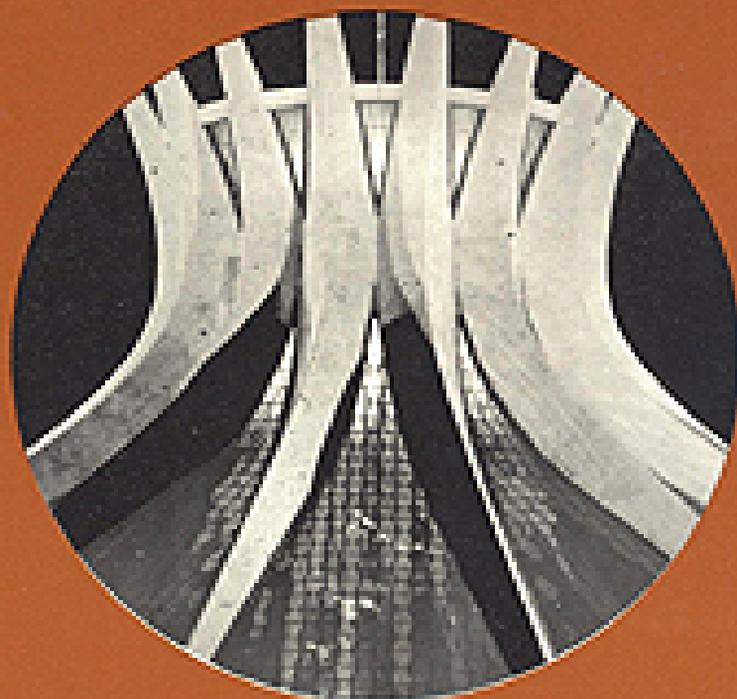


NUEVA HISTORIA DE LA IGLESIA



LA IGLESIA EN EL
MUNDO MODERNO

NUEVA HISTORIA DE LA IGLESIA

TOMO V

LA IGLESIA EN EL MUNDO MODERNO
(1848 al Vaticano II)

por los profesores

R. AUBERT, J. BRULS,
P. E. CRUNICAN, J. TRACY ELLIS,
J. HAJJAR, F. B. PIKE



EDICIONES CRISTIANDAD

Huesca, 30-32

MADRID

Los estudios de este volumen fueron redactados en los siguientes idiomas:
en francés, los de R. Aubert, J. Bruls y J. Hajjar;
en inglés, los de P. E. Crunican, J. Tracy Ellis y F. B. Pike.

* * *

Traducción de
T. MUNOZ SCHIAFFINO

ISBN: 84-7057-222-9 (Obra completa)

ISBN: 84-7057-223-7 (Tomo V)

Depósito legal: M. 13.501.—1964 (V)

© Copyright universal en Uitgeverij Paul Brand, N. V., Hilversum

© Copyright para todos los países de lengua española en

EDICIONES CRISTIANDAD, S. L.

Madrid 1977

Printed in Spain by

ARTES GRÁFICAS BENZAL - Virtudes, 7 - MADRID-3

CONTENIDO

PRIMERA PARTE

LA IGLESIA CATOLICA DESDE LA CRISIS DE 1848 HASTA LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL

por el profesor
ROGER AUBERT

Cap. I.— <i>Tres pontificados: Pío IX, León XIII, Pío X</i>	15
1. Pío IX	15
2. León XIII	18
3. Pío X	26
Cap. II.— <i>La revolución de 1848 y su repercusión en la Iglesia</i>	34
1. El «milagro de 1848» en Italia	34
2. El catolicismo liberal francés. Enseñanza y obras sociales	37
3. La constitución prusiana de 1848 y los católicos	40
4. Libertad religiosa en Holanda	42
Cap. III.— <i>La Iglesia romana y el liberalismo</i>	44
1. Católicos liberales y católicos intransigentes	44
2. La Italia liberal y los Estados Pontificios	48
3. El «Syllabus»	49
4. León XIII y el catolicismo liberal	51
5. Pío X y la reacción antiliberal. Condenación de «Sillon» y de «L'Action française»	56
Cap. IV.— <i>Progresiva centralización romana</i>	65
1. Movimientos ultramontanos	65
2. El Concilio Vaticano I	69
3. Función centralizadora de las nunciaturas	75
Cap. V.— <i>La Iglesia en el continente europeo</i>	78
1. Francia	78
2. Italia	88
3. Alemania	94
4. Austria	101
5. España	104

6.	Bélgica	107
7.	Holanda	109
8.	Suiza	110
9.	Rusia y Polonia	112
Cap. VI.—	<i>Resurgimiento de la vida cristiana</i>	115
1.	Florecimiento de las órdenes y congregaciones religiosas	115
2.	La piedad popular	121
3.	El movimiento litúrgico	129
Cap. VII.—	<i>Pastoral y acción católica</i>	133
1.	Formación del clero y reforma de los seminarios	133
2.	Acción pastoral del clero	135
3.	Asociaciones de apostolado seglar	140
	a) Alemania	140
	b) Francia	141
	c) Italia	142
Cap. VIII.—	<i>Comienzos del catolicismo social</i>	147
1.	Los católicos y la acción social	147
	a) Italia	148
	b) Francia	148
	c) Alemania	150
	d) Austria	151
2.	La encíclica «Rerum novarum»	152
3.	La democracia cristiana	154
	a) Bélgica	156
	b) Alemania	157
	c) Francia	158
	d) Italia	162
4.	Sindicatos católicos	165
Cap. IX.—	<i>Resurgimiento de las ciencias eclesiásticas</i>	168
1.	La ciencia católica a fines del siglo XIX	168
2.	Tensiones en la teología alemana	170
3.	El neotomismo	173
4.	Otras corrientes filosóficas	179
5.	Ciencias naturales, historia y exégesis: Janssen, von Pastor, Duchesne, Vigouroux, Lagrange	180
Cap. X.—	<i>El modernismo</i>	188
1.	El modernismo en Francia: A. Loisy	188
2.	El modernismo en Inglaterra: G. Tyrrell	193
3.	El modernismo en Italia: Buonaiuti y A. Fogazzaro	196
4.	La encíclica «Pascendi» y el integrismo católico	199

SEGUNDA PARTE

EL CATOLICISMO EN EL MUNDO ANGLOSAJON

Cap. I.— <i>Renacimiento de una Iglesia: Gran Bretaña</i> , por Roger Aubert	207
1. Wiseman y la nueva política eclesiástica	207
2. Newman y el movimiento de Oxford	210
3. «Católicos viejos» y conversos	212
4. Pasos hacia la unión de las dos Iglesias	215
5. Creciente influencia social de los católicos	219
6. Aportación de los católicos ingleses a la cultura	222
7. La Iglesia en Gales, Escocia e Irlanda	225
Cap. II.— <i>Nacimiento de una Iglesia: Australia</i> , por Roger Aubert	231
Cap. III.— <i>La Iglesia en Canadá</i> , por Paul E. Crunican	237
1. Caracteres iniciales de la Iglesia canadiense	237
2. La Confederación	240
3. El primer cuarto de siglo	241
4. El siglo xx, época de madurez	244
5. Comienza otro siglo	250
Cap. IV.— <i>La Iglesia en Estados Unidos</i> , por John Tracy Ellis	253
1. La guerra civil	253
2. Los problemas sociales	258
3. La enseñanza	262
4. Los orígenes nacionales	266
5. El estilo americano de vida	271
6. La práctica religiosa	277
7. Ordenes y congregaciones religiosas	282
8. El problema negro	285
9. Los católicos y la vida pública	288
10. Los católicos y la vida intelectual	291
11. El Concilio y sus consecuencias	296
12. La secularización	300
13. Nuevos horizontes	304

TERCERA PARTE

LA IGLESIA EN LATINOAMERICA.
DE LA INDEPENDENCIA A NUESTROS DIAS

por
FREDRICK B. PIKE

INTRODUCCION

SITUACION ECONOMICO-SOCIAL Y RELIGIOSA
EN LATINOAMERICA A PRINCIPIOS DEL SIGLO XIX

Cap. I.— <i>La Iglesia y la sociedad civil hasta finales del siglo XIX</i>	316
1. México	320

2. América Central	322
3. Argentina y Chile	324
4. Ecuador	326
5. Colombia	328
6. Perú	330
7. Venezuela	332
8. Brasil	333
9. El catolicismo latinoamericano a fines del siglo XIX	336
Cap. II.— <i>Auge creciente de la Iglesia a principios del siglo XX</i>	337
Cap. III.— <i>El nacionalismo católico de derechas</i>	343
1. Argentina y Brasil	343
2. Chile	347
3. Perú y Bolivia	349
4. México y América Central	351
Cap. IV.— <i>El catolicismo latinoamericano después de la Segunda Guerra Mundial.</i>	355
1. La Iglesia y el problema social	355
2. El movimiento democratacristiano	359
3. El Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM)	361
4. La falta de sacerdotes	363
5. La nueva izquierda católica	365
6. El protestantismo	366
7. El sincretismo religioso	367
8. El problema demográfico	368
9. Conclusión	369

CUARTA PARTE

LAS MISIONES

por

J. BRULS

Cap. I.— <i>Impulso misionero en el siglo XIX</i>	373
Cap. II.— <i>De misión extranjera a Iglesia local</i>	378
Cap. III.— <i>Vínculos políticos de la misión</i>	388
Cap. IV.— <i>La misión y las culturas autóctonas</i>	399
Cap. V.— <i>Crisis y nuevas perspectivas</i>	403

QUINTA PARTE

LAS IGLESIAS ORIENTALES CATOLICAS

por el profesor
JOSEPH HAJJAR

Cap. I.— <i>De la guerra de Crimea a la Primera Guerra Mundial</i>	409
1. Marco político y eclesiástico	409
2. Política eclesiástica de asimilación de Pío IX (1847-1878)	414
3. Política de optimismo renovador de León XIII (1878-1903)	422
4. Política reticente de Pío X (1903-1914)	427
5. El problema de la unidad cristiana	429
Cap. II.— <i>El catolicismo oriental entre las dos guerras</i>	436
1. El marco político y eclesiástico	436
2. Palestina y la cuestión de los Santos Lugares	443
3. El papado y el Oriente católico	444
Cap. III.— <i>De Pío XII al Vaticano II</i>	452
1. Marco político y religioso	452
2. Pío XII y el unionismo oriental	455
3. Hacia las cumbres conciliares (1958-1962)	459
4. Los trabajos del Vaticano II (1962-1965)	461

SEXTA PARTE

EL MEDIO SIGLO QUE PREPARO EL VATICANO II

por el profesor
ROGER AUBERT

Cap. I.— <i>De Benedicto XV a Juan XXIII</i>	469
1. Benedicto XV	469
2. Pío XI	478
3. Pío XII	490
4. Juan XXIII	500
Cap. II.— <i>La vida de la Iglesia</i>	505
1. La Acción Católica	506
2. La Iglesia y la cuestión social	512
3. El ministerio en la sociedad industrial	514
4. Renovación de la vida religiosa	518
5. La espiritualidad	522
6. La piedad mariana	526
7. El movimiento bíblico	527
8. La renovación litúrgica	528
9. Arte sacro	531
10. Ecumenismo	532

Cap. III.— <i>Las corrientes de pensamiento</i>	537
1. Dogma y moral	537
2. Los católicos y la cultura	540
3. El renacimiento de la Iglesia	543
4. Estudios bíblicos y patristicos	545
5. Las nuevas corrientes teológicas	547
Cap. IV.— <i>El Vaticano II</i>	553
1. Trabajos preparatorios	553
2. Composición de la asamblea	556
3. Primera sesión	558
4. Segunda sesión	559
5. Tercera sesión	562
6. Cuarta sesión y clausura	564
<i>Cronología</i>	567
<i>Bibliografía</i>	581
<i>Índice analítico</i>	625

PRIMERA PARTE

*LA IGLESIA CATOLICA DESDE LA CRISIS DE 1848
HASTA LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL*

por el profesor

ROGER AUBERT

CAPITULO I

TRES PONTIFICADOS: PIO IX, LEON XIII, PIO X

1. Pío IX

Gregorio XVI murió el 15 de junio de 1846, en un momento en que su impopularidad había alcanzado cotas muy elevadas: los espíritus clarividentes le reprochaban su negativa a reorganizar los Estados Pontificios sobre bases más modernas. A esto se añadía en Italia un nuevo factor de descontento: el papa había adoptado una actitud totalmente negativa frente a los patriotas que aspiraban a liberar la península del yugo austríaco. Por eso no es de extrañar que los problemas políticos del Estado romano determinasen las opciones de los cardenales reunidos en un cónclave en que predominaba ampliamente el elemento italiano. Unos proponían la elección del reaccionario cardenal Lambruschini, secretario de Estado, alegando que con él quedaría garantizado el apoyo de Austria para reprimir la agitación revolucionaria, que crecía sin cesar. Otros, conscientes de la necesidad de distanciarse del régimen anterior, preconizaban un papa dispuesto a hacer ciertas concesiones al espíritu de la época y nacido en los Estados Pontificios, subrayando que esta circunstancia contribuiría a subrayar su independencia de influencias extranjeras. Massimo d'Azeglio pensaba que Gizzi era el papa ideal para los neogüelfos; pero muchos lo consideraban demasiado progresista —erróneamente, como ha demostrado A. Simon¹—. De ahí que las preferencias de esta corriente se centraran en el cardenal Mastai, que, siendo obispo de Spoleto e Imola, había sabido hacerse aceptar en los ambientes liberales, muy activos en esas regiones. En el primer escrutinio obtuvo Mastai quince votos frente a los diecisiete de Lambruschini, y los que tenían la elección de éste se agruparon rápidamente en torno a Mastai, quien consiguió así la mayoría de los dos tercios requeridos durante la segunda jornada del cónclave.

El pontífice que con el nombre de Pío IX iba a ocupar durante treinta y dos años la cátedra de Pedro era aún relativamente joven, ya que sólo tenía cincuenta y cuatro años. Desde sus primeros años de vida clerical se había distinguido por su piedad y su celo pastoral, y sus diocesanos elogiaban

¹ *Documents relatifs à la nonciature de Bruxelles, 1834-1838* (Bruselas 1958) 51-91.

unánimemente su actitud de diálogo y su espíritu abierto y comprensivo. Como papa iba a convertirse pronto en signo de contradicción, pues mientras unos lo exaltaban como a un santo puesto por la providencia a la cabeza de la Iglesia para guiarla con mano segura frente a los múltiples ataques del demonio, otros lo consideraban como un autócrata vanidoso y poco inteligente que se dejaba manipular por un torpe clan reaccionario. Pese a que carecemos de una buena biografía crítica, hoy podemos discernir mejor las limitaciones y la verdadera grandeza de este papa, que ha influido profundamente en la orientación del catolicismo contemporáneo.

Pío IX tuvo tres limitaciones: una emotividad excesiva, que frecuentemente le hacía decidirse de acuerdo con la opinión que acababa de escuchar, aunque dio pruebas de una firmeza inquebrantable cuando creyó que estaban en juego los verdaderos intereses de la Iglesia; una formación intelectual superficial, como la de la mayoría de los eclesiásticos italianos de su generación; es cierto que tal deficiencia se hallaba parcialmente compensada por su sagacidad y buen sentido, pero a veces le impidió advertir la relatividad de algunas tesis sobre las que debía pronunciarse o la complejidad real de los problemas, propendiendo a no ver en las convulsiones políticas en que la Iglesia se veía implicada sino un nuevo episodio de la gran lucha entre Dios y Satán, en vez de intentar analizarlas técnicamente con sentido realista; finalmente tuvo como hombres de confianza a personas cuyo celo y abnegación no compensaban la tendencia a ver las cosas con intransigencia de teóricos sin contacto con la mentalidad contemporánea.

Tales limitaciones, particularmente deplorables en un jefe que se iba a ver obligado, cada vez con mayor frecuencia, a zanjar solo muchas cuestiones, no pueden, sin embargo, hacernos olvidar los aspectos positivos del hombre y de su obra. Ante todo sus cualidades humanas: sencillez, bondad, serenidad en las pruebas, dotes de orador. Además, la profundidad de sus sentimientos religiosos y su preocupación dominante de no actuar como soberano temporal —acostumbraba encomendar estos asuntos a su secretario de Estado, el hábil cardenal Antonelli (1806-1876)², que ocupó este cargo desde 1849 hasta 1876—, sino como sacerdote y hombre de Iglesia, responsable ante Dios de la defensa de los valores cristianos amenazados. Si fomentó sistemáticamente la centralización romana y no cesó de condenar cada vez con más energía los principios del liberalismo, no fue por ambición personal ni por el gusto de la teocracia, sino por motivos esencialmente pastorales.

Los continuos avances del movimiento ultramontano, sancionado solemnemente por el Concilio Vaticano, constituyen uno de los rasgos más salientes

² Sobre Giacomo Antonelli puede verse, en espera de una biografía adecuada, *Dizionario Biografico degli Italiani* III, 484-493. Antonelli era trabajador y hábil; pero no tenía grandes dotes, y su talento diplomático consistía sobre todo en buscar escapatórias y aplazar las dificultades, más que en hallar soluciones nuevas. Hombre de mundo más que hombre de Iglesia, siempre evitó cuidadosamente intervenir en cuestiones propiamente religiosas.

del pontificado de Pío IX y suscitaron mucho antes del Vaticano II quejas y oposición entre los que apreciaban las ventajas del pluralismo en las Iglesias locales y temían ver al episcopado sometido a la tutela de la Curia romana. Pero Pío IX alentó el movimiento con todas sus fuerzas porque lo consideraba necesario para restaurar la vida católica donde las intervenciones gubernamentales en los asuntos de la Iglesia amenazaban con ahogar el celo apostólico del clero y de los fieles y porque creía que representaba el mejor medio de reagrupar todas las fuerzas vivas del catolicismo para reaccionar contra la creciente oleada de liberalismo anticristiano.

Influido por la filosofía política de tipo tradicionalista que a mediados del siglo XIX imperaba en el mundo católico, Pío IX fue incapaz de discernir entre lo que, al comenzar el año 1789, tenía un valor positivo y preparaba de lejos una mayor espiritualización del apostolado, y lo que era la transposición en términos políticos de una ideología racionalista heredada de la Ilustración. Confundió la democracia con la «revolución» y ésta con la destrucción de todos los valores cristianos tradicionales, y no comprendió que históricamente era imposible lograr para la Iglesia la protección del Estado y al mismo tiempo la plena libertad que tanto le preocupaba; por eso fue incapaz de adaptarse a la profunda evolución política y social que caracteriza al siglo XIX. Pero, por encima de estas confusiones e incomprensiones, tenía la percepción confusa —desafortunadamente expresada— de que era necesario defender, frente a una sociedad seducida por un concepto exclusivamente científico del progreso, la primacía de lo que los teólogos llaman el «orden sobrenatural» de la visión bíblica del hombre y de la historia de salvación, que se opone a la interpretación de la historia como una liberación progresiva de los valores religiosos, unida a una confianza tal en las posibilidades del hombre que no deja lugar para un redentor. Para comprender el rigor con que Pío IX combatió incesantemente contra el liberalismo, estigmatizándolo como «el error del siglo», es preciso recordar que este papa trabajó constantemente por centrar de nuevo el pensamiento cristiano en los datos fundamentales de la revelación; el Concilio Vaticano debía representar la coronación de tales esfuerzos.

Tan importante —e incluso más por el resultado positivo— es el esfuerzo paralelo realizado por Pío IX para elevar el nivel medio de la vida católica. El fruto más notable de este largo pontificado fue sin duda la aceleración de la corriente de devoción popular y de espiritualidad sacerdotal que había comenzado en la primera mitad del siglo. Este movimiento se vio favorecido por factores muy diversos, pero Pío IX lo impulsó decisivamente con su ejemplo personal y más aún con sus enseñanzas y exhortaciones. Porque creía indispensable para el éxito de esta obra de restauración cristiana una actitud intransigente, se sobrepuso a su inclinación personal hacia la conciliación para repetir sin cesar —con lamentable falta de matizaciones— cierto número de principios que constituyen el núcleo de su enseñanza doctrinal.

Por lo demás, durante los treinta y dos años de su pontificado creció la

Iglesia exteriormente. La expansión misionera continuó en las cinco partes del mundo paralelamente a la expansión colonial europea bajo el impulso centralizador del Vaticano, y la inmigración católica fomentó el desarrollo de Iglesias nuevas, de gran porvenir, en Canadá, Australia y sobre todo en los Estados Unidos, por no hablar de América Latina (entre 1846 y 1878 se erigieron 206 diócesis y vicariatos apostólicos). Al mismo tiempo se reorganizaron algunas Iglesias antiguas que vivían en condiciones precarias desde la Reforma: en Inglaterra y los Países Bajos se restableció la jerarquía episcopal; en Alemania, el *Kulturkampf* permitió comprobar el grado de vitalidad que había alcanzado en unos años esta Iglesia apoyándose cada vez más en la Santa Sede.

El hecho de que las Iglesias locales giraran en medida creciente en torno a Roma no se debió sólo a una política centralizadora fomentada sistemáticamente con el apoyo de las nunciaturas y de la Compañía de Jesús. El movimiento fue en gran parte espontáneo y se vio facilitado además por el enorme prestigio, superior al de todos sus predecesores, de que gozaba Pío IX entre las gentes del pueblo. En efecto, a la simpatía que sus desgracias le granjearon en el mundo católico, desde la revolución romana de 1848 hasta los ataques renovados de los «piamonteses», se añadía la fascinación que gran parte de los fieles y del bajo clero experimentaban ante su encanto personal y sus virtudes, idealizadas además por la distancia.

Sin embargo, el triunfo del ultramontanismo y la dura condenación del liberalismo lo fueron enemistando cada vez más con las clases dirigentes: en el momento de la elección, los contemporáneos habían saludado con entusiasmo a este papa, considerándolo «enviado por Dios para llevar a cabo la gran empresa del siglo XIX, la alianza de la religión y la libertad»³; en cambio, los últimos años de su pontificado se vieron ensombrecidos por conflictos con la mayoría de los gobiernos de Europa y de América, exasperados por la intransigencia romana ante las ideas de la época. No cabe duda de que la Iglesia católica se había afianzado en su interior y había experimentado un crecimiento cuantitativo; pero en el momento de la muerte de Pío IX (7 de febrero de 1878), el papado aparecía aislado y era blanco de la creciente hostilidad de todos los que no querían renegar de la civilización moderna, y esta actitud no se daba sólo entre la población de los Estados Pontificios y en los ambientes ilustrados de Italia, como al morir Gregorio XVI, sino que imperaba en una gran parte de la opinión pública del viejo mundo y del nuevo.

2. León XIII

En esta atmósfera cargada de amenazas se abrió el cónclave de 1878, que, desde diversos puntos de vista, señala el comienzo de una nueva época.

³ Ozanam a Guéranger, 29 de enero de 1847, en Delatte, *Dom Guéranger*, t. I, p. 410. Sobre este entusiasmo de los primeros meses, cf. Aubert, *Le pontificat de Pie IX*, 20-21.

Había aumentado el influjo de los cardenales extranjeros, que en este momento representaban el 40 por 100 del colegio cardenalicio y que, gracias a los progresos del ferrocarril, pudieron asistir casi en su totalidad. Además, desde 1870 había cambiado la situación internacional de la Santa Sede, de suerte que la elección era al mismo tiempo más y menos libre. El papa había dejado de ser un jefe de Estado, por lo que no era necesario preocuparse de las cuestiones de política interior, que habían tenido tanto peso en el cónclave precedente, y carecían de objeto las tradicionales rivalidades de las potencias, lo cual constituía un progreso indiscutible. En cambio, el desarrollo normal de las diversas fases dependía ahora de la buena voluntad de las autoridades italianas, y había motivos para desconfiar de ellas. Sin embargo, tras algunas inquietudes iniciales, se vio con claridad que estaban dispuestas a no injerirse en la elección pontificia, cosa que se ajustaba a los deseos que Francia y Austria habían expresado con toda nitidez. En consecuencia, todas las preocupaciones se centraron en la búsqueda del candidato.

Parte de los cardenales de la Curia, que seguían esperando un milagro o estaban dispuestos para lo peor, opinaban que de momento era preciso continuar la línea de Pío IX, es decir, condenar con firmeza el liberalismo, origen de todos los males, y esperar pasivamente la llegada de tiempos mejores. Deseaban, pues, un papa que fuese hombre de oración y de doctrina y lo menos político posible. Frente a estos intransigentes que preconizaban lo que Manning llamaba «quietismo eclesiástico», algunos cardenales se preguntaban si no había llegado ya la hora de poner punto final al pasado y emprender el camino de la *conciliazione* con la Italia nueva que venían preconizando los liberales moderados durante los últimos veinte años. Pero este punto de vista no era plenamente compartido por la mayoría de los que consideraban que había fracasado la política de Pío IX y Antonelli. Creían imprescindible restablecer la soberanía temporal del papa, pero juzgaban que la mejor forma de conseguir el apoyo de las grandes potencias para tal empresa consistía en que la Iglesia recuperara el prestigio que había perdido a los ojos del mundo moderno, adoptando una actitud moderada en los conflictos político-religiosos del momento y mostrando la mayor apertura posible ante todo lo aceptable de la cultura del siglo XIX. Tal era en concreto la opinión de casi todos los cardenales extranjeros. Algunos propusieron al cardenal Franchi como exponente de esta nueva política, pero en Roma lo consideraban excesivamente *politicante*. Durante los últimos años se había ido pronunciando cada vez con mayor frecuencia otro nombre: el del arzobispo de Perusa, Gioachino Pecci. Se subrayaba su vasta cultura intelectual y la experiencia diplomática que había adquirido en su juventud como nuncio en Bruselas (1844-1846); a ello unía la ventaja de una prolongada labor pastoral, en la que se había revelado como uno de los mejores obispos de Italia. Esta circunstancia impresionaba a los que opinaban que el papado debía concentrarse cada vez más en sus tareas propiamente religiosas. La candidatura de Pecci fue defendida en ardor por el cardenal Bertolini, que con la ayuda de Manning logró atraer

a la mayor parte de los cardenales extranjeros. Muchos electores que no lo conocían quedaron favorablemente impresionados por la serenidad y energía con que desempeñó sus funciones de camarlengo. También se alegó que, por haber vivido fuera de Roma hasta hacía pocos meses, era uno de los menos comprometidos en las decisiones del pontificado anterior. Así, pues, la decisión estaba prácticamente tomada en el momento de comenzar el cónclave, y al día siguiente (20 de febrero de 1878) era elegido el cardenal Pecci. Anunció que tomaría el nombre de León en recuerdo de León XII, al que siempre había admirado a causa de su interés por los estudios, de su actitud conciliadora en las relaciones con los gobiernos y de su preocupación por acercarse a los cristianos separados.

El nuevo papa tenía sesenta y ocho años, y su salud delicada hacía prever un pontificado más bien breve. Pero de hecho dirigió la Iglesia durante un cuarto de siglo y lo hizo de forma muy personal. Poseía un temperamento de jefe, con la claridad de visión, el dominio de sí y el sentido de las posibilidades que caracterizan a los hombres de acción. Pero también cierta frialdad de sentimientos, que desgraciadamente suele ser necesaria para seguir adelante sin conmoverse demasiado por las repercusiones que puedan tener para los individuos las decisiones consideradas necesarias para el bien del conjunto.

Con frecuencia se ha esbozado un contraste exagerado entre las tendencias del nuevo papa y las de su predecesor. En realidad, su pontificado inaugura un espíritu nuevo, uno de cuyos primeros indicios fue la nominación de Newman como cardenal, y que ya se insinuaba en las cartas pastorales de 1877 y 1878, que trataban con cierta apertura diversos temas caros a Dupanloup y Montalembert⁴. Pero, por otra parte, puede comprobarse que en una serie de problemas importantes hay una clara continuidad con las preocupaciones de Pío IX. Muy piadoso personalmente, a pesar de su afición a la diplomacia, León XIII fomentó, como su predecesor, la devoción al Corazón de Jesús y a la Virgen; renovó la condenación del racionalismo y la francmasonería y prosiguió la restauración de la filosofía escolástica y la eliminación de los influjos hegelianos y kantianos en los intelectuales católicos. En el campo de las relaciones entre la Iglesia y el Estado confirmó la vigorosa reacción contra el liberalismo laicizante y, en las encíclicas que exponen la doctrina tradicional del Estado cristiano, no vaciló en referirse varias veces al *Syllabus*, con gran disgusto de los que algo ingenuamente habían esperado un «papa liberal». Contra lo que muchos esperaban, acentuó aún más la centralización romana. Aunque durante los primeros años de su pontificado se mostró dispuesto a hacer ciertas concesiones formales en la cuestión romana, se mostró intransigente en lo tocante al principio mismo de la soberanía temporal del papa. En algunos aspectos fue incluso menos tolerante, ya que era mucho menos sensible que su predecesor a la grandeza de la idea italiana y a la mística del *Risorgimento*. Desde este punto de vista era más bien un

⁴ Véase el comentario de M. Spahn, *Leo XIII* (Munich 1915) 185-198.

hombre del pasado y un papa del antiguo régimen. Sin embargo, aunque existen matices psicológicos diferentes en su común intransigencia, las razones profundas son las mismas: la convicción de que la independencia política del papa frente a Italia era condición indispensable para la independencia religiosa de la Santa Sede, y el convencimiento de que era preciso resolver esta cuestión política para que el papa pudiese desempeñar normalmente su misión religiosa. A diferencia de su sucesor, Pío X, León XIII dio gran importancia a la solución jurídica inmediata de la cuestión romana, de suerte que una parte notable de su política respecto a las grandes naciones estuvo condicionada, como lo había estado la política de la Santa Sede bajo Pío IX, por el afán de internacionalizar la cuestión para que las otras potencias presionaran a Italia. Y respecto a los católicos liberales italianos, no sólo confirmó la política del *non expedit*, sino que la endureció.

De todos modos es innegable que el pontificado de León XIII marcó un cambio de rumbo por la nueva orientación que dio el papa a la actuación de la Santa Sede. Le ayudaron sus secretarios de Estado: Franchi⁵ durante los primeros meses, Nina⁶ desde 1878 hasta 1880, Jacobini⁷ de 1880 a 1887 y, sobre todo, Rampolla⁸ durante los últimos dieciséis años de pontificado. Pero el papa no los consideraba como responsables del sector que les encomendaba en mayor o menor grado según su especial competencia, sino como meros ejecutores al servicio de una política global concebida por él mismo. Tal política se caracteriza por una actitud más positiva frente a las instituciones liberales, por una postura más conciliadora ante los gobiernos, por un «tono cordial frente a la sana civilización y al verdadero progreso» (Goyau) y por una concepción más moderna de la forma en que la Iglesia debe procurar influir en la sociedad.

⁵ Alessandro Franchi (1819-1878) era intransigente en los principios, pero muy moderado a la hora de aplicarlos. Nombrado el 5 de marzo, murió súbitamente el 31 de julio.

⁶ Lorenzo Nina (1812-1885), amigo íntimo del anterior, compartía sus tendencias conciliadoras con respecto a la sociedad moderna. León XIII prescindió de él tras la ruptura de las relaciones diplomáticas entre Bélgica y el Vaticano.

⁷ Ludovico Jacobini (1832-1887), que durante su nunciatura en Viena había sido uno de los principales artífices de la tregua con Bismarck, dio pruebas de habilidad y flexibilidad, pese a su aspecto más bien insignificante.

⁸ Mariano Rampolla (1843-1913), antiguo nuncio en Madrid, era un prelado piadoso, erudito y activo, «alma entusiasta y cabeza fría» (Bülow). Tenía conciencia del creciente influjo de las masas populares en la vida de las naciones modernas; pero fue mucho más intransigente que sus predecesores frente a la nueva Italia. Sus adversarios, que eran numerosos tanto en la Curia como en los países germánicos y en los ambientes monárquicos de Francia, lo consideraban como el mal consejero del papa; pero parece que fue más bien un simple vicario sacrificado y se limitó a poner en práctica las ideas de su señor con ayuda de algunos colaboradores especialmente escogidos. Sin embargo, conviene tener en cuenta estas palabras de Ch. Benoist: «Hacia el final del reinado, el secretario de Estado había asimilado tan bien las ideas de su señor, que a veces sugería de pasada algunos proyectos a León XIII, luego dejaba que durmiesen y se despertasen en el ánimo del Santo Padre; finalmente una mañana los recibía de él como un producto espontáneo» (*Souvenirs I* [París 1932] 161).

En los consejos que da a los católicos sobre su actitud política, León XIII no se preocupa mucho de la legítima autonomía que la Iglesia debe dejar a los ciudadanos en este terreno. Pero, en vez de animar como Pío IX a los más intransigentes a acentuar las distancias respecto a sus correligionarios que aceptan comprometerse con instituciones que no están de acuerdo con los «principios verdaderos», insiste en que es preciso evitar las estériles discusiones teóricas sobre el régimen ideal y ponerse de acuerdo para utilizar con la mayor eficacia posible las instituciones liberales existentes para promover las reivindicaciones católicas esenciales: el derecho de cada uno a vivir conforme a su fe, la educación cristiana de la juventud, el respeto a la santidad e indisolubilidad del matrimonio, la posibilidad de constituir asociaciones religiosas consideradas útiles, el buen entendimiento entre la Iglesia y el Estado, sin olvidar la libertad de la Santa Sede. En vez de discutir sobre la libertad de prensa, es preciso utilizarla en provecho de la Iglesia. Aunque los que establecieron las instituciones democráticas partieron frecuentemente de principios falsos, conviene hacer un frente común con todas las «personas honradas» y emplear para el bien tales instituciones, puesto que no son malas en sí mismas. Tal es el tema que, con variantes de detalle, aparece sin cesar en las encíclicas dirigidas a los diversos episcopados nacionales cuando lo piden las circunstancias.

En sus relaciones con los gobiernos, León XIII empleó en el plano internacional la prudente actitud que había adoptado como obispo de Perusa frente a las autoridades italianas: evitó las vehementes protestas de su predecesor y prefirió los métodos diplomáticos. Ante todo procuró superar los prejuicios contra la Iglesia; de ahí que recalcará en todas las ocasiones el apoyo moral que ésta puede aportar contra los excesos revolucionarios (agitaciones anarquistas en los países meridionales, socialismo en Alemania, revueltas irlandesas en Gran Bretaña o polacas en Rusia). Al actuar así contribuyó con su acercamiento a la burguesía, que detentaba el poder, a reforzar la opinión de los que consideraban a la Iglesia como el opio del pueblo; pero de momento consiguió éxitos indiscutibles, entre los que sobresale la liquidación del *Kulturkampf* alemán. En unos años se solucionaron los conflictos existentes con Suiza y con la mayor parte de las repúblicas de América Latina, se consiguió una cierta distensión con Rusia, y con España e Inglaterra mejoraron las relaciones, que llegaron a ser excelentes con los Estados Unidos. Sin embargo, no hay que exagerar la habilidad diplomática de León XIII, como ha demostrado J. E. Ward⁹. Sufrió derrotas en puntos importantes: en Francia fracasó su política de concordia; en Italia, a pesar de todos sus esfuerzos, la cuestión romana siguió en punto muerto, en tanto que las relaciones entre el Vaticano y el Quirinal fueron empeorando de nuevo a partir de 1887.

Pero la verdadera grandeza de León XIII consiste precisamente en no

⁹ J. E. Ward, *Leo XIII: The Diplomat Pope*: «Review of Politics» 28 (1966) 47-61.

haber sido un papa exclusivamente político, no obstante su excesiva afición a las cosas de la política, y en haber sido, al mismo tiempo que un diplomático, un intelectual simpatizante con el progreso de las ciencias y consciente de que era importante para la Iglesia mostrarse abierta en este campo, un pastor preocupado por la vida de la Iglesia y por la irradiación de su mensaje a través del mundo.

Mientras Pío IX se había limitado de ordinario a condenar las orientaciones que le parecían inaceptables, con León XIII aparece por fin la inquietud de dar consignas positivas a los católicos. Este cambio de clima, que advirtieron muy bien sus contemporáneos, hará posible «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» (H. Marrou).

El mismo afán de reanudar el diálogo de la Iglesia con el mundo llevó a León XIII a suavizar los anatemas de su predecesor contra las libertades modernas. Es cierto que, como ha demostrado el padre Murray, en este terreno siguió siendo prisionero del contexto histórico; sin embargo, en las perspectivas que abrió había elementos que eran bastante nuevos para los católicos de la época, sobre todo en lo tocante a la legítima independencia del poder civil, dentro de su esfera, con respecto al poder espiritual. También la doctrina de León XIII sobre la justicia social refleja este doble aspecto: apertura fecunda de puntos de vista nuevos y limitación contingente. La encíclica *Rerum novarum*, aunque todavía bastante tímida, manifiesta que el papado ha tomado conciencia del problema obrero y está dispuesto a intervenir activamente en su solución.

Entre los motivos que impulsaban a León XIII a entrar decididamente por este camino nuevo se halla —junto a una sincera convicción, de la que no se puede dudar— su inquietud ante los progresos del socialismo y su esperanza de minarle el terreno, así como el deseo de que la Iglesia encontrara en las masas populares, a punto de obtener el sufragio universal, un contrapeso a la política anticlerical que solía desarrollar el «partido legal» burgués. Nos hallamos ante otro aspecto característico de su pontificado: los alientos que prodigó constantemente a todas las formas de organización de un laicado católico activo. Es posible que, como opina Spahn, el espectáculo de las realizaciones belgas y romanas durante su nunciatura en Bruselas le sugiriera la primera idea. Sea lo que fuere, es curioso advertir en su personalidad, aristocrática por naturaleza, una tendencia cada vez más acusada a apoyarse en las masas para presionar a los gobiernos en favor de la Iglesia y, donde hay verdaderas posibilidades de éxito, a movilizar a los católicos en el terreno parlamentario para hacer de ellos la vanguardia de la Iglesia militante. Finalmente advirtió con realismo que en la mayoría de los países había llegado a su fin la era de los príncipes católicos, y trató de recristianizar a los gobiernos por la base, con el fin de que volvieran a apoyar otra vez a la Iglesia. Llegó a inaugurar una senda todavía más moderna, indudablemente sin prever todas las consecuencias. En efecto, en su constante afán de que

los católicos compartan las aspiraciones de su tiempo para impregnar de espíritu cristiano todas las formas de la civilización moderna se perfila lo que será el gran objetivo de la Acción Católica del siglo xx: prescindir de la antigua concepción, exclusivamente política, de gobiernos católicos que actuaban desde arriba mediante leyes e instituciones, e introducir la nueva concepción de una actuación de los fieles en el contexto en que viven. La toma de conciencia de esta realidad explica también el interés de León XIII por los grupos católicos minoritarios existentes más allá de las fronteras de la catolicidad oficial. Parece que hasta mediados del siglo xix los papas no contaron realmente más que con las llamadas «coronas católicas» y abandonaron todo lo demás a su propio destino. En cambio, León XIII tuvo clara conciencia del importante papel que podían desempeñar las Iglesias, cada día más florecientes, que iban creciendo con rapidez en algunos países oficialmente no católicos, sobre todo en los Estados Unidos.

Sin embargo, hay que reconocer que en este punto León XIII se limita a intensificar una política comenzada ya por Pío IX y que había tenido sus primeras manifestaciones en la restauración de la jerarquía episcopal en Inglaterra (1851) y en los Países Bajos (1853). En cambio, adopta una postura totalmente nueva en el terreno unionista. Es cierto que la preocupación por la unidad de los cristianos se había manifestado en diversas ocasiones durante el pontificado precedente. Las transformaciones que se produjeron en el mundo eslavo y el Imperio turco como consecuencia de la evolución de la Cuestión de Oriente hicieron concebir esperanzas con respecto a la ortodoxia. Algo semejante ocurrió con respecto a las Iglesias de la Reforma, sobre todo debido al Movimiento de Oxford y a la crisis que supuso para el luteranismo alemán la aparición del protestantismo liberal. En Roma no miraron con indiferencia las posibilidades de un retorno a la unidad católica de importantes comunidades de los Balcanes y del Próximo Oriente. Lo demuestra con claridad la decisión de dividir la congregación de *Propaganda fide* en dos secciones, una de las cuales debería dedicarse a las Iglesias de rito oriental. Pero este retorno no se concebía más que en términos de asimilación, lo cual hacía inútil cualquier tentativa de acercamiento. Al contrario, la política de centralización a ultranza dirigida por el cardenal Barnabò, agravada por los intentos de latinización que se realizaban sobre el terreno la mayor parte de los misioneros y de los delegados apostólicos, había provocado hacia 1870 graves crisis en las comunidades ya unidas a Roma¹⁰. En cuanto a las tentativas de contacto con los anglicanos, la Santa Sede se había mostrado muy reservada y, en diversas ocasiones durante los años sesenta, había endurecido incluso su actitud, influida por Manning entre otros, prohibiendo a los católicos ingleses participar en la *Association for the Promotion of the Union of Christendom*¹¹. En estas circunstancias no puede extrañar que los historiado-

¹⁰ Cf. el capítulo de J. Hajjar sobre el cristianismo oriental, pp. 416-419.

¹¹ Cf. II parte, cap. I, p. 215.

res de hoy consideren los pasos desacertados que se dieron con ocasión del Concilio Vaticano como uno de los casos más tristes de ocasiones perdidas en la dolorosa historia de las relaciones entre cristianos separados¹². Ahora bien, León XIII, aunque está aún lejos del actual punto de vista ecuménico, aborda las cuestiones con una óptica nueva. Me parece exagerado decir con el padre Esposito que la reunión de las Iglesias separadas con Roma fue su preocupación fundamental; pero no cabe duda de que fue una de sus grandes preocupaciones por motivos complejos, entre los que no faltaba el de realizar el prestigio de la Santa Sede en el mundo. Esta preocupación no sólo se manifestó en piadosos deseos o invitaciones al retorno más o menos directos, sino que se plasmó en una serie de medidas concretas. Tras aprovechar la ocasión que le brindó el Congreso Eucarístico de Jerusalén de 1893 para expresar claramente la benevolencia de la Santa Sede hacia el Oriente cristiano y su deseo de respetar las tradiciones litúrgicas orientales, León XIII reafirmó solemnemente el propósito de reaccionar contra la política de latinización de los patriarcados uniatas en la encíclica *Orientalium dignitas* y en otras ocasiones¹³. En esta perspectiva se inscribe la política proeslava seguida sistemáticamente en los Balcanes bajo la dirección de Rampolla. Los estímulos con que el anciano pontífice alentó los contactos entablados entre Portal y lord Halifax para lograr una aproximación entre Canterbury y Roma¹⁴ revelan el mismo estado de espíritu, calificado por J. Hajjar de «optimismo renovador», un optimismo no carente de cierta dosis de utopía. En este contexto unionista se preparó la encíclica *Satis cognitum* (30 de junio de 1896), el documento más importante del pontificado en materia de teología dogmática, donde, al describir la imagen de la Iglesia tal como la quiso su Fundador, León XIII la presenta como «el cuerpo de Cristo que vive de su vida sobrenatural» y, aun insistiendo en la nota de unidad, subraya la diferencia entre unidad y unicidad. Recuerda también que el magisterio de la Iglesia lo ejercen colegialmente el papa y los obispos, que no son simples vicarios de aquél. Estas afirmaciones fueron bien acogidas en el mundo anglicano.

Durante los últimos años del pontificado los conservadores, agrupados en torno al cardenal Mazzella, lograron recobrar algún influjo sobre el anciano papa, lo que supuso una mayor rigidez, que se manifestó, sobre todo, en la condenación del americanismo y en la actitud más reticente frente a la democracia cristiana. Como ocurrió con otros papas, el pontificado de León XIII duró demasiado. Es preciso añadir que este hombre, que en muchos aspectos parece muy moderno en comparación con su predecesor, estaba vinculado

¹² Cf. F. de Wyels, *Le concile du Vatican et l'Union: «Irénikon»* 6 (1929) 368-379, 488-516 y 655-665; J. Hajjar, *L'épiscopat catholique oriental et le premier Concile du Vatican: «Revue d'Histoire Ecclésiastique»* 65 (1970) 423-455 y 737-788.

¹³ Cf. V parte, pp. 422-427. Sobre el Congreso de Jerusalén, cf. la tesis doctoral de Cl. Soeters, *Le Congrès Eucharistique International de Jérusalem (1893) dans la cadre de la politique orientale du pape Léon XIII* (Lovaina 1975).

¹⁴ Cf. II parte, cap. I, pp. 215-219.

al antiguo régimen por su formación y nunca supo liberarse de cierta concepción imperialista de la actuación de la Iglesia. En los albores del siglo xx, esto tenía que causar decepciones, tanto más cuanto que León XIII perteneció a esa categoría de espíritus capaces de concebir grandes proyectos, pero que no elaboran suficientemente los detalles y se preocupan muy poco de las modalidades de la ejecución.

Pese a sus deficiencias y limitaciones, era un hombre superior. Es indudable que su política, aun no siendo siempre tan genial como se ha afirmado a veces, le permitió en conjunto reconquistar para la Iglesia y la Santa Sede un prestigio que desconocían desde los comienzos entusiastas de Pío IX en vísperas de 1848 y, lo que es mucho más importante, una autoridad moral considerable y, con ella, «un poder político efectivo superior a la soberanía oficial que había perdido» (Seignobos). La multiplicación de las representaciones diplomáticas ante el Vaticano, enviadas incluso por países no cristianos, y sobre todo los homenajes casi unánimes tributados al papa en 1883, 1888, 1894 y 1902 permiten apreciar el resurgimiento que se produjo durante este «glorioso pontificado», que acabó el 20 de julio de 1903. El historiador de hoy lo valora, más aún que por sus realizaciones inmediatas, por la plétora de posibilidades que entonces comenzaron a madurar para ir realizándose poco a poco en el curso de los decenios siguientes.

3. Pío X

En vísperas del cónclave de 1903, que debía elegir al sucesor de León XIII, el colegio cardenalicio se hallaba mucho más dividido que veinticinco años antes. Muchos cardenales pensaban que la mejor forma de reemplazar al pontífice que tanto había realizado el prestigio del papado era elegir a su secretario de Estado, el cardenal Rampolla, confidente íntimo de sus pensamientos y colaborador de todos los grandes planes de los quince años últimos. Esta opinión era compartida por la mayor parte de los que deseaban que se continuase la política conciliadora del difunto papa con respecto a la mentalidad moderna y por una parte de los «intransigentes», que veían en Rampolla el adversario implacable de la Italia oficial. La mayoría, sin embargo, opinaba que se imponía un cambio de orientación, aunque no había acuerdo sobre la naturaleza del mismo. Unos, razonando como políticos, deseaban que la Santa Sede mostrase menos rigidez frente a Italia, pues consideraban inverosímil su próxima ruina y preferían que la Iglesia se apoyara en la católica Austria y en el Centro alemán, en vez de recurrir a la Rusia ortodoxa, cuya influencia creciente en el Oriente Próximo temían, o a la Francia anticlerical, que tan crueles desilusiones había deparado a León XIII. Otros, más sensibles al punto de vista doctrinal y preocupados por las infiltraciones liberales en exégesis y en teología y por el peligro que para el principio de autoridad entrañaba el influjo de las ideas democráticas alentadas

por el secretario de Estado, deseaban un retorno a la intransigencia que había caracterizado el pontificado de Pío IX. Había otros, en fin, que juntamente con numerosos sacerdotes y fieles, creían que había llegado el momento de otorgar la prioridad a los intereses pastorales y deseaban que no se eligiese para papa a un alto funcionario de la Curia romana, sino a un hombre avezado al ministerio episcopal.

La cuestión se complicaba aún más por la intervención de la diplomacia, ya que las grandes potencias habían redescubierto desde 1878 el interés que podría representar el apoyo moral del Vaticano. Las simpatías del gobierno francés estaban naturalmente de parte de Rampolla; Austria le reprochaba su reserva ante la Triple Alianza, su política proeslava en los Balcanes y el apoyo que prestaba a los cristianos sociales. Sin embargo, Viena dudaba en recurrir contra él al antiguo derecho de veto, pero el emperador terminó por aceptar los consejos del cardenal Puzyna, arzobispo de Cracovia, que consideraba nefasta para la Iglesia la elección de Rampolla y reprochaba a éste haber sacrificado los intereses polacos en aras de su política prorrusa¹⁵.

El cónclave, que congregaba a 38 cardenales italianos y 24 extranjeros¹⁶, comenzó el 1 de agosto. Desde el primer día se destacaron tres candidatos: Rampolla, que iba claramente a la cabeza; el prefecto de Propaganda, Gotti, un carmelita conservador en el plano doctrinal, pero considerado de mentalidad abierta en cuestiones político-eclesiásticas; finalmente, el patriarca de Venecia, Sarto; éste era casi un desconocido para el gran público y para los cardenales extranjeros, pero León XIII ha indicado discretamente en diversas ocasiones que podía ser su sucesor eventual, y la mayoría de los cardenales italianos no pertenecientes a la Curia le prestaban su apoyo. La mañana del 2 de agosto, Puzyna dio a conocer oficialmente el veto imperial, que ya había comunicado confidencialmente al interesado y al camarlengo. Parece que fue un gesto inútil, ya que el antiguo secretario de Estado nunca hubiera obtenido los dos tercios de los votos. Tras una protesta platónica, sus partidarios le pidieron que les indicara a qué candidato debían dar sus votos. Se negó a hacerlo alegando que no retiraría su candidatura porque con ello daría la impresión de que claudicaba ante Austria. Es probable que en esta decisión influyera también su convicción de no poder orientar la elección en el sentido que deseaba.

Mientras los partidarios de Rampolla maniobraban sin éxito, los votos de Sarto pasaban de 21 a 24 y luego, durante la mañana del 3 de agosto, a 27, sobrepasando así a Rampolla, en tanto que Gotti quedaba prácticamente eliminado. Sin embargo, se temió que Sarto rehusara una responsabilidad que parecía exceder sus fuerzas, pero al fin se dejó convencer, y el 4 de agosto por la mañana era elegido papa por 50 votos frente a los 10 que siguieron

¹⁵ Cf. sobre todo Z. Obertynski, *Kardinal Puzyna und sein Veto*. Hom. a Franz Loidl III (Viena 1971) 177-195, espec. 183-184; cita esta declaración del cardenal: «No me ha utilizado Austria, sino que he sido yo quien ha utilizado a Austria», p. 188.

¹⁶ Por primera vez asistía un americano.

fieles a Rampolla. Anunció que iba adoptar el nombre de Pío X en recuerdo de los pontífices de ese nombre «que en el siglo pasado lucharon valerosamente contra las sectas y los errores que pululaban». De esta forma dejó entrever la orientación que pensaba dar a su pontificado.

Son numerosos los papas que en los siglos XIX y XX tuvieron la responsabilidad de una diócesis antes de subir al solio pontificio, pero son muy pocos en la historia de los papas los que como Pío X pasaron por todos los grados del ministerio pastoral. Sarto había nacido el año 1835 en una modesta familia de Venecia; en el seminario se le había calificado como «el alumno más sobresaliente que recuerdan los profesores más antiguos». Comenzó su ministerio como coadjutor de una parroquia rural, luego fue párroco de un pueblo importante, y el obispo de Treviso le confió después buena parte de la administración de la diócesis, juntamente con la dirección espiritual de sus seminaristas. En 1884 fue nombrado obispo de Mantua, donde el sacerdote virtuoso y lleno de celo se reveló en seguida como un jefe de talento realista y logró en pocos años hacer de una diócesis enferma un obispado. León XIII advirtió pronto su valía y, en 1893, lo promovió a la sede patriarcal de Venecia, al mismo tiempo que lo nombraba cardenal. Pese a la creciente amplitud de sus responsabilidades, Sarto siguió comportándose en esencia como pastor de almas, estimulando sin cesar el celo de sus sacerdotes, especialmente en lo relativo a la predicación, la catequesis y la comunión frecuente. Impulsó a los seglares a trabajar con todas sus fuerzas, pero cuidó de que tal trabajo se realizara siempre bajo el control estricto del clero y exigió a éste una obediencia absoluta a las directrices de su obispo. Por otra parte, el afán de poner un dique a los avances del socialismo, cuyos ataques a las bases religiosas tradicionales de la sociedad le inquietaban mucho, condujo a este lector asiduo del cardenal Pie, que en sus cartas pastorales denunciaba a los católicos liberales como «lobos cubiertos con pieles de ovejas», a preconizar en el terreno de la política local la alianza de los católicos venecianos con los liberales moderados.

Esta forma de actuar permitía augurar que el nuevo papa adoptaría ante la nueva Italia una actitud más conciliadora que su predecesor. De hecho, su pontificado iba a señalar el comienzo de una lenta mejoría en las relaciones entre el Vaticano y el Quirinal. Ahora bien, si los periodistas y políticos italianos estaban vivamente interesados al día siguiente de la elección en saber qué postura pensaba adoptar el nuevo papa en la cuestión romana, Pío X consideraba que este problema era secundario. De hecho llevaba a la silla de Pedro distinto espíritu que su predecesor. Mientras éste se complacía en el sutil juego de la diplomacia y la política, Pío X no encontraba en ellas ningún atractivo, pues no quería someterse a los compromisos que casi necesariamente implican. Pensaba además que la política conciliadora seguida por León XIII con los gobiernos y las cortes había terminado en un fracaso, y él estaba decidido a concentrarse en los problemas de apostolado y de vida cristiana.

Por lo demás, el contraste entre el nuevo papa y su predecesor era impresionante en todos los aspectos. Si nos fijamos en el aspecto físico, observaremos que León XIII era alto, pálido, delgado, frío y distante con los visitantes, solemne y majestuoso. Pío X era de mediana estatura y más bien corpulento; tenía la tez sonrosada, la voz cálida y suave; era afable con todo el mundo y se granjeaba en seguida la simpatía con su sonrisa bondadosa y un poco triste; carecía de afición al fasto. Pasando a un plano más profundo, León XIII era un intelectual de vasta cultura y un talento especulativo que se complacía en las grandes síntesis de amplias perspectivas. Pío X era un hombre de corazón, muy sensible al escándalo de los débiles, y un espíritu práctico siempre preocupado por los detalles y atento al peligro de abandonar la realidad por perseguir una utopía. Desconfiaba instintivamente de las tendencias progresistas, tanto en el terreno de las ideas como en el social, y creía que la política de apertura al mundo moderno seguida por su antecesor, aunque no fuese censurable en principio, al menos se había desarrollado con pocas precauciones y corría el riesgo de tener desdichadas consecuencias. Por eso juzgaba indispensable cierta reacción, y su pontificado adoptó desde el principio una actitud de retirada y de «defensa católica». Esto pudo comprobