica que la espiritual y pastoral, con un retorno a una cierta historiografía que se preocupa más de resaltar algunos aspectos negativos de la vida de la Iglesia.

Amplias y bien documentadas biografías de los papas, con bibliografía abundante y buenas ilustraciones, pueden verse en el volumen III de la *Enciclopedia dei Papi* (Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000), escritas por diversos profesores: Pío VI (Marina Caffiero, pp. 492-509), Pío VII (Philippe Boutry, pp. 509-529), León XII (Giuseppe Monsa-

grati, pp. 529-538), Pío VIII (Giuseppe Monsagrati, pp. 530-546), Gregorio XVI (Giacomo Martina, pp. 546-560), Pío IX (Giacomo Martina, pp. 560-575), León XIII (Francesco Malgeri, pp. 575-593), Pío X (Maurilio Guasco, pp. 593-608), Benedicto XV (Gabriele De Rosa, pp. 608-617), Pío XI (Francesco Margiotta Broglio, pp. 617-632), Pío XII (Francesco Traniello, pp. 632-645), Juan XXIII (Francesco Traniello, pp. 646-657), Pablo VI (Giovanni Maria Vian, pp. 657-674), Juan Pablo I (Giovanni Maria Vian, pp. 674-681), Juan Pablo II (Massimo Bray, pp. 681-697).

Sobre cardenales y obispos: J. LEBLANC, *Dictionnaire biographique des cardinaux du XIXe siècle. Contribution à l'histoire du Sacré Collège sous les pontificats de Pie VII, León XII, Pie VIII, Grégoire XVI, Pie IX et León XIII, 1800-1903* (Montreal, Wilson & Lafleur Itée, 2007), y R. RITZLER y P. SÉFRIN, *Hierarchia catholica*, vol. VII (1800-1846) (Padua 1968), VIII (1846-1903) (*Ibid.*, 1978); IX (1903-1922) (*Ibid.*, 2002), continuada por P. Pieta.

Enciclopedias y diccionarios históricos:

Bibliotheca Sanctorum (Roma, Città Nuova, 1961-2000), 15 vols.

Catholicisme hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie publiée sous la direction du Centre Interdisciplinaire des Facultés Catholiques de Lille (París, Letouzey et Ané, 1948ss).

Diccionario de Historia Eclesiástica de España, dirigido por Q. Aldea, T. Marín y J. Vives (Madrid, C.S.I.C., 1972-1987), 5 vols.

Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques, dirigido por A. Baudrillart, A. Vogt, U. Rouzies, R. Aubert (París, Letouzey et Ané, 1912ss) en curso de publicación (llega hasta la letra L).

Dizionario degli Istituti di Perfezione, a cura di G. Rocca (Roma 1973-1998), 9 vols.

Sobre documentos pontificios: U. BELLOCCHI, *Tutte le Encicliche e i principali Documenti pontifici emanati dal 1740* (Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994-2004), 11 vols., comienza con la encíclica *Ubi primum* emanada en 1740 por Benedicto XIV, que marca la datación convencional de este género de documentos en la Edad Moderna.

DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum* (Barcelona-Friburgo-Roma, Herder, 1976).

El magisterio pontificio contemporáneo está en la *Colección de Encíclicas y Documentos desde León XIII a Juan Pablo II*. Ed. F. Guerrero (Madrid, BAC, 1991-1992), 2 vols.

El *Enchiridion Vaticanum*, editado en Bolonia por EDB, lleva ya 24 vols., de los que se han hecho numerosas ediciones; recoge la legislación vaticana posterior al concilio en su versión original y traducción italiana.

Sobre las relaciones internacionales de la Santa Sede en general: E. GUERRY, *L'Église et la communauté des peuples. La doctrine de l'Église sur les relations internationales. L'enseignement de Pie XII* (París, Bonne

Presse, 1959); H. HELBLING, *Politik der Päpste. Der Vatikan im Weltgeschehen 1958-1978* (Berlín, Ullstein, 1981); G. MERLE-CH. DE MONTCLOS, *L'Église catholique et les relations internationales depuis la Seconde Guerre Mondiale* (París, Centurion, 1988); *Le Saint-Siège dans les relations internationales*. Sous la direction de J.-B. d'Onorio, (París, Cerf-Cujas, 1989); A. DUPUY, *la diplomatie du Saint-Siège après le IIe concile du Vatican. Le pontificat de Paul VI (1963-1978)* (París, Téqui, 1980).

Sobre las relaciones concordatarias de la Santa Sede con los Estados modernos: R. MINNERATH, *L'Église et les États concordataires (1846-1981). La souveraineté spirituelle*. Préface de J. Gaudemet (París, Cerf, 1983); C. CORRAL SALVADOR, *La relación entre la Iglesia y la comunidad política* (Madrid, BAC, 2002); *Enchiridion dei Concordati. Due secoli di storia dei rapporti Chiesa-Stato*, a cura di E. Lora (Bolonia, EDB, 2003).

Un desarrollo más amplio de los temas tratados en la introducción general y de la bibliografía correspondiente puede verse en las primeras páginas de mi libro *La Chiesa in Europa. 1945-1991* (Cinisello Balsamo, Milán, Paoline, 1992). Sobre España cfr. mis monografías: *Historia de la Iglesia en la España contemporánea (siglos XIX y XX)* (Madrid, Palabra, 2002); *Breve historia de la Iglesia en España* (Barcelona, Planeta, 2003).

Repertorios bibliográficos universales

Revue d'Histoire Ecclesiastique, publicada por la Universidad de Lovaina. Es el más universal y completo de historia eclesiástica, ordenado sistemáticamente por materias, épocas y naciones.

Archivum Historiae Pontificiae, publicado por la Facultad de Historia Eclesiástica de la Pontificia Universidad Gregoriana, recoge cada año todos los libros y, en lo posible, todos los artículos de revistas científicas que se refieren a la historia de la Iglesia, siguiendo el orden cronológico de los papas, desde san Pedro hasta Benedicto XVI.

Bibliographia Internationalis Spiritualitatis, publicación anual del Pontificio Instituto Teresianum, incluye muchos títulos de historia estrictamente eclesiástica.

Cuatro son las revistas científicas españolas sobre historia de la Iglesia: *Analecta Sacra Tarraconensia*, editada por la Balmesiana de Barcelona; *Hispania Sacra*, del C.S.I.C.; *Anthologica Annua*, del Centro Español de Estudios Eclesiásticos de Roma, y *Anuario de Historia de la Iglesia*, del Instituto de Historia de la Iglesia-Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.

TABLA CRONOLÓGICA¹

Pío VI (1775-1799)

- 1775: Elección del cardenal Giannangelo Braschi, que toma el nombre de Pío VI (15 febrero).
- 1776: Adam Smith, *Ensayo sobre la riqueza de las naciones*.
Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América.
- 1777: Termina la publicación de la *Enciclopedia*, dirigida por Diderot y D'Alambert.
- 1781: Immanuel Kant, *Crítica de la razón para*.
Agitaciones revolucionarias en Ginebra.
Inicio de la revolución en Suecia.
- 1786: Revolución en las Provincias Unidas.
Sínodo de Pistoia.
- 1788: Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*.
- 1789: Proclamación de los Estados Unidos de Bélgica.
Comienzo de la Revolución Francesa (14 julio).
Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano (26 agosto).
- 1790: *Constitución Civil del Clero*, en Francia (1 julio).
- La Asamblea Nacional obliga a jurar dicha Constitución (22 diciembre).
- 1791: Destitución de los curas «refractarios» (9 enero).
Pío VI condena la *Constitución Civil del Clero* (10 marzo).
- 1792: Mártires de la revolución (2-5 septiembre), beatificados en 1955.
Proclamación de la República en Francia (22 septiembre).
- 1793: Es ajusticiado el rey Luis XVI (21 enero).
Es guillotinado María Antonieta (16 octubre).
Comienza la revuelta de la Vendée.
- 1794: Bula *Auctorem fidei*.
Represión de la Vendée.
Fin del régimen del terror (27 julio).
- 1797: Roma ocupada por los franceses (15 febrero).
- 1798: Pío VI, prisionero de los revolucionarios franceses.
Thomas Malthus, *Ensayo sobre el principio de población*.
- 1799: Paz de Tolentino (19 febrero).
Bonaparte, primer Cónsul (20 agosto).

¹ Se recogen en esta Tabla algunos de los principales acontecimientos religiosos y socio-políticos ocurridos en los pontificados de la Edad Contemporánea, desde Pío VI hasta Benedicto XVI.

Muerte del papa en Valence (Francia) (29 agosto).

Pío VII (1800-1823)

- 1800: Elección del cardenal Barnaba Chiaramonti, que toma el nombre de Pío VII (21 marzo).
- 1801: Concordato con Francia (18 abril).
Chateaubriand, *El genio del cristianismo*.
- 1802: Traslado de los restos de Pío VI al Vaticano.
- 1804: Napoleón Bonaparte, emperador.
- 1808: Guerra de la Independencia en España.
- 1809: Cautiverio de Pío VII.
- 1810: Inicio de las guerras de independencia en Hispanoamérica.
- 1812: Exilio de Pío VII en Fontainebleau por imposición de Napoleón.
- 1813: Entrevista de Fontainebleau, entre Pío VII y Napoleón Bonaparte.
- 1814: Liberación de Pío VII, que recobra los Estados Pontificios. Derrota de Napoleón. Congreso de Viena.
Restauración de la Compañía de Jesús.
- 1815: Los «Cien días» y Waterloo.
- 1817: Felicité de Lamennais, *Ensayo sobre la indiferencia en materia religiosa*.
- 1818: Nace Karl Marx.
- 1820: Comienzo de un nuevo ciclo revolucionario (España, Nápoles, Piamonte, Portugal y Grecia).
- 1822: Fundación de la Sociedad para la Propagación de la Fe (Pauline-Marie Jaricot).
- 1823: Muerte del papa (20 agosto).

León XII (1823-1829)

- 1823: Elección del cardenal Annibale della Genga, que toma el nombre de León XII (28 septiembre).
- 1825: Termina el proceso independentista en Hispanoamérica.
- 1829: Emancipación católica en el Reino Unido.
Muerte del papa (10 febrero).

Pío VIII (1829-1831)

- 1829: El cardenal Francesco Saverio Castiglioni elegido papa con el nombre de Pío VIII (31 marzo).
- 1830: Revoluciones liberales en Europa (Francia, Bélgica, Alemania, Polonia, Estados Pontificios).
Independencia de Bélgica.
Aparición de la Virgen a Catalina Labouré.
Muerte del papa (30 noviembre).

Gregorio XVI (1831-1846)

- 1831: El cardenal Mauro Cappellari elegido papa con el nombre de Gregorio XVI (2 febrero).
- 1832: Encíclica *Mirari vos* (condena del catolicismo liberal y del tradicionalismo).
Rosmini, *Cinco llagas de la Iglesia*.
- 1833: Comienza la primera guerra carlista en España.
Ley Guizot de enseñanza primaria, en Francia.
Frédéric Ozanam crea las Conferencias de San Vicente de Paúl.
- 1834: Fundación de la Universidad de Malinas (en 1835, se trasladará a Lovaina).
«Cuestión de Colonia».

- 1835: Condena del fideísmo de Louis Bautain.
Condena del hermesianismo.
Lacordaire comienza sus conferencias en Notre-Dame de París.
- 1836: Victoria, reina de Inglaterra.
- 1837: Desamortización de Mendizábal en España.
- 1839: Auguste Comte, *Curso de filosofía positiva*.
- 1842: Restablecimiento de la Jerarquía católica en Australia.
- 1844: Fundación del Apostolado de la Oración.
Feuerbach: *La esencia del cristianismo*.
- 1845: Conversión de John Henry Newman, que publica *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*.
- 1846: Muerte del papa (1 junio).
- Pío IX (1846 1878)**
- 1846: Elección del cardenal Mastai Ferretti, que toma el nombre de Pío IX (16 junio).
Encíclica *Qui pluribus*, que condena el liberalismo.
Aparición de La Salette.
- 1847: Restauración del patriarcado latino de Jerusalén.
Acuerdo parcial del Vaticano con Rusia.
- 1848: Revoluciones en Nápoles, Francia, Piamonte Toscana, Estados Pontificios, Alemania, Austria, Hungría, Parma y Módena.
Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto Comunista*.
Encíclica *In Suprema Petri* y respuesta sinodal a los patriarcas orientales.
Primer *Katholikentag* en Maguncia.
Proclamación de la República Romana.
- 1849: Pío IX, expulsado de Roma.
Fundación de *La Civiltà Cattolica*.
- 1850: Ley Falloux de enseñanza, en Francia.
Restablecimiento de la Jerarquía católica en Inglaterra.
Supresión del fuero eclesiástico en Piamonte.
- 1851: Concordatos con Toscana y con España.
El futuro cardenal Manning abandona el anglicanismo.
- 1852: Napoleón III, emperador de Francia.
Primer concilio plenaria de Baltimore.
Concordato con Guatemala.
Cavour, primer ministro de Italia.
Comte, *Catecismo positivista*.
- 1853: Encíclica *Inter multiplices*.
Restablecimiento de la Jerarquía católica en Holanda.
- 1854: Proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción.
Guerra de Crimea.
- 1855: Concordato con Austria.
- 1856: Se extiende a la Iglesia universal la devoción al Sagrado Corazón de Jesús.
- 1857: Condena del günterianismo.
Leyes de Reforma, en México: supresión del fuero eclesiástico.
Asesinato del arzobispo Sibour, de París.
- 1858: Aparición de la Virgen en Lourdes.
- 1859: Charles Darwin, *Sobre el origen de las especies*.
Don Bosco funda los salesianos.
- 1860: Derrota pontificia en Castelfidardo y unificación de Italia bajo la monarquía del Piamonte.
García Moreno, presidente de Ecuador.
- 1861: Fundación de *L'Osservatore Romano*.

- Fundación del reino de Italia con Víctor Manuel rey.
- 1862: El papa establece relaciones diplomáticas con Rusia.
Garibaldi marcha sobre Roma.
Revolución polaca.
Bismarck, primer ministro de Prusia.
Ketteler, *Libertad, autoridad e Iglesia*.
- 1863: Lincoln proclama la abolición de la esclavitud.
Concordato con Ecuador.
Renan, *Vida de Jesús*.
- 1864: Constitución de la I Internacional.
Encíclica *Quanta cura* y el *Syllabus*.
Newman, *Apologia pro vita sua*.
- 1865: Manning, arzobispo de Westminster.
- 1866: Segundo concilio plenario de Baltimore.
- 1867: Karl Marx y Friedrich Engels, *El Capital*.
Lord Halifax, presidente de la *English Church Union*.
Leyes anticlericales en Italia.
Bula *Reversurus*.
- 1868: Revolución de septiembre, en España.
Fundación de la Asociación de Católicos, en España.
Apertura del Concilio Vaticano I (8 diciembre).
- 1870: Constitución conciliar *Pastor aeternus*, que define el dogma de la infalibilidad pontificia.
Guerra franco-prusiana (Sedán).
Proclamación de la República Francesa.
Pérdida de los Estados Pontificios (20 septiembre). *Non expedit*.
- 1871: La Comuna de París.
Cisma de los viejocatólicos en Holanda.
- Fundación de la *Opera del Congresso e dei Comitati Cattolici*, en Italia.
Fundación de la Obra de los Círculos Católicos Obreros por Albert de Mun.
Formación del II *Reich* (Imperio Alemán).
- 1873: Leyes de mayo del *Kulturkampf*.
Primera República Española.
- 1874: Restauración borbónica, en España.
Leyes austriacas sobre la Iglesia.
Disraeli, primer ministro de Inglaterra.
- 1875: Dupanloup obtiene la libertad de enseñanza superior en Francia.
Asesinato de García Moreno en Ecuador.
- 1876: Libertad de cultos en España con la nueva Constitución.
Guerra de Serbia.
- 1877: III República en Francia.
Comienzo de la dictadura de Porfirio Díaz, en México.
Guerra ruso-turca.
- 1878: Muerte del papa (7 febrero).

León XIII (1878-1903)

- 1878: Elección del cardenal Gioacchino Pecci, que toma el nombre de León XIII (20 febrero).
Encíclicas *Inscrutabili Dei consilio* y *Quod apostolici muneris*.
- 1879: Encíclica *Aeterni Patris*, sobre el tomismo (4 agosto).
Leyes Ferry de enseñanza, en Francia.
Apertura del Archivo Secreto Vaticano a los investigadores.
- 1880: Encíclica *Arcanum Divinae Sapientiae* (10 febrero).
Ley francesa de congregaciones religiosas.

- Apertura de los Archivos Vaticanos a los historiadores.
- 1881: Encíclica *Diuturnum illud* (29 junio).
Decreto *Orientalium Ecclesiarum ritus*.
Constitución de la Unión Católica, en España.
I Congreso Eucarístico Internacional (Lille).
Asesinato del zar Alejandro II de Rusia.
- 1882: II Congreso Eucarístico Internacional (Aviñón).
En Francia se suprime la obligatoriedad de la enseñanza religiosa.
En Polonia amnistía de los obispos y reapertura de los seminarios.
En Francia comienza a publicarse *La Croix*.
- 1883: III Congreso Eucarístico Internacional (Lieja).
Muerte de Karl Marx.
- 1884: Encíclica *Humanum genus* contra la masonería.
Tercer concilio plenario de Baltimore.
Se crea la Unión Católica de Estudios Sociales.
- 1885: Encíclica *Immortale Dei* (1 noviembre).
Leopoldo II de Bélgica se anexiona el Congo.
IV Congreso Eucarístico Internacional (Friburgo).
Se prohíbe a Albert de Mun fundar un partido católico.
- 1886: Establecimiento de la Jerarquía eclesiástica en la India.
Albert de Mun funda la ACJF.
Concordato con Portugal.
V Congreso Eucarístico Internacional (Toulouse).
- 1887: Concordato con Colombia.
Se crea en Estados Unidos una Universidad católica.
- 1888: Encíclica *Libertas praestantissimum*, sobre el verdadero sentido de la libertad (20 junio).
Condena del ontologismo.
Guillermo II, emperador de Austria.
Cruzada antiesclavista del cardenal Lavigerie.
VI Congreso Eucarístico Internacional (París).
- 1889: Constitución de la 11 Internacional.
Fundación de la Universidad de Friburgo en Suiza.
Caída de Bismarck.
Separación Iglesia-Estado en Brasil.
- 1890: Encíclica *Sapientiae christiana*.
León XIII invita a los católicos franceses al *ralliement* (acercamiento) a la III República.
Conferencia de Bruselas (acta antiesclavista).
VII Congreso Eucarístico Internacional (Amberes).
Fundación de la Escuela Bíblica de Jerusalén.
- 1891: Encíclica *Rerum novarum*.
Fundación de *Le Sillon*, por Marc Sangnier.
- 1892: Encíclica *Au milieu*.
Fundación del Pontificio Colegio Español de San José en Roma.
En Austria aparecen los primeros sindicatos cristianos.
Adhesión de los católicos franceses a la República.
- 1893: Encíclica *Providentissimus Deus* sobre Sagrada Escritura.
Daens funda en Flandes el partido popular cristiano.
Maurice Blondel, *L'Action*.
VIII Congreso Eucarístico Internacional (Jerusalén).
- 1894: Encíclicas *Praeclara gratulationis* y *Orientalium dignitas*.
Nicolás II, zar de Rusia.

- Alianza franco-rusa.
IX Congreso Eucarístico Internacional (Reims).
Comienza el «affaire Dreyfus». Controversia sobre el americanismo.
Mensaje del papa en favor de la unidad cristiana.
- 1895: T. Herzl, *El Estado judío*.
Carta *Ad Anglos* sobre las ordenaciones anglicanas.
- 1896: Encíclica *Satis cognitum* (29 junio).
Bula *Apostolicae curae* declarando nulas las ordenaciones anglicanas.
Fundación de las universidades pontificias españolas en los seminarios metropolitanos.
- 1897: Guerra greco-turca.
X Congreso Eucarístico Internacional (Paray-le-Monial).
Encíclica *Divinum illud munus* (9 mayo).
- 1898: *L'affaire Dreyfus*.
XI Congreso Eucarístico Internacional (Bruselas).
España pierde Cuba y Filipinas, sus última colonias.
- 1899: Encíclica *Annum sacrum* sobre el culto al Sagrado Corazón.
Fundación de *L'Action Française*.
Carta *Testem benevolentiae*, sobre el americanismo.
XII Congreso Eucarístico Internacional (Lourdes).
Condena del americanismo con la carta apostólica *Testem benevolentiae*.
Marc Sangnier toma la dirección del *Sillon* en Francia.
Concilio plenario de los obispos latinoamericanos en Roma.
Conferencia de La Haya. Italia se opone a la participación de la Santa Sede.
- 1900: Insurrección de los Boxers en China.
Se funda en Alemania la Confederación de Sindicatos Católicos.
Comienza la publicación de *Dictionnaire de Théologie Catholique*.
Se funda en Lovaina la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*.
- 1901: Se crea en Roma la Comisión Bíblica.
Alfrey Loisy, *L'Évangile et l'Église*.
- 1902: Encíclica *Graves de communi*, que frena los movimientos de democracia cristiana.
En Francia, ley de asociaciones contra las congregaciones religiosas.
Muerte de la reina de Inglaterra.
XIII Congreso Eucarístico Internacional (Angers).
XIV Congreso Eucarístico Internacional (Namur).
- 1903: Muerte de León XIII (20 julio).

San Pío X (1903-1914)

- 1903: Elección del cardenal Giuseppe Sarto, patriarca de Venecia, con el nombre de Pío X (4 agosto).
El cardenal Rafael Merry del Val es nombrado secretario de Estado.
- 1904: Motu proprio *Arduum sane munus* que anuncia la reforma del Derecho canónico (19 marzo).
Disolución de la *Opera del Congressi*, preludeo de *Il fermo proposito* que reorganiza la Acción Católica en Italia (28 julio).
Primera Semana Social de Francia.
XV Congreso Eucarístico Internacional (Angulema).
Congreso Mariano Internacional (Roma).

- 1905: Encíclica *Vehementer Nos* contra la ley de separación de la Iglesia y el Estado, en Francia (11 febrero).
Guerra ruso-japonesa.
Encíclica *Il fermo proposito*, primer documento oficial sobre la Acción Católica.
Constitución de la *Unione Popolare*, en Italia.
Decreto *Sacra Tridentina Synodus* sobre la comunión frecuente (20 diciembre).
Encíclica *Acerbo nimis*.
XVI Congreso Eucarístico Internacional (Roma).
El zar Nicolás II da el edicto de tolerancia.
A. Fogazzaro publica *Il santo*.
- 1906: Inicio de las Semanas Sociales, en España.
Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*.
XVII Congreso Eucarístico Internacional (Tournai).
Encíclica *Vehementer nos* contra la separación Iglesia-Estado en Francia.
Encíclica *Gravissimo officii*.
- 1907: Ley sobre la libertad de culto en Francia (26 marzo).
Decreto *Lamentabili* (7 julio) y encíclica *Pascendi* (8 septiembre) condenando el modernismo.
XVIII Congreso Eucarístico Internacional (Metz).
- 1908: Fundación de la A.C.N. de P. en España.
Exhortación apostólica *Haerent animo*.
XIX Congreso Eucarístico Internacional (Londres).
XX Congreso Eucarístico Internacional (Colonia).
Excomuni3n de Loisy.
- 1909: Fundación del Pontificio Instituto Bíblico.
Encíclica *Communium rerum*.
Primer Concilio plenario del Quebec.
- 1910: En España se aprueba la ley «del candado».
Motu proprio *Sacrorum Antistitium*.
Constituci3n del *Sodalitium Pianum*.
Fin de *Le Sillon*.
Decreto *Quam singulari* sobre la comuni3n de los ni3os.
Proclamaci3n de la Rep3blica en Portugal.
Revoluci3n social en M3xico.
Condenaci3n del *Sillon*.
XXI Congreso Eucarístico Internacional (Montreal).
- 1911: Proclamaci3n de la rep3blica, en China.
Encíclica *Jamdudum in Lusitania* que condena la separaci3n de la Iglesia-Estado en Portugal (24 marzo).
Rebeli3n de Francisco Madero, en M3xico.
Fundaci3n de *El Debate*, en Espa3a.
XXII Congreso Eucarístico Internacional (Madrid).
- 1912: XXIII Congreso Eucarístico Internacional (Viena).
Encíclica *Singulari quadam*, sobre los sindicatos.
- 1913: XXIV Congreso Eucarístico Internacional (Malta).
- 1914: Motu proprio *Doctoris Angelici*.
Atentado de Sarajevo (28 junio).
XXV Congreso Eucarístico Internacional (Lourdes).
Ultimatum austriaco a Serbia (23 julio).
Alemania declara la guerra a Rusia (1 agosto) y a Francia (3 agosto).
Inglaterra declara la guerra a Alemania (4 agosto).
Muerte de Pío X (20 agosto).
Jap3n entra en guerra (23 agosto).

Benedicto XV (1914-1922)

- 1914: Elección del cardenal Giacomo della Chiesa con el nombre de Benedicto XV (3 septiembre). Encíclica *Ad beatissimi*. El papa propone una tregua natalicia, que es rechazada por los beligerantes.
- 1915: Alocución del papa en la que defiende la imparcialidad pontificia en el contexto de la guerra (22 enero). Italia declara la guerra a Austria (23 mayo).
- 1916: Italia declara la guerra a Alemania (28 agosto).
- 1917: Constitución revolucionaria de México que somete la Iglesia al Estado. Los Estados Unidos entran en la Guerra Mundial (6 abril). Apariciones de la Virgen en Fátima (Portugal). Promulgación del Código de Derecho Canónico. Creación de la Congregación para las Iglesias Orientales. Fundación del Pontificio Instituto Oriental. Propuesta de paz de Benedicto XV (1 agosto). Huelga general revolucionaria, en España. Desastre italiano en Caporetto (24 octubre). Lenin y los comunistas ocupan el poder, en Rusia.
- 1918: 14 puntos de Wilson sobre la guerra (8 enero). Formación del *Partito Popolare italiano* (don Sturzo). Independencia de Checoslovaquia, Yugoslavia y República Austriaca. Proclamación de la República polaca.

Fin de la Primera Guerra Mundial (11 noviembre).

Guardini, *El espíritu de la liturgia*.

- 1919: Conferencia de paz de Versalles (18 enero-28 junio).

Formación de la III Internacional (*Komintern*).

En Milán se constituyen los primeros *fasci di combattimento* de Benito Mussolini.

Abrogación definitiva del *Non expedit*.

Encíclica *Maximum illud*, sobre las misiones (30 noviembre).

- 1920: Constitución de la Confederación Internacional de Sindicatos Cristianos.

Se funda la Organización Mundial del Trabajo.

Encíclica *Pacem Dei munus*.

Encíclica *Spiritus Paraclitus*, sobre la Sagrada Escritura (15 noviembre).

Encíclica *Divino afflante Spiritu* (30 noviembre).

- 1921: Intercambio de embajadores entre la Santa Sede y Francia.

Independencia de Irlanda.

Comienza en Irlanda la Legión de María.

Comienzan las conversaciones de Malinas entre católicos y anglicanos.

En España, Gran Campaña Social y formación del Partido Social Popular.

- 1922: Muerte del papa (22 enero).

Pío XI (1922-1939)

- 1922: Elección del cardenal Achille Rati con el nombre de Pío XI (6 febrero).

Encíclica *Ubi arcano*.

- Marcha sobre Roma y formación del Gobierno por Mussolini (31 octubre).
- Stalin secretario general del partido comunista de la URSS.
- XXVI Congreso Eucarístico Internacional (Roma).
- 1923: Muerte de Lenin (21 enero).
Encíclica *Studiorum ducem*.
Golpe de Estado del general Primo de Rivera, en España (septiembre).
Se inventa la máquina de afeitar.
Reorganización de la Acción Católica Italiana con una estructura piramidal controlada por la Santa Sede.
- 1924: Sube al poder Stalin.
Firma del Concordato con Baviera (29 marzo).
Encíclica *Maximam gravissimamque*, sobre la formación de las asociaciones culturales en Francia.
Fundación de la Unión Patriótica, en España.
XXVII Congreso Eucarístico Internacional (Amsterdam).
- 1925: Canonización del Cura de Ars y de Teresita del Niño Jesús.
Encíclica *Quas primas* sobre la institución de la fiesta de Cristo Rey (11 diciembre).
Fundación de la J.O.C. por el futuro cardenal Cardijn.
- 1926: Golpe de Estado del general Carmona, en Portugal.
Pío XI consagra a los seis primeros obispos chinos.
Abolición de los últimos restos de legislación anticatólica en Gran Bretaña.
Encíclica *Rerum Ecclesiae*, sobre las misiones (28 febrero).
Encíclica *Paterna sane sollicitudo*.
Reforma del Código Penal mexicano (presidente Calles).
- El episcopado mexicano decreta la suspensión del culto público.
XXVIII Congreso Eucarístico Internacional (Chicago).
La Kodac produce la primera película cinematográfica a 16 mm.
Condena de *L'Action Française* (29 diciembre).
- 1927: Inicio de la primera guerra de los cristeros, en México.
Fleming descubre la penicilina.
- 1928: Encíclica *Mortalium animos*, sobre el ecumenismo.
Encíclica *Rerum orientalium*, sobre el Oriente cristiano.
Encíclica *Quae nobis*.
Fundación del *Opus Dei* en Madrid por el beato Josemaría Escrivá de Balaguer.
Lagrange, *L'Évangile de Jésus-Christ*.
XXIX Congreso Eucarístico Internacional (Sydney).
Encíclica *Miserentissimus Redemptor* (8 mayo).
Comienza el cine sonoro.
- 1929: Firma de los Pactos Lateranenses por Mussolini y el cardenal Gasparri (11 febrero).
Crisis económica en los Estados Unidos.
«Arreglos» entre la Iglesia y el Estado en México.
Encíclica *Mens nostra* (20 diciembre).
Encíclica *Divini illius Magistri*, sobre la educación (31 diciembre).
- 1930: El cardenal Eugenio Pacelli es nombrado secretario de Estado (7 febrero).
XXX Congreso Eucarístico Internacional (Cartago).
Encíclica *Casti connubii* sobre el matrimonio y la familia (31 diciembre).

- 1931: Encíclica *Quadragesimo anno*, en el 40 aniversario de la *Rerum novarum*.
Constitución apostólica *Deus scientiarum Dominus* sobre los estudios eclesiásticos.
Desaparecen todas las universidades pontificias españolas, menos la de Comillas.
Encíclica *Non abbiamo bisogno* contra el fascismo.
Proclamación de la II República española (14 abril).
XXXI Congreso Eucarístico Internacional (Dublín).
Primeros experimentos de Marconi con ondas-radio cortas.
- 1932: Supresión de los jesuitas en España.
Encíclica *Acerbi animo*.
El japonés Ogino y el austriaco Knaus descubren un método contraceptivo.
- 1933: Hitler es nombrado canciller alemán (30 enero).
F.D. Roosevelt, presidente de los Estados Unidos.
Concordato con Austria.
Concordato con el III Reich.
Estado novo (corporativista) en Portugal.
Encíclica *Dilectissima nobis*.
Constitución de la C.E.D.A. en España.
- 1934: Constitución del Estado corporativo en Austria (Engelbert Dollfuss).
Asesinato del canciller Dollfuss en Austria (25 julio).
Revolución de Asturias y primeros mártires del comunismo.
Comienza en México la segunda guerra de los cristeros.
Comienza en China la larga marcha de Mao-Tshe-Tung.
XXXII Congreso Eucarístico Internacional de Buenos Aires (octubre).
- F. e I. Juliot-Curie descubren la radiactividad artificial.
- 1935: Reforma socialista de la educación en México (presidente Cárdenas).
Encíclica *Ad catholici sacerdotii* (20 diciembre).
Los italianos invaden Etiopía.
- 1936: Nuevos «Arreglos» entre a Iglesia y el Estado mexicano.
Victoria del Frente Popular en Francia y en España.
Comienza la guerra civil y el período más cruel de la persecución religiosa en España (18 julio).
Encíclica *Vigilanti cura*, sobre el cine.
Acuerdo austro-alemán (11 julio).
La BBC comienza las primeras transmisiones regulares de televisión.
- 1937: Irlanda se constituye en República.
Guerra chino-japonesa.
Encíclica *Mit brennender Sorge* contra el nazismo (14 marzo).
Encíclica *Divini Redemptoris*, contra el comunismo (19 marzo).
Encíclica *Firmissimam constantiam* contra la persecución mexicana (28 marzo).
XXXIII Congreso Eucarístico Internacional (Manila).
Romano Guardini, *El Señor*.
Se descubren los antiistamínicos.
- 1938: XXXIV Congreso Eucarístico Internacional de Budapest (mayo).
Anexión de Austria a Alemania (*Anschluss*) (13 marzo).
Acuerdos de Munich (30 septiembre).
Noche de los cristales en Alemania (10 noviembre).

- Leyes raciales en Italia (10 noviembre).
Se crea en Roma el Organismo central de la Acción Católica.
1939: Muerte de Pío XI (10 febrero).
- Pío XII (1939-1958)**
- 1939: Elección del cardenal Eugenio Pacelli con el nombre de Pío XII (2 marzo).
Fin de la guerra civil y de la persecución religiosa en España (1 abril).
Invasión de Albania por Italia (7 abril).
Pío XII propone una conferencia de las cuatro naciones interesadas y Gran Bretaña para resolver las controversias alemano-polaca y franco-italiana (3 mayo).
Pacto germano-ruso (23 agosto).
Radiomensaje del papa en el que propone una última negociación de paz (23 agosto).
Las tropas alemanas invaden Checoslovaquia y luego Polonia (1 septiembre).
Francia e Inglaterra declaran la guerra (3 septiembre): comienza la Segunda Guerra Mundial.
Rusia invade Polonia.
Encíclicas *Summi pontificatus* (20 octubre) y *Sertum laetitiae* sobre la Iglesia católica en los Estados Unidos (1 noviembre).
La Pan-American inaugura el primer servicio de línea Usa-Europa.
- 1940: Las tropas alemanas penetran en los países de Europa occidental.
Italia entra en guerra (10 junio).
Francia firma el armisticio (22 junio).
- Anexión a Rusia de los estados bálticos (4 junio).
Italia invade Grecia (octubre).
Teoría del «Big-Bang» sobre el origen del universo.
- 1941: Los alemanes penetran en la URSS (22 junio).
Los japoneses bombardean Pearl Harbor (7 diciembre) y los Estados Unidos entran en guerra al día siguiente.
Se funda la Misión de Francia.
- 1942: Radiomensaje del papa en favor de la paz y de un nuevo orden internacional (1 junio).
Radiomensaje natalicio que propone los mismos temas (24 diciembre).
Se funda la comunidad de Taizé.
Consagración del mundo al Inmaculado Corazón de María (17 noviembre).
Von Braum prepara el primer misil en la historia de la aviación.
- 1943: Encíclicas *Mystici Corporis Christi* (29 junio).
Caída de Mussolini (25 julio).
Bombardeo de Roma por los Aliados. Pío XII va a San Lorenzo (19 julio).
Encíclica *Divino afflante Spiritu* sobre los estudios bíblicos (30 septiembre).
Comienza el ataque de los aliados con el bombardeo y destrucción de la abadía de Montecassino (31 de octubre).
Radiomensaje del papa en defensa de las víctimas de los nazis y en favor de la paz (24 diciembre).
- 1944: Alocución del papa al Colegio Cardenalicio para denunciar el exterminio (2 junio).
Los americanos entran en Roma (4 junio).

- Desembarque de los Aliados en Normandía (6 junio).
- 1945: Conferencia de Yalta (4-11 febrero).
- Encíclica *Orientales omnes* (9 abril).
- Encíclica *Communium interpres dolorum* invitando a rezar por la paz (15 abril).
- Ejecución de Mussolini (28 abril).
- Suicidio de Hitler (30 abril).
- Capitulación de Alemania (8 mayo).
- En Nuevo México explota la primera bomba atómica.
- Independencia de Filipinas, Indonesia e India.
- Creación de la ONU (26 junio).
- Conferencia de Potsdam (17 julio-2 agosto).
- Bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki (6 y 9 agosto).
- Capitulación de Japón (2 septiembre).
- 1946: Primer Consistorio para la creación de cardenales (18 febrero).
- Establecimiento de la Jerarquía católica en China.
- Proclamación de la República Italiana (18 junio).
- Constitución del nuevo Estado Yugoslavo.
- Instauración de la República Popular en Bulgaria.
- Proceso de Núremberg (1 octubre).
- 1947: Encíclica *Mediator Dei* (20 noviembre).
- China y Egipto establecen relaciones diplomáticas con el Vaticano.
- Comienza la «guerra fría» entre Oriente y Occidente.
- Encíclica *Optatissima pax*, sobre la pacificación de las clases sociales y de los pueblos (18 diciembre).
- Plan Marshall para la reconstrucción de Europa.
- 1948: Nacimiento del Estado de Israel (14 mayo).
- Primera guerra árabe-israelí (15 mayo).
- Invento del transistor.
- Los comunistas suben al poder en Checoslovaquia.
- Los comunistas suben al poder en Rumanía y suprimen la Iglesia Católica Ortodoxa.
- Ruptura de Yugoslavia con Moscú.
- Constitución de la OEEC (Organización Europea para la Cooperación Económica).
- Se funda en Amsterdam el Consejo Ecuménico de las Iglesias.
- 1949: Termina la primera guerra árabe-israelí (25 enero).
- Se instaura en China la República popular comunista.
- Creación de la OTAN (18 marzo).
- Firma del estatuto del Consejo de Europa (5 mayo).
- Proclamación de la República Democrática Alemana (8 mayo).
- Decreto del Santo Oficio sobre la excomunión del comunismo ateo (1 julio).
- Proclamación de la República Popular China (12 octubre).
- 1950: Encíclica *Humani generis* contra las falsas opiniones que amenazan la fe (12 agosto).
- Guerra de Corea.
- Definición del dogma de la Asunción (1 noviembre).
- Aparece el *rock and roll*, signo de encuentro entre las culturas blanca y negra.
- 1951: Encíclica *Evangelii Praecones* (2 junio).
- Balduino, rey de Bélgica.
- Primer Congreso Mundial del Apostolado seglar.

- Nace la Comunidad Europea del carbón y del acero (CECA) (18 julio).
- 1952: Tratado constitutivo de la Comunidad Europea de defensa (27 mayo).
XXXV Congreso Eucarístico Internacional (Barcelona).
El P. Lombardi, S.J. funda el movimiento «Por un mundo mejor». Discurso sobre los límites morales de los métodos médicos (14 septiembre).
- 1953: Segundo Consistorio para la creación de cardenales (12 enero).
Descubrimiento de la estructura del DNA.
Muerte del dictador Stalin (5 marzo).
Concordato con España.
Comienza la era de Kruschov.
- 1954: Encíclica *Sacra virginitas* (25 marzo).
Enfermedad de Pío XII.
Comienza la guerra de Argelia.
Canonización de san Pío X.
- 1955: Conferencia del Episcopado latinoamericano y XXXVI Congreso Eucarístico Internacional (Río de Janeiro).
Creación del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano).
Fundación del Pacto de Varsovia.
- 1956: Instrucción sobre la moral de situación (2 febrero).
Encíclica *Haurietis aquas* (15 mayo).
Sublevación de Poznan (Polonia).
Sublevación de Hungría (30 octubre).
Crisis del Canal de Suez.
Crisis de la ACJF en Francia.
- 1957: Tratado de Roma para la creación del Mercado Común Europeo (25 marzo).
- Encíclica *Fidei donum* sobre las misiones de África (21 abril).
- 1958: Muerte del papa en Castelgandolfo (9 octubre).
- Juan XXIII (1958-1963)**
- 1958: Elección del cardenal Angelo Giuseppe Roncalli, patriarca de Venecia, que toma el nombre de Juan XXIII (25 octubre).
- 1959: Los revolucionarios entran en Cuba (1 enero).
El papa anuncia la convocatoria de un concilio ecuménico (25 enero).
El Santo Oficio confirma la validez de las condenas contra el comunismo (4 abril).
Encíclica *Princeps Pastorum* (28 noviembre).
- 1960: XXXVII Congreso Eucarístico Internacional (Munich).
Primer Sínodo Romano.
Alcanzan la independencia muchos estados del África negra.
Se crea el secretariado para la Unidad de los Cristianos, presidido por el cardenal Bea.
- 1961: Fidel Castro impone a Cuba la dictadura comunista (1 mayo).
Encíclica *Mater et Magistra* (25 mayo).
Construcción del muro de Berlín (13 agosto).
- 1962: Independencia de Argelia (1 julio).
Comienza el Vaticano II (11 octubre).
Crisis de Cuba entre Estados Unidos y Rusia (noviembre).
- 1963: Encíclica *Pacem in terris* (11 abril).
Muerte del papa (3 junio).
Asesinato del presidente Kennedy.

Pablo VI (1963-1978)

- 1963: El cardenal Giovanni Battista Montini, arzobispo de Milán, es elegido papa con el nombre de Pablo VI (21 junio).
- 1964: Encuentro de Pablo VI con el patriarca Atenágoras en Jerusalén (5 enero).
XXXVIII Congreso Eucarístico Internacional (Bombay). Lo clausura el papa.
Encíclica *Ecclesiam suam* (6 agosto).
Firma del protocolo de Budapest.
Proclamación de la independencia de Malta.
Destitución de Kruschov (14 octubre).
San Benito proclamado Patrono de Europa.
- 1965: Encíclica *Mysterium fidei* (3 septiembre).
Guerra del Vietnam.
Institución del Sínodo de los Obispos (15 septiembre).
Discurso de Pablo VI a la ONU (4 octubre).
Termina el Vaticano II (8 diciembre).
Levantamiento de la excomunión entre Roma y Constantinopla.
- 1966: Instrucción *Paenitemini*.
Visita del primado anglicano Ramsey a Pablo VI.
Firma del protocolo de Belgrado.
Publicación del *Catecismo holandés*.
- 1967: Albania proclama el ateísmo de Estado.
Encíclica *Populorum progressio* (26 marzo).
Encíclica *Sacerdotalis caelibatus* (24 junio).
- Pablo VI reforma la Curia Romana (15 agosto).
I Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos:
Aplicación de la reforma conciliar; derecho canónico, reforma litúrgica, temas doctrinales, matrimonios mixtos, seminarios.
- 1968: Celebración de la Primera Jornada Mundial de Oración por la paz (1 enero).
Conferencia de Medellín.
Credo del Pueblo de Dios (30 junio).
Encíclica *Humanae vitae* (25 julio).
XXXIX Congreso Eucarístico Internacional (Bogotá). Lo clausura el papa.
Invasión de Checoslovaquia por los tanques soviéticos (21 agosto).
- 1969: Pablo VI visita en Ginebra el Consejo Ecuménico de las Iglesias.
Primer viaje del hombre a la Luna.
I Asamblea General extraordinaria del Sínodo de los Obispos:
La cooperación entre la Santa Sede y las Conferencias Episcopales.
- 1970: Mons. Lefebvre funda la Fraternidad sacerdotal San Pío X.
- 1971: Se inventa el primer videojuego. El presidente yugoslavo Tito visita a Pablo VI.
Carta *Octogesima adveniens* (14 mayo).
Asamblea conjunta Obispos-Sacerdotes en España.
II Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos: el sacerdocio ministerial y la justicia en el mundo.
- 1972: Muere el patriarca Atenágoras.

- 1973: XL Congreso Eucarístico Internacional (Melbourne). Lo clausura el papa.
Golpe militar en Chile (11 septiembre).
- 1974: Encíclica *Marialis cultus* (2 febrero).
Golpe de Estado militar en Portugal.
De abortu procurato (15 mayo).
III Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos: la evangelización en el mundo moderno.
- 1975: *Gaudete in Domino* (9 mayo).
Conferencia de Helsinki para la seguridad y la cooperación en Europa (julio-agosto).
IV Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos: el catecismo en nuestro tiempo.
Muere el general Franco (20 noviembre) y comienza el reinado de Juan Carlos I en España (22 noviembre).
Evangelii nuntiandi (8 diciembre).
Persona humana (29 diciembre).
- 1976: Pablo VI suspende «a divinis» a Mons. Lefebvre.
XLI Congreso Eucarístico Internacional (Filadelfia).
Encíclica *Inter insigniores* (15 octubre).
- 1978: Creación del Sistema monetario europeo (SME).
Muerte del papa (6 agosto).

Juan Pablo I (1978)

- 1978: El cardenal Albino Luciani, patriarca de Venecia, es elegido papa con el nombre de Juan Pablo I (26 agosto).
Muerte del papa (28 septiembre).

Juan Pablo II (1978-2005)

- 1978: El cardenal Karol Wojtyła, arzobispo de Cracovia, es elegido papa con el nombre de Juan Pablo II.
- 1979: Conferencia de Puebla (enero).
Primera encíclica *Redemptor hominis* (4 marzo).
Exhortación apostólica *Catechesi tradendae* (16 octubre).
La BAC publica la *Historia de la Iglesia en España*, dirigida por R. García Villoslada, en siete tomos.
- 1980: Carta a todos los obispos de la Iglesia *Dominicae coenae* (24 febrero).
Asesinato del arzobispo de San Salvador, Óscar Arnulfo Romero.
Encíclica *Dives in misericordia* (30 noviembre).
XLII Congreso Eucarístico Internacional (Lourdes).
De euthanasia (27 junio).
Santos Cirilo y Metodio proclamados copatronos de Europa junto con san Benito.
Asamblea particular especial del Sínodo de los Obispos: la situación pastoral en los Países Bajos (enero).
V Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos: la familia cristiana.
- 1981: Atentado al papa Juan Pablo II en la plaza de San Pedro (13 mayo).
Encíclica *Laborem exercens* sobre el trabajo humano (14 septiembre).
Exhortación apostólica *Familiaris consortio* (22 noviembre).
- 1982: Muerte de Breznev.
Declaración de la Congregación del Clero sobre las asociaciones de sacerdotes.

- Erección de la Prelatura personal del Opus Dei (28 noviembre).
- VI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos: la penitencia y el perdón en la misión de la Iglesia.
- 1983: Bula *Aperite portas Redemptori* de convocatoria del Jubileo con motivo del 1950 aniversario de la Redención (6 enero).
Promulgación del Nuevo Código de Derecho Canónico que reemplaza al de 1917 (25 enero).
Encíclica *Sacerdotium ministeriale* (6 agosto).
Carta de los derechos de la familia (22 octubre).
Orientaciones educativas sobre el amor humano (1 noviembre).
La ONU crea una comisión para el ambiente y el desarrollo.
- 1984: Carta apostólica *Salvifici doloris* (11 febrero).
Acuerdo de revisión del Concordato de Letrán con el Estado italiano (18 febrero).
Exhortación apostólica *Redemptionis donum* (25 marzo).
Encíclica *Libertatis nuntius* (6 agosto).
Exhortación apostólica *Reconciliatio et paenitentia* (2 diciembre).
XLIII Congreso Eucarístico Internacional (Nairobi).
- 1985: Gorbachov elegido secretario del PCUS (12 marzo).
Primera Jornada Mundial de la Juventud celebrada en Roma.
Encíclica *Slavorum Apostoli*, con motivo del XI siglo de la evangelización de los santos Cirilo y Metodio (2 junio).
II Asamblea general extraordinaria del Sínodo de los Obispos: Vigésimo aniversario de la conclusión del Concilio Vaticano II.
- 1986: España y Portugal ingresan en la CEE. Nace la Europa de los 12.
Por primera vez visita la Sinagoga de Roma (abril).
Desastre nuclear de Chernobyl (URSS).
Encíclica *Libertatis conscientia* (22 marzo).
Encíclica *Dominum et vivificantem*, sobre el Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y del mundo (18 mayo).
Carta a todos los obispos sobre la atención pastoral a los homosexuales (1 octubre).
- 1987: Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente (22 febrero).
Beatificación de los primeros mártires de la persecución religiosa española de 1936.
Encíclica *Redemptoris Mater* sobre la Virgen (25 marzo).
Carta apostólica con motivo del sexto aniversario del «bautismo» de Lituania (5 junio).
Encuentro del papa en Asís con representantes de todas las religiones del mundo (27 octubre).
VII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos: la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y el mundo.
Comienza la *Intifada* en Palestina (8 diciembre).
Encíclica *Sollicitudo rei socialis* con motivo del XX aniversario de la *Populorum progressio* (30 diciembre).
- 1988: Carta apostólica *Euntes in mundum universum*, con motivo del milenario del bautismo de la Rus' de Kiev (25 enero).
Carta a todas las personas consagradas con motivo del Año Mariano (22 mayo).
Cisma de Mons. Lefebvre, que consagra algunos obispos a pe-

- sar de la prohibición de la Santa Sede.
- Celebraciones oficiales del milenario del Bautismo de la Rus' de Kiev (junio).
- Constitución apostólica *Pastor bonus* sobre la Curia Romana (28 junio).
- Carta apostólica *Mulieris dignitatem*, sobre la dignidad y vocación de la mujer con motivo del Año Mariano (15 agosto).
- Exhortación apostólica *Christifideles laici* (30 diciembre).
- 1989: XLIV Congreso Eucarístico Internacional (Seúl).
- Relaciones diplomáticas Polonia-Santa Sede (17 julio).
- Caída del muro de Berlín (9 noviembre).
- Encuentro en el Vaticano entre el papa y Gorbachov (1 diciembre).
- Asesinato del presidente rumano Ceausescu (25 diciembre).
- 1990: Libertad religiosa en Checoslovaquia (23 enero).
- Disolución del Partido Comunista Polaco (enero).
- Relaciones diplomáticas Hungría-Santa Sede (9 febrero).
- Victoria electoral de Yelsin en Rusia (marzo).
- Intercambio de representantes oficiales URSS-Santa Sede (16 marzo).
- Relaciones diplomáticas Checoslovaquia-Santa Sede (19 abril).
- Reunificación de Alemania (24 abril).
- Relaciones diplomáticas Rumanía-Santa Sede (15 mayo).
- Constitución apostólica *Ex corde Ecclesiae*, sobre las universidades católicas (15 agosto).
- Vértice mundial sobre la infancia en Nueva York.
- Ley de libertad religiosa en la URSS (1 octubre).
- VIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos: la formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales.
- Relaciones diplomáticas Bulgaria-Santa Sede (6 diciembre).
- Encíclica *Redemptoris Missio* sobre la validez permanente del mandato misionero (7 diciembre).
- 1991: Guerra del Golfo contra Iraq (enero).
- Restauración de la Jerarquía católica en Letonia (9 mayo).
- Encíclica *Centesimus annus* con motivo del centenario de la *Rerum novarum* (1 mayo).
- Disolución del Partido Comunista Soviético (24 agosto).
- Independencia de Estonia, Letonia y Lituania (6 septiembre).
- Relaciones diplomáticas Albania-Santa Sede (7 septiembre).
- I Asamblea especial para Europa del Sínodo de los Obispos.
- 1992: Tratado de Maastricht (7 febrero).
- Exhortación apostólica *Pastores dabo vobis* (25 marzo).
- Conferencia de la ONU sobre el ambiente en Río de Janeiro.
- 1993: XLV Congreso Eucarístico Internacional (Sevilla).
- Conferencia mundial de Viena sobre los derechos humanos.
- Encíclica *Veritatis splendor* sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia (6 agosto).
- Declaración de principios entre Israel y los palestinos (13 septiembre).
- 1994: Asamblea especial del Sínodo de los Obispos para África.
- Carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* sobre la ordenación sa-

- cerdotal reservada solamente a los hombres (22 mayo).
- Conferencia de El Cairo sobre los derechos de los pueblos y de los individuos.
- IX. Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos: la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo.
- Carta apostólica *Tertio millennio adveniente* sobre la preparación del Gran Jubileo del Año 2000 (10 noviembre).
- I Encuentro Mundial de las Familias en Roma.
- 1995: Encíclica *Evangelium vitae* sobre el valor y la inviolabilidad de la vida humana (25 marzo).
- Carta apostólica *Orientalis lumen*, con motivo del centenario de la *Orientalium dignitas* de León XIII (2 mayo).
- Encíclica *Ut unum sint* sobre el empeño ecuménico (25 mayo).
- Exhortación apostólica *Ecclesia in Africa* (14 septiembre).
- Conferencia mundial de Pekín sobre la mujer.
- Acuerdos de Dayton para la paz en Bosnia y Herzegovina (21 noviembre).
- Convención internacional de Berlín sobre el clima.
- Asamblea especial del Sínodo de los Obispos para el Líbano.
- 1996: Constitución apostólica *Universo Dominici gregis* sobre la Sede Apostólica vacante y la elección del Romano Pontífice (22 febrero).
- Exhortación apostólica *Vita consecrata* (25 marzo).
- 1997: XLVI Congreso Eucarístico Internacional (Wroclaw, Polonia).
- Jornada Mundial de la Juventud en París, ante un millón de jóvenes.
- Conferencia mundial sobre el clima.
- Asamblea especial del Sínodo de los Obispos para América.
- II Encuentro Mundial de las Familias en Río de Janeiro.
- 1998: Viaje pastoral del papa a Cuba.
- Encíclica *Fides et ratio* (14 septiembre).
- Asamblea especial del Sínodo de los Obispos para Asia (abril-mayo).
- Bula de convocatoria del Gran Jubileo del Año 2000 *Incarnatio-nis misterium* (29 noviembre).
- Asamblea especial del Sínodo de los Obispos para Oceanía (noviembre-diciembre).
- 1999: Exhortación apostólica *Ecclesia in America* (23 enero).
- Guerra de los Balcanes: los Países de la Nato contra Serbia (marzo-junio).
- II Asamblea especial del Sínodo de los Obispos para Europa.
- Apertura de la Puerta Santa de la Basílica de San Pedro y comienzo del Gran Jubileo (24 diciembre).
- 2000: Peregrinación de Juan Pablo II a Egipto (24-26 febrero).
- Purificación de la memoria (12 marzo).
- Peregrinación jubilar de Juan Pablo II a Tierra Santa (20-26 marzo).
- Beatificación de Pío IX y Juan XXIII (3 septiembre).
- Declaración *Dominus Iesus* (5 septiembre).
- XLVII Congreso Eucarístico Internacional en Roma.
- III Encuentro Mundial de las Familias en Roma (20 octubre).
- 2001: Carta apostólica *Novo millennio ineunte* (5 enero).

- Beatificación de 233 mártires valencianos del siglo xx (11 marzo).
Atentado a las Torres Gemelas de Nueva York (11 septiembre).
- X Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos: el obispo servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo.
- 2002: IV Encuentro Mundial de las Familias en Manila.
Canonización del beato Josemaría Escrivá de Balaguer (6 octubre).
- 2003: Encíclica *Ecclesia in Eucharistia* (17 abril).
Exhortación apostólica *Ecclesia in Europa* (28 junio).
Beatificación de la Madre Teresa de Calcuta (19 octubre).
- 2004: Declaración conjunta de Juan Pablo II y del Patriarca de Constantinopla, Bartolomé, en el 960 aniversario del Cisma de Oriente (1 julio).
Viaje apostólico del papa a Lourdes (15 agosto).
XLVIII Congreso Eucarístico Internacional en Guadalajara (México).
- 2005: Muerte de Juan Pablo II (2 abril).
- Benedicto XVI (2005-...)**
- 2005: Elección de Benedicto XVI (19 abril).
XI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos sobre la Eucaristía fuente y cumbre de la vida y de la misión de la Iglesia.
Encíclica *Deus caritas est* (25 diciembre).
Publicación del *Compendio de Doctrina social de la Iglesia*.
- 2006: V Encuentro Mundial de las Familias en Valencia (julio).
Viaje apostólico del papa a Alemania. Discurso de Ratisbona (12 septiembre).
Declaración conjunta de Benedicto XVI y del arzobispo de Canterbury, Rowan William (23 noviembre).
Declaración conjunta de Benedicto XVI y del Patriarca Bartolomeos I (30 noviembre).
- 2007: Beatificación de 498 mártires de la persecución religiosa republicana española de 1934 a 1939 (28 octubre).
Encíclica *Spe salvi* sobre la esperanza cristiana (30 noviembre).
Viaje apostólico del papa a Turquía. Oración en la Mezquita Azul de Estambul (30 noviembre).
- 2008: XII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos: la palabra de Dios.
LIX Congreso Eucarístico Internacional de Quebec.
- 2009: VI Encuentro Mundial de las Familias en México (14-19 enero).
El papa levanta la excomunión a los obispos lefebrianos (24 enero).
Viaje apostólico del papa a África: Angola y Camerún (marzo).
Viaje apostólico del papa a Tierra Santa (mayo).

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Abraham: 298.
Accatoli, L.: 507.
Acerbi, A.: 192, 304.
Acquaderni, G.: 182.
Adam, K.: 498
Adriano VI: 469.
Agagianian, G. P.: 435, 443.
Agostino, M.: 313.
Alberigo, G.: 383, 463.
Aldea, Q.: 526.
Alberto I de Bélgica: 257.
Alcalá, M.: 464.
Alcalá Zamora, N.: 310.
Alejandro VI: 469.
Alfonso XII: 113, 162, 235.
Alfonso XIII: 237, 309.
Alfrink, B. J.: 430, 456.
Algisi, L.: 383.
Alonso Perujo, N.: 187.
Altermatt, U.: 192.
Allende, S.: 414.
Amat, L.: 94.
Andrés Gallego, J.: 192, 241.
Andrieu, P. P.: 282.
Antoine, Ch.: 191.
Antón, A.: 304.
Antonazzi, G.: 191.
Antonelli, G.: 101, 132, 136, 147.
Aranda, A.: 507.
Arató, P.: 420.
Argüello, K.: 506.
Arrupe, P.: 411, 412, 413.
Aslan: 148.
Atatürk, K.: 252, 373.
Atenágoras: 389, 443, 459, 472, 542.

Aubert, R.: 126, 147, 172, 184, 191, 192,
304, 526.
Audo: 108.
Augsburgo, monarquía: 156, 166, 246,
254, 263.
Auza, N. T.: 191.
Azaña, M.: 311.
Anzevui, J.: 508.

B

Bacon, F.: 36.
Badoglio, P.: 353, 355.
Ballard: 46.
Barberini: 185
Barnabò, A.: 127.
Barone, D.: 289.
Bartolomeos I: 547.
Batiffol, P.: 185, 219.
Baudrillart, A.: 257, 270, 526.
Bea, A.: 541.
Beauberot, J.: 75.
Bebel, A.: 173.
Bedouelle, G.: 94.
Bellocchi, U.: 526.
Bendiscioli, M.: 313.
Benedicto XIV: 526.
Benedicto XV: 16, 21, 153, 158, 181,
190, 207-208, 230, 243-252, 255-
270, 272-273, 278, 284, 289, 301,
303, 308, 317, 319, 341, 381, 445,
481, 512, 523, 526, 536.
Benedicto XVI: 9, 20-21, 308, 345, 363,
368, 474, 479, 486, 496, 500, 505,
511-517, 519, 523-524, 527, 529,
547.
Benelli, G.: 399-400

- Benigni, U.: 195, 229-230, 235, 240.
 Benito, san: 88, 512, 542-543.
 Beran, J.: 400-401.
 Berglar, P.: 508.
 Bernstein, C.: 507.
 Bertetto, D.: 312.
 Bertone, T.: 368.
 Bertram, A. J.: 299, 304, 332.
 Bianchi, G.: 313.
 Bilio, L.: 120-121.
 Billot, L.: 226, 281, 284.
 Blet, P.: 329-330, 338, 367.
 Blondel, M.: 195, 217-218, 240, 533.
 Bocoleri, C.: 323.
 Boetto, P.: 361.
 Boland, A.: 240.
 Bonald, L. G. A. de: 79.
 Bonhoeffer, D.: 323.
 Bonifacio VIII: 352.
 Borghese: 185.
 Borja: 185.
 Botti, A.: 241.
 Boudon, J.-O.: 75.
 Boyer, Ch.: 425.
 Bracci, Francesco: 375.
 Browne, M.: 430, 441.
 Bru Alonso, C. M^a: 509.
 Brunelli, G.: 113.
 Bruno, G.: 156.
 Bugnini, A.: 205, 463.
 Buonaiuti, E.: 218, 220-221, 223, 231-233.
 Busetti, G.: 383.
 Butturini, G.: 426, 463.
- C**
- Calixto III: 469.
 Cálvez, J. Y.: 191-192.
 Cámara, H.: 447.
 Camisasca, M.: 509.
 Camus, A. G.: 42.
 Canabis, J.: 94.
 Canosa, conde de: 79.
 Canova, A.: 62.
 Cánovas del Castillo, A.: 236.
 Capovilla, L. F.: 383.
 Cappellari, M., cfr. Gregorio XVI.
 Cappello, Paolo de: en Pfo IX.
 Caprile, G.: 462, 464, 508.
 Carbone, V.: 462-463.
 Cárdenas, E.: 538.
 Carinci, A.: 375.
 Carli, L.: 447.
 Carlos Borromeo, san: 372-373, 382, 388, 426, 428.
 Carlos, don: 163.
 Carlos: 258.
 Carranza, V.: 15.
 Casaroli, A.: 292, 400-402, 421.
 Casella: 303.
 Castellví, M.: 507.
 Castro, F.: 41, 414, 541.
 Casulla, M.: 368.
 Catalina II: 80.
 Caterini, P.: 127.
 Cavalleri, O.: 313.
 Cavaterra, E.: 463.
 Cavour, C.B. de: 531.
 Ceballos Ramírez, M.: 191-192.
 Cerretti, B.: 265-266, 270.
 Cesbron, G.: 368.
 Chadwick, O.: 193.
 Chaline, N. J.: 270.
 Chamberlain, H. St.: 351.
 Charrière, F.: 498.
 Chassin, Ch. L.: 59, 75.
 Chateaubriand, F. R. de: 57, 79, 85, 530.
 Chaumette: 45.
 Chenu, M. D.: 374, 456.
 Chiaramonti, cfr. Pfo VII.
 Chigi, F.: 106.
 Chiron, Y.: 147, 239, 313, 421.
 Christophe, P.: 74, 270.
 Ciano: 353.
 Cicognani, A. G.: 399.
 Cicognani, G.: 430, 432.
 Cirilo, san: 156, 462, 543, 544.
 Civardi, L.: 304.
 Clemenceau: 260.
 Clemente XI: 361.
 Cole-Arnal, O. L.: 368.
 Colombo, C.: 439, 463.
 Comte, A.: 280, 531.
 Confalonieri, C.: 446.
 Congar, Y. M.: 304, 316, 347, 374, 446, 455, 457, 463.
 Consalvi, E.: 20, 64, 66, 79, 85, 93.
 Conte, P.: 507.
 Cordes, P. J.: 509.
 Cordovani, F. M.:

Corral, C.: 193, 527.
 Corti: 109.
 Costantini, C.: 426, 463.
 Cottanceau, C.: 56.
 Cousins, N.: 378, 379.
 Cremona, C.: 420.
 Curci, C. M.: 148.

D

D'Alembert, J. B.: 37.
 Danielou, J.: 213, 316, 347, 447.
 Danton: 53-54.
 Darboy: 161.
 Da Silva: 119.
 Daudet, L.: 280.
 D'Azeglio, M.: 97.
 Decurtins, G.: 173.
 De Chambord, H.: 109.
 De Falloux, conde: 101.
 De Fontenelle, B.: 37.
 De Gasperi, A.: 274, 357.
 De Gaulle, Ch.: 373.
 De Giorgi, F.: 93, 314.
 D'Herbigny, M.: 286.
 De la Tour du Pin, conde: 173.
 De Lai, G.: 222-223, 228-229.
 De Lamennais, F.: 82, 94, 232, 530.
 De Lubac, H.: 229, 316, 347, 374, 446, 456.
 De Maistre, J.: 79, 255.
 De Marco, V.: 270.
 De Mérode, F. F. X.: 132.
 De Montclos, Ch.: 527.
 De Montclos, X.: 366.
 De Mun, A.: 173-174, 532-533.
 De Noailles, G. y M.: 308.
 De Proença, G.: 449.
 De Rosa, G.: 241, 526.
 De Ségur, G.: 109.
 De Volder, J.: 270.
 De Viguerie, J.: 74.
 Delbrueck, R.: 294.
 Delehayé, H.: 223.
 Delp, A.: 322.
 Della Rocca, F.: 270.
 Denis, Ch.: 225.
 Denzinger, H.: 526.
 Descartes: 36.
 Descoqs, P.: 280.

Dezza, P.: 337, 413.
 Dhanis, E.: 425.
 Di Pietro, A.: 114.
 Di Schiena, L.: 507.
 Díaz, P.: 183, 532.
 Díaz de Cerio, F.: 193.
 Diderot, D.: 37, 40, 390, 529.
 Diurni, G.: 191.
 Dollfuss, E.: 295, 538.
 Domingo y Sol, beato Manuel: 187.
 D'Onorio, J. B.: 527.
 Döpfner, J.: 435, 439, 463.
 Dreyfus, A.: 209, 534.
 Droste zu Vischering, C. A.: 110.
 Duce, A.: 367.
 Duchesne, L.: 185, 217-218, 228, 366, 535.
 Dupanloup, F.: 82, 94, 121, 124, 129, 532.
 Dupuy, A.: 527.
 Dupuy, R.: 74.
 Durand, J. D.: 241, 355, 366.
 Duroselle, J. B.: 191.

E

Echevarría, J.: 502.
 Edith Stein, santa: 333, 447.
 Eguillor, J. R.: 242.
 Ehrle, F.: 229.
 Eisenhower: 342.
 Enrique y Tarancón, V.: 418.
 Erzberger: 259.
 Escrivá de Balaguer, san Josemaría: 501-503, 508-509, 537, 547.
 Etchegaray, R.: 447.

F

Falconi, C.: 147, 421.
 Fani, M.: 182.
 Fattorini, E.: 279, 314.
 Faulhaber, M. de: 296, 511.
 Favale, A.: 509.
 Febronio: 61, 125.
 Fedalto, G.: 507.
 Feijoo, B.: 40.
 Felici, P.: 439, 463, 469.
 Felipe Neri, san: 373.
 Fernando IV de Nápoles: 61.
 Fernando VII: 80, 197.

- Ferrari, A., beato: 223, 229, 372, 388.
 Ferrari, L.: 368.
 Ferraro, G.: 464.
 Ferrata, D.: 246.
 Ferrer; E.: 507.
 Ferrer Benimeli, J. A.: 148.
 Filoramo, G.: 525.
 Fiorani, L.: 43, 75.
 Fiorentino, C. M.: 148.
 Fliche, A.: 368, 525.
 Fogazzaro, A.: 225, 240, 535.
 Fornari, R.: 102.
 Francisco Fernando, archiduque: 252.
 Francisco José de Austria: 110-112, 115, 196.
 Francisco II de las Dos Sicilias: 145.
 Francisco de Sales, san: 373.
 Franco, G. G.: 148.
 Franco, P.: 156.
 Franco Bahamonde, F.: 312, 314, 320-321, 419, 421, 543.
 Franzelin, J. B.: 184.
 Frías, F.: 183.
 Fuenmayor, A. de: 508.
 Funk, F. J.: 223.
 Furet, F.: 34-35, 59, 74-75.
- G**
- Gambetta, L.: 15, 161.
 García de Haro, R.: 240.
 García Moreno, G.: 115, 531-532.
 García Villoslada, R.: 543.
 Garrigou Lagrange, R.: 238.
 Garrone, G. M.: 440, 463.
 Gaspari, A.: 367.
 Gasparri, P.: 197, 208, 221, 230, 246-247, 252, 266, 275, 278, 289, 317-318, 455, 537.
 Gasquet, A.: 206, 455.
 Gaudemet, J.: 527.
 Gautrelet: 306.
 Gedda, L.: 357.
 Gemelli, A.: 175, 278, 285.
 Genocchi, G.: 235.
 Gerard, E.: 192.
 Gerlach: 259.
 Gerle: 50.
 Gerlier, P.: 331, 366, 374.
 Gibbons, J.: 176.
 Gilli, A.: 525.
 Giménez Vera, M. A.: 88.
 Giolitti, A.: 177, 257.
 Girardi, G.: 421.
 Giuntella, V.: 74.
 Giussani, L.: 506.
 Giustiniani, G.: 197.
 Gobel, J. B.: 45.
 Gómez Iglesias, V.: 508.
 Gómez Labrador, P.: 197.
 Gondrand, P.: 509.
 González, C.: 106.
 González, F.: 94, 509, 525.
 González Martín, M.: 410.
 Gorbachov, M.: 23, 403, 544.
 Gordon, M.: 507.
 Görres, J.: 139.
 Goyon, G.: 56.
 Gracias, V.: 362.
 Graham, R. A.: 148, 329-330.
 Grandi, A.: 305.
 Grandmaison, L. de: 219.
 Grégoire, abate: 43, 45, 55, 70.
 Gregorio VII, san: 61, 129, 131, 474.
 Gregorio Barbarigo, san: 382.
 Gregorio Magno, san: 129, 131, 484.
 Gregorio XV: 248.
 Gregorio XVI: 14, 71, 77, 81-84, 92, 96, 98, 110, 114, 117-120, 131, 139, 157, 188, 226, 523, 526, 530.
 Greschat, M.: 525.
 Griffin, B.: 533.
 Grootaers, J.: 463.
 Grotte, F.: 183.
 Gualdo, G.: 313.
 Guasco, M.: 240, 525-526.
 Guerra Campos, J.: 441.
 Guerrero, F.: 526.
 Guillermo I: 111, 139.
 Guillermo II de Prusia: 196, 253, 533.
 Guisasaola Menéndez, V.: 248.
 Guitton, Jean: 421, 455.
 Guzmán Blanco, A.: 105.
- H**
- Hajjar, J.: 270.
 Harmel, P.: 174, 176.
 Haynald, L.: 129.
 Hebblethwaite, P.: 383, 420.

- Hefele, K. J. von: 128-129.
 Hegel, G. W. F.: 34.
 Hehn: 232.
 Heiner, F.: 240.
 Helbling, H.: 527.
 Helleputte, G.: 174.
 Herbert: 45, 54, 193.
 Hermes, G.: 83.
 Herrera Oria, A.: 228.
 Hertling, L.: 259.
 Hervás Benet, J.: 506.
 Hitler, A.: 17, 41, 271, 275, 291-293, 295, 298-300, 307, 314-315, 320, 323, 330-334, 337-339, 351, 354, 367, 379, 538, 540.
 Hobbes, Th.: 36.
 Hochhuth, R.: 333-334, 340.
 Hohenberg, duquesa: 252.
 Hohenlohe, C.: 112.
 Hohenzollern, monarquía: 246, 254.
 Holzem, A.: 148.
 Houtin, A.: 218, 225, 231.
 Hudal, A.: 425.
 Hugonin: 106.
- I**
- Ignacio de Loyola, san: 80, 220, 411.
 Igualdad, F.: 47.
 Illanes, J. L.: 508-509.
 Inocencio III: 171, 474.
 Isabel II: 112-113.
 Israel, S.: 368.
 Izquierdo, C.: 240.
- J**
- Jacobini, D.: 173.
 Jacobini, L.: 128, 163.
 Jadouille, J. L.: 192.
 Jallet: 46.
 Jarlot, G.: 191, 312.
 Javierre, J. M^a: 525.
 José II de Austria: 61, 141.
 Juan XXIII: 18-19, 72-73, 99, 146-147, 182, 202, 220, 228, 246, 258, 279, 303, 362, 369, 371, 375-383, 386-388, 391-393, 397, 400, 403, 408, 423-429, 432-436, 438, 441-446, 459-460, 468, 472, 485, 491-492, 497, 501, 523-524, 526, 541, 546.
 Juan Carlos I: 419, 543.
 Juan de Ribera, san: 382.
 Juan Fisher, san: 278.
 Juan María Vianney, san: 204, 278, 381.
 Juan Pablo I: 19, 246, 458, 468, 499, 507, 524, 526, 543.
 Juan Pablo II: 19, 21, 23, 25, 27, 29, 56, 182, 202-203, 207, 212, 229, 343, 347, 361, 363, 386, 393, 395, 397, 402-403, 412, 424, 451, 458, 462, 467-470, 471, 473-475, 477, 479-481, 485-490, 492-496, 499-500, 502, 504-505, 507-509, 512-513, 523-524, 526, 543, 546, 547.
 Juárez, B.: 105, 115.
- K**
- Kant, E.: 86, 216-217, 529.
 Kanzler, R.: 132.
 Karsten: 333.
 Kennedy, J. F.: 378-379, 541.
 Kennedy, R.: 378.
 Kentenich, J.: 323, 506.
 Kolping, A.: 173.
 König, F.: 430, 440, 463.
 Kruschov, N.: 379, 400, 541-542.
 Küng, H.: 130.
- L**
- Laberthonnière, L.: 225, 281.
 Lacroix-Riz, A.: 270.
 Lacordaire, H. D.: 82, 94, 232, 531.
 Ladoue: 106.
 Lagrange, M. J.: 186, 205, 219, 223, 228, 537.
 Lansing: 268.
 Lapide, Pinchas E.: 340, 366.
 Larrea Holguín, L.: 507.
 Latour, F.: 269.
 Latourelle, R.: 462.
 Latreille, A.: 74.
 Launay, M.: 190.
 Lavigerie, Ch.: 89, 93, 106, 162, 188, 533.
 Le Cesve: 46.
 Le Franc de Pompignan: 46.

- Lebrun, F.: 74.
 Leclercq, H.: 554.
 Lecomte, B.: 507.
 Lefebvre, M.: 70, 130, 284, 406-407, 434, 449, 468, 496-500, 508, 515, 542-544.
 Leflon, J.: 74.
 Léger, P. E.: 430, 440, 463.
 Lemius, G.: 226.
 Lenin: 41, 274, 469, 536-537.
 León XII: 14, 71, 80, 85, 523, 525-526, 530.
 León XIII: 15, 21, 71, 86, 108, 114-115, 118, 128, 133, 135, 138, 141-143, 151-156, 158, 160-165, 167-171, 173, 175, 177-188, 190-193, 195-196, 198-200, 203, 205, 211, 219, 222-223, 227, 232-233, 236, 246, 248-249, 251, 255, 266, 268, 273, 279, 299-300, 307, 356, 372, 379, 382, 406, 425, 445, 452-454, 475, 488, 516, 523, 526, 532-534, 546.
 Leopoldo II: 92, 145, 533.
 Lercaro, G.: 435-436, 440, 443, 456, 463.
 Lerdo de Tejada, S.: 105.
 Lerroux, A.: 15.
 Levillain, Ph.: 161, 269.
 Liberatore, M.: 177, 180, 184.
 Lichtenberg, beato Bernhard: 478.
 Liénart, A.: 374.
 Ligou: 148.
 Limberti: 109.
 Lloyd George: 286.
 Locke, J.: 36.
 Loisy, A.: 186, 195, 218-220, 225, 230, 233, 534-535.
 Lombardi, R.: 358, 541.
 López, T.: 191.
 López Bru, C.: 176.
 Loubet, E.: 208.
 Lubich, Ch.: 506.
 Lugan, A.: 280.
 Luis I de Portugal: 114.
 Luis XIV de Francia: 37, 124.
 Luis XVI de Francia: 43, 62, 529.
 Luneau, R.: 508.
 Lutero, M.: 34, 333.
- M**
- Madariaga, S. de: 310.
 Maeztu, R. de: 238.
 Maglione, L.: 266, 318, 326, 387.
 Mallimaci, F.: 191.
 Manacorda: 106.
 Manning: 127, 175, 531-532.
 Manzo, M.: 383.
 Mao-Tse-Tung: 41, 538.
 Marangon, P.: 240.
 Marat: 53-54.
 Marchetti Selvaggiani, F.: 266.
 Marconi, G.: 277, 538.
 Margarita María Alacoque, santa: 307.
 Margotti, G.: 134.
 María da Gloria de Portugal: 83.
 María Goretti, santa: 360.
 María Teresa de Austria: 61.
 Maridan, J.: 240.
 Marín, R.: 383.
 Marín, T.: 526.
 Marini, N.: 251.
 Maritain, J.: 283, 374, 387, 455.
 Marle, R.: 240.
 Martin, J.-C.: 75.
 Martín, L.: 238, 242.
 Martin, Teresa, cfr. Teresa de Lisieux, santa.
 Martin, V.: 368, 525.
 Martín Descalzo, J. L.: 462.
 Martina, G.: 121, 133, 147-148, 193, 526.
 Martineau: 50.
 Martínez Puche, J. A.: 464.
 Marty, F.: 499.
 Marx, K.: 152, 171, 177-178, 395, 413, 530-533.
 Marzariol, D.: 421.
 Mastai Ferretti, cfr. Pío IX.
 Mateo-Seco, L. F.: 508-509.
 Mathieu, F. D.: 75, 196.
 Mathiez, A.: 55, 74.
 Matilde, condesa: 61.
 Maura, A.: 236.
 Maurras, Ch.: 280-284, 313.
 Mayer, beato Rupert: 323, 478.
 Mayeur, J.-M.: 191-192, 240, 525.
 Maximiliano Kolbe, san: 477.
 Maximiliano de Augsburg: 115.
 Mazzella, C.: 177.
 Mazzini, G.: 97.
 Meda, F.: 135, 269.
 Meir, G.: 342.
 Melitón: 472.

Melloni, A.: 314, 383, 463.
 Mellor, A.: 148.
 Menni, san Benito: 88.
 Menocchio, B.: 62.
 Menozzi, D.: 74, 314, 507-508, 525.
 Mercier, A. D.: 184, 257, 282, 455.
 Mermillod, G.: 173.
 Merry del Val, R.: 198, 202, 222-223, 237-238, 241, 246, 266, 398, 454-455, 534.
 Messori, V.: 509.
 Metodio, san: 156, 462, 543-544.
 Metternich, príncipe de: 78, 93.
 Metzler, J.: 525.
 Mezzadri, L.: 74.
 Mieli, P.: 368.
 Migliori, G. B.: 269.
 Mindszenty, J.: 400, 421.
 Minnerath, R.: 527.
 Minoretti, D.: 228.
 Miozzi, F. P.: 507.
 Molinari, P.: 420.
 Mommsen, Th.: 185.
 Mondin, G.: 464.
 Monescillo y Viso, A.: 149.
 Montalembert, conde de: 82, 94, 109, 111, 120-121.
 Montero García, F.: 192, 314.
 Montesquieu, barón de: 37.
 Monti, C.: 289, 313.
 Monti, V.: 61.
 Monti: 289.
 Monticone, A.: 270.
 Montini, G. B., cfr: Pablo VI.
 Monzel, N.: 191.
 Morano, F.: 375.
 Morcillo González, C.: 441.
 Morozzo della Rocca, R.: 270.
 Mori, R.: 148.
 Mosquera, J.: 105.
 Mucci, G.: 148.
 Múgica Urrestarazu, M.: 312.
 Murri, R.: 218, 221-222, 231-232, 24, 244, 281.
 Mussolini, B.: 271, 274, 284-285, 287, 289-291, 298, 304, 320, 351, 354, 536-537, 539-540.

N

Napoleón Bonaparte: 14, 32, 44, 48, 55, 61-62, 64-69, 74-75, 78, 249, 523, 530.
 Napoleón III: 99, 115, 131, 133, 161, 531.
 Nardari: 303.
 Narváez, general: 123.
 Naselli, C. A.: 75.
 Nathan: 214, 336.
 Nenni, P.: 357.
 Newman, J. H.: 103, 451-452, 464, 531-532.
 Newton, I.: 36.
 Nguyen, V.: 313.
 Nicolás II: 169, 533, 535.
 Nicolini, G.: 463.
 Nikodím de Leningrado: 469.
 Necedal, C.: 163, 236-237.

O

O'Boyle, P.: 411.
 Ocariz, F.: 509.
 O'Dwyer, M. M.: 75.
 Orange, G. de: 36.
 Oreglia di Santo Stefano, G.: 196.
 Orgaz, conde de: 163.
 Orione, beato Luigi: 229, 477.
 Orlando, V. E.: 261, 266.
 Orleans, Luis Felipe de: 47, 48, 81.
 Osborne d'Arcy, G. F.: 341.
 Ottaviani, A.: 399, 429-432, 436, 439-441, 463.
 Ozanam, beato Frédéric: 83, 447, 530.
 Ozouf, M.: 75.

P

Pablo VI: 16, 19, 21, 26-27, 29, 182, 189, 207-208, 246, 292, 303, 318, 347, 362-363, 376-378, 383, 385-402, 404-406, 408-412, 414-415, 418-420, 421, 423-424, 433-439, 441, 443-447, 449-451, 457-459, 467-468, 470, 472-475, 481, 485-486, 488, 490-491, 497-500, 502, 511, 515, 523-524, 526, 542, 543.

- Pacelli, C.: 259, 261, 266, 270, 274-275, 288, 292-293, 296, 311, 315-317, 321, 330, 334, 342-345, 367, 387, 445.
- Pacifici, L.: 103.
- Palmieri: 184.
- Papeleux, L.: 367.
- Pappalettere: 109.
- Parente, P.: 440-441, 463.
- Parocchi, L. M.: 106.
- Pascali, R.: 313.
- Passelecq, G.: 314.
- Pásztor, L.: 148, 193.
- Paulo III: 125.
- Pazos, A. M.: 192.
- Pernot, M.: 270.
- Perrin, C.: 174.
- Perrin, J.: 192.
- Perrin, L.: 508.
- Perrone, G.: 184.
- Pétain, Ph.: 323.
- Pidal, A.: 163.
- Pie: 108, 236.
- Pierrard, P.: 74, 191.
- Pierre, J.: 280.
- Pietri, Ch. y L.: 525.
- Pío V, san: 348.
- Pío VI: 13, 43-44, 52, 61-62, 64, 71, 79, 196, 523, 525, 529-530.
- Pío VII: 13, 14, 32, 62, 64, 66, 75, 77, 79-80, 85, 196, 361, 523, 525-526, 530.
- Pío VIII: 14, 81, 523, 530.
- Pío IX: 14-15, 20-21, 63, 71, 84, 87, 95-112, 114-116, 120-122, 124-147, 152-154, 156-157, 160, 166, 169-170, 182, 196, 200, 214, 224-226, 246, 289, 307, 347, 378, 425, 474, 496, 514, 523, 526, 531, 546.
- Pío X, san: 15-16, 176, 181, 183, 195-209, 212, 214-215, 218, 221-225, 229-233, 235-236, 238-239, 241, 244-247, 251, 255, 266, 272-273, 280-283, 300-301, 308, 317, 347, 361, 371-372, 381-382, 445, 475m 498-500, 514, 523, 526, 534-535, 541-542.
- Pío XI: 16-17, 20, 56, 171, 181-182, 187, 212, 229, 245-246, 271-280, 282-287, 290, 292-293, 296-309, 311-314, 318-319, 332, 334, 361-362, 372, 379, 382, 388, 401, 415, 425, 445, 455, 476, 495, 523, 526, 536-537, 539.
- Pío XII: 10, 17-18, 20, 56, 72, 143, 182, 192, 200, 202, 225, 229, 245, 258, 289, 299, 303, 315-316, 318-368, 370-371, 373-380, 387-388, 392, 400, 403-404, 415, 420, 425, 428-429, 431-432, 436, 439-440, 444-445, 474-475, 481, 485-486, 495, 501, 516, 523-524, 526, 539, 541.
- Pirri, P.: 147.
- Pittocchi, F.: 371.
- Pitra, J.B. F.: 161, 236.
- Pla y Deniel, E.: 419.
- Plongeron, B.: 43, 74, 525.
- Poletti, U.: 399.
- Politi, M.: 507.
- Ponza di San Martino: 132.
- Portillo, A. del: 502.
- Pottier, A.: 174, 192.
- Poulat, E.: 191, 240, 368.
- Primo de Rivera, M.: 309, 537.
- Puzyna de Kozielsko: 196.

R

- Radini Tedeschi, G.: 228, 371-372.
- Rafael: 57.
- Rahner, K.: 365.
- Ramière, H.: 306.
- Rampolla, M.: 153, 163, 169-170, 196-198, 200, 236, 239, 244-247, 266, 268, 273, 372, 453.
- Ramsey, M.: 456, 460, 472, 542.
- Ratti, A., cfr: Pío XI.
- Ratzinger, J.: 409, 463, 499, 511-514, 516.
- Rauscher: 110.
- Ravasi, G.: 368.
- Recio Martín, M. J.: 88.
- Reinerman, A. J.: 93.
- Reisach, F.: 127.
- Renan, E.: 57, 161, 532.
- Rémond, R.: 74, 191.
- Respighi, P.: 203.
- Reuelta González, M.: 94, 193, 242.
- Riccardi, A.: 354, 366-368, 507-508.
- Richard: 219.
- Rimoldi: 303.
- Rinaldini, A.: 236.
- Rivière, J.: 240.
- Roberti, F.: 241.

Robespierre: 33, 42, 44, 54.
 Robillard, G.: 463.
 Robles Muñoz, C.: 192.
 Rocca, G.: 508, 526.
 Rodríguez Ocaña, R.: 509.
 Roland, madame: 47.
 Rollet, H.: 191.
 Romanato, G.: 201, 239.
 Romero Samper, M^a: 241.
 Roosevelt, F. D.: 325, 538.
 Rosa, E.: 220.
 Rosart, F.: 192.
 Rosenberg, A.: 295-296, 339.
 Rosi Bernardini, F.: 185, 193.
 Rosmini, A.: 86, 93, 102, 177, 225, 232, 530.
 Rossini, G.: 269.
 Rousseau, J.-J.: 37, 39, 42, 51, 71, 209.
 Rouziés, U.: 526.
 Rovérié de Cabrières: 106.
 Rubio, J.: 149.
 Ruda Santolaria, J. J.: 313.
 Ruffini, E.: 425-426, 430, 440-441, 463.
 Rugambwa, L.: 362.
 Ruggieri, G.: 314.
 Rumi, G.: 269.

S

Saboya, A. de: 113.
 Saboya, C. A. de: 131.
 Sagasta, P. M.: 236.
 Saigh, Maximos IV: 440, 474.
 Sainte-Beuve: 56.
 Sala, G. A.: 63.
 Salierno, P.: 420.
 Salvador y Barrera, J. M.: 237.
 Salvatorelli, L.: 270.
 Sancha Hervás, C. M.: 106, 182.
 Sangnier, M.: 213, 280-281, 533-534.
 Sanna Solaro, G.: 308.
 Sanz de Diego, R. M^a: 149, 191, 242.
 Sardá Salvany, F.: 159.
 Sarto, G., cfr. Pío X.
 Schifferle, A.: 508.
 Schleiermacher, F.: 216.
 Schmidt, S.: 463.
 Schnitzer: 231.
 Schönmetzer: 526.
 Schuster, beato Ildefonso: 308, 323, 388.

Schwarzenberg, F.: 129.
 Scoppola, P.: 240, 313.
 Segura Sáenz, P.: 401.
 Sella, P.: 145.
 Seper, F.: 399.
 Serafini, A.: 147.
 Saresella (o Seresella), D.: 240, 421.
 Sibour, M. D. A.: 101, 531.
 Siccardi, G.: 111.
 Siccardo, F.: 240.
 Sieyés: 46.
 Sixto V: 207, 361, 376.
 Snider, C.: 147.
 Sonnino: 260-261, 263.
 Soubirous, santa Bernardetta: 278.
 Souzy, J. B.: 56.
 Spínola, beato Marcelo: 106.
 Suárez, F.: 60.
 Stalin: 41, 351, 537, 541.
 Strossmayer, J.: 128-129, 156.
 Sturzo, L.: 245, 284-285, 304, 536.
 Suchecki, Z.: 148.
 Suchecky, B.: 314.
 Suenens, L.-J.: 430, 435-436, 443, 446, 455, 463.
 Suhard, E.: 374.
 Sutton, M.: 313.

T

Tackett, T.: 74.
 Tagliaferri, M.: 149.
 Taïne, H. A.: 57.
 Talmy, R.: 191.
 Talleyrand, Ch. M.: 43, 50, 52.
 Tamisier, M. E.: 308.
 Tanucci, B.: 61.
 Tardini, D.: 318, 344, 425-426, 432, 442, 463, 484, 486.
 Taxil, L.: 142.
 Taylor, M.: 325.
 Tchitcherin: 286.
 Tedeschini, F.: 266.
 Teresa de Jesús, santa: 420.
 Teresa de Lisieux, santa: 106, 278.
 Teruel Gregorio de Tejada, M.: 94.
 Thiers, A.: 48.
 Tiberi, F.: 62, 94.
 Tisserant, E.: 278, 444.
 Tizzani, V.: 127, 148.

- Tomás de Aquino, santo: 184, 187, 203, 347.
 Tomás Moro, santo: 278.
 Toniolo, G.: 175, 192.
 Toschi, M.: 314.
 Tovini, beato Giuseppe: 175.
 Tramontin, G.: 239.
 Trebeschi, F.: 420.
 Trindade: 411.
 Tromp, S.: 425, 431-432.
 Truman, H.: 357.
 Tubaldo, I.: 366.
 Turmel, J.: 232.
 Turpin du Cormier: 56.
 Turr, S.: 169.
 Tyrrell, G.: 219, 231, 233.
- U**
- Unamuno, M. de: 238.
 Urbano, P.: 509.
- V**
- Valfré di Bonzo: 261.
 Van Rossum, G.: 278.
 Vanier, J.: 506.
 Vauchez, A.: 525.
 Vázquez de Prada, A.: 508.
 Venard, M.: 525.
 Veneruso, D.: 269, 366.
 Veronese, V.: 357.
 Veuillot, L.: 83, 109, 121, 132, 161, 236.
 Veuillot, P.: 447.
 Vian, G. M.: 368, 526.
 Vian, P.: 420.
 Vicent, A.: 175.
 Victor Manuel II: 111, 132, 146.
 Victor Manuel III: 196, 260, 353.
 Vidal y Barraquer, F.: 311-312.
- Vidier, A. R.: 240.
 Villot, J.: 399.
 Virgoulat, R.: 240.
 Vitali, M.: 509.
 Vives, J.: 526.
 Vives Tutó, J. de C.: 222-223, 226, 237-238.
 Vizcarra, Z. de: 501.
 Vladimiro, san: 462.
 Vogelsang, K.: 174.
 Voltaire: 37, 43, 51, 71.
 Vogt, A.: 526.
 Von Bergen: 294.
 Von Bismarck, O.: 139.
 Von Galen, C. A.: 299, 332, 337.
 Von Hügel, F.: 222.
 Von Ketteler, E.: 165.
 Von Kuefstein, F. G.: 175.
 Von Papen: 293, 323, 373.
 Von Pastor, L.: 185.
 Von Preysing, K.: 299, 322.
- W**
- Weber, E.: 313.
 Wernz: 229.
 Westermann, Ch. L.: 59.
 Wilk, S.: 313.
 Wilson: 262, 268-269, 274, 526, 536.
 Windthorst, L.: 165.
 Witting: 232.
 Wynants, P.: 192.
 Wyszynski, S.: 441, 463.
- Z**
- Zéliz, G.: 192.
 Zigliara, T.: 177, 184.
 Zioni: 411.
 Zita: 259.

ÍNDICE

Págs.

PRESENTACIÓN	7
INTRODUCCIÓN GENERAL	13
1. Iglesia y sociedad contemporánea	13
2. Los papas promotores de la paz	20
3. Iglesia y cultura laica	21
4. Cristianismo y secularismo	23
5. Magisterio pontificio y totalitarismos	25
6. La Iglesia y la reciente historia europea	26
7. Relaciones de la Santa Sede con los Estados	27
Capítulo I	
LA IGLESIA Y LA REVOLUCIÓN FRANCESA	31
1. Ideas fundamentales	31
2. Introducción	33
3. Una Revolución inspirada por la Ilustración	35
4. La Iglesia, responsable, según los ilustrados, de los males de la humanidad	38
5. Aspectos positivos y negativos de la Ilustración	40
6. La Revolución Francesa fue antirreligiosa	42
7. La Revolución persiguió a la Iglesia	49
8. La Revolución fue anticatólica	51
9. Heroísmo de los mártires	56
10. La revuelta de la Vendée	57
11. Pío VI y Napoleón	61
12. Pío VII y el concordato de 1801	64
13. Algunas consecuencias de la Revolución	67
14. Balance negativo de la Revolución para la Iglesia	70
15. Bibliografía esencial comentada	74
Capítulo II	
LA IGLESIA Y LA RESTAURACIÓN (1814-1846)	77
1. Ideas fundamentales	77
2. La Restauración	78
3. Gregorio XVI y el primer liberalismo	81
4. Progresiva marginación de la Santa Sede	84
5. La Iglesia ante la sociedad liberal	85

6. Nuevas congregaciones religiosas	87
7. Los misioneros del siglo XIX en África	88
8. Bibliografía esencial comentada	93
Capítulo III	
PÍO IX. LA IGLESIA FRENTE AL LIBERALISMO (1846-1878)	95
1. Ideas fundamentales	95
2. Aspectos políticos del pontificado de Pío IX	96
3. Pío IX, pastor de la Iglesia	102
4. La Iglesia en Italia, Francia, Austria y Polonia	108
5. La Iglesia en España, Portugal e Hispanoamérica	112
6. Las misiones de la India	116
7. El <i>Syllabus</i>	120
8. El Concilio Vaticano I	124
9. La pérdida de los Estados Pontificios	130
10. Fin del régimen de cristiandad	136
11. El «Kulturkampf» y la Iglesia	138
12. La masonería y la Iglesia	142
13. Balance del pontificado de Pío IX	144
14. Bibliografía esencial comentada	147
Capítulo IV	
LEÓN XIII. APERTURA AL MUNDO MODERNO (1878-1903)	151
1. Ideas fundamentales	151
2. León XIII y el mundo moderno	152
3. Católicos liberales, integristas y sociales	157
4. León XIII y los católicos franceses	161
5. León XIII y las polémicas entre los católicos españoles	162
6. León XIII y Bismarck: final del Kulturkampf	164
7. La Santa Sede y la política internacional	166
8. La cuestión social	171
9. Los precursores de la <i>Rerum novarum</i>	172
10. La <i>Rerum novarum</i>	177
11. Despertar de los estudios eclesiásticos	183
12. Desarrollo de las misiones en África	188
13. Bibliografía esencial comentada	190
Capítulo V	
SAN PÍO X. REFORMAS INTRAECLESIALES Y CONDENA DEL MODERNISMO (1903-1914)	195
1. Ideas fundamentales	195
2. El cónclave de 1903	196
3. La Iglesia de León XIII a san Pío X	198
4. Aspectos eclesiales de su pontificado	200
5. Reforma de la Curia Romana y Código de Derecho Canónico ...	206
6. La Iglesia en Francia	208
7. Relaciones con diversos Estados	214
8. Orígenes de la crisis modernista	215
9. Principales exponentes del modernismo	218
10. El decreto <i>Lamentabili</i> y la encíclica <i>Pascendi</i>	222
11. Represión del modernismo	227
12. Reacciones contra la <i>Pascendi</i>	230
13. Consideraciones sobre la polémica modernista	233

14. Integristas y modernistas españoles	235
15. Bibliografía esencial comentada	239
Capítulo VI	
BENEDICTO XV. ENTRE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL Y LA EFÍMERA PAZ (1914-1922)	243
1. Ideas fundamentales	243
2. Aspectos eclesiales del pontificado de Benedicto XV	244
3. Papa de las misiones	248
4. Benedicto XV y las Iglesias Orientales	250
5. La Primera Guerra Mundial	252
6. Iniciativas de paz de la Santa Sede	255
7. La nota pontificia del 1 de agosto de 1917	259
8. La «paz cristiana» de Benedicto XV	264
9. Benedicto XV y los Estados Unidos	267
10. Bibliografía esencial comentada	269
Capítulo VII	
PÍO XI. LUCHA FRENTE A LOS TOTALITARISMOS (1922-1939)	271
1. Ideas fundamentales	271
2. Rasgos generales del pontificado de Pío XI	272
3. Condena de la «Action Française»	279
4. Pío XI y el fascismo	284
5. Los Pactos de Letrán de 1929	289
6. El concordato de 1933 con Alemania	291
7. Enfrentamiento de la Iglesia con el nazismo	295
8. Pío XI y la Acción Católica	300
9. Institución de la fiesta de Cristo Rey	305
10. Pío XI y España	309
11. Bibliografía esencial comentada	312
Capítulo VIII	
PÍO XII. DE LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL AL CENTRALISMO DE LA IGLESIA (1939-1958)	315
1. Ideas fundamentales	315
2. Un pontífice innovador	316
3. La Iglesia y la Segunda Guerra Mundial	322
4. La Santa Sede y las víctimas del conflicto	325
5. El presunto «silencio» de Pío XII ante el holocausto de los hebreos	329
6. Labor humanitaria de la Santa Sede	340
7. Las grandes encíclicas teológicas de Pío XII	345
8. Pío XII, precursor de la reforma litúrgica	348
9. Magisterio de Pío XII	350
10. Pío XII, salvador de Italia	353
11. El Jubileo de 1950	358
12. El Colegio Cardenalicio	360
13. Apogeo de la Acción Católica	363
14. Bibliografía esencial comentada	366
Capítulo IX	
JUAN XXIII. EL PÁRROCO DEL MUNDO (1958-1963)	369
1. Ideas fundamentales	369

2. Perfil espiritual y humano de Angelo Giuseppe Roncalli	369
3. Un pontificado novedoso	375
4. Acción en favor de la paz	378
5. Magisterio de Juan XXIII	380
6. Bibliografía esencial comentada	382
Capítulo X	
PABLO VI. REFORMADOR E INCOMPRENDIDO (1963-1978)	385
1. Ideas fundamentales	385
2. Montini Papa	386
3. Los problemas del mundo	392
4. Renovación y reforma de la Iglesia	397
5. La «Ostpolitik» vaticana	400
6. Contestación y disenso católico	403
7. La crisis sacerdotal y religiosa	408
8. Los cristianos por el socialismo	413
9. Los movimientos por la paz	415
10. Pablo VI, artífice de la transición de la Iglesia en España	418
11. Bibliografía esencial comentada	420
Capítulo XI	
EL CONCILIO VATICANO II Y EL SÍNODO DE LOS OBISPOS	423
1. Ideas fundamentales	423
2. Precedentes del Vaticano II	425
3. Preparación del Vaticano II	427
4. Espíritu del concilio	432
5. Los debates entre la mayoría y la minoría	437
6. Síntesis de los trabajos y documentos conciliares	442
7. Breve reflexión sobre el Vaticano II	445
8. El Sínodo de Obispos	448
9. El movimiento ecuménico antes del Concilio: Oxford y Malinas	451
10. El ecumenismo tras el Vaticano II	456
11. Bibliografía esencial comentada	462
Capítulo XII	
JUAN PABLO II. UN PAPA ADMIRADO Y CRITICADO (1978-2005) ..	467
1. Ideas fundamentales	467
2. Los 33 días del pontificado de Juan Pablo I	468
3. Un pontificado itinerante	469
4. Apóstol del ecumenismo	472
5. Los mártires del siglo xx, a los altares	475
6. Juan Pablo II y la unidad europea	480
7. Relaciones con los hebreos y el Estado de Israel	482
8. Síntesis de su magisterio	488
9. Balance de un largo pontificado	490
10. Un papa admirado y criticado	493
11. El cisma de Mons. Lefebvre	496
12. El Opus Dei	500
13. Movimientos Eclesiales y Nuevas Comunidades	503
14. Bibliografía esencial comentada	507
Capítulo XIII	
BENEDICTO XVI (2005-...)	511

Índice

	563
CONCLUSIÓN	521
BIBLIOGRAFÍA GENERAL COMENTADA	525
TABLA CRONOLÓGICA	529
ÍNDICE ONOMÁSTICO	549



Pelícano

Manuales y ensayos para el estudio de la Teología

MANUALES

INICIACIÓN A LA LITURGIA DE LA IGLESIA

José Antonio Abad Ibáñez y Manuel Garrido O.S.B.

4ª edición revisada

COMPENDIO DE TEOLOGÍA ASCÉTICA Y MÍSTICA

Adolphe Tanquerey

4ª edición

LOS PADRES DE LA IGLESIA

Una guía introductoria

Enrique Moliné

Prólogo de Mons. M. Alanís

5ª edición revisada

COMPENDIO DE TEOLOGÍA MORAL

Aurelio Fernández

Prólogo de Mons. R. Blázquez

3ª edición

EL MATRIMONIO

Teología y vida

Antonio Miralles

2ª edición

LA IGLESIA DE CRISTO

Curso de Ecclesiológia

José Antonio Sayés

2ª edición

HISTORIA DE LA IGLESIA I: LA IGLESIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

José Orlandis Rovira

11ª edición

HISTORIA DE LA IGLESIA II: LA IGLESIA EN LA ÉPOCA MODERNA

Francisco Martín Hernández

3ª edición

HISTORIA DE LA IGLESIA III: LA IGLESIA CONTEMPORÁNEA

Vicente Cárcel Ortí

3ª edición revisada y ampliada

LA TRINIDAD, MISTERIO DE SALVACIÓN

José Antonio Sayés

LOS SACRAMENTOS CRISTIANOS

Curso de Sacramentaria Fundamental

Antonio Miralles

2ª edición

CURSO DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Enrique Colom

2ª edición

TEOLOGÍA DE LA CREACIÓN

José Antonio Sayés

EL MISTERIO EUCARÍSTICO

José Antonio Sayés

INTRODUCCIÓN GENERAL A LA BIBLIA

Miguel Ángel Tabet

2ª edición

INTRODUCCIÓN AL ANTIGUO TESTAMENTO.

I. Pentateuco y libros históricos

Miguel Ángel Tabet

2ª edición

INTRODUCCIÓN AL ANTIGUO TESTAMENTO.

II. Libros proféticos

Miguel Ángel Tabet, Benito Marconcini, Giovanni Boggio

INTRODUCCIÓN AL ANTIGUO TESTAMENTO.

III. Libros poéticos y sapienciales

Miguel Ángel Tabet

2ª edición

LA GRACIA DE DIOS

Juan Luis Lorda

2ª edición

BIOÉTICA

Historia. Principios. Cuestiones

Lino Ciccone

2ª edición

SEÑOR Y CRISTO

Curso de Cristología

José Antonio Sayés

GUIADOS POR EL ESPÍRITU DE DIOS

Curso de teología espiritual

Manuel Belda

2ª edición

ESCATOLOGÍA

José Antonio Sayés

CAMINAR A LA LUZ DEL AMOR

Los fundamentos de la moral cristiana

Livio Melina, José Noriega y Juan José Pérez-Soba

TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

Fernando Ocariz y Arturo Blanco

2ª edición revisada

ENSAYOS

LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO

M. M. Philipon

5ª edición

EL MENSAJE MORAL DE JESÚS DE NAZARET

Aurelio Fernández

LAS TRES EDADES DE LA VIDA INTERIOR (TOMO I)

R. Garrigou-Lagrange
11ª edición

LAS TRES EDADES DE LA VIDA INTERIOR (TOMO II)

R. Garrigou-Lagrange
9ª edición

ANTROPOLOGÍA Y MORAL

De la "nueva moral" a la Veritatis splendor
José Antonio Sayés
2ª edición

EN EL CORAZÓN DE LA LITURGIA

La celebración eucarística
Félix Arocena
4ª edición

LA PLENITUD DEL OBRAR CRISTIANO:

Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral
Lívio Melina, José Noriega y Juan José Pérez-Soba
2ª edición

INTRODUCCIÓN A LA VIDA DE ORACIÓN

Romano Guardini
2ª edición

LA PRIMACÍA DEL AMOR

Una introducción a la ética de Tomás de Aquino
Paul J. Wadell
2ª edición

CUESTIONES CONTROVERTIDAS DEL CRISTIANISMO

José Gay Bochaca (coord.)
7ª edición revisada y aumentada

EL DESTINO DEL EROS

Perspectivas de moral sexual
José Noriega
2ª edición

UNA LUZ PARA EL OBRAR

Experiencia moral, caridad y acción cristiana
Lívio Melina, José Noriega y Juan José Pérez-Soba

LAS CLAVES DE LA BIBLIA

Francisco Varo

LLAMADOS A SER SANTOS

Historia contemporánea de una doctrina
Vicente Bosch

LA BELLEZA DE SER CRISTIANO

Ernesto Juliá

LA VIDA REALIZADA EN CRISTO

Germain Grisez y Russell Shaw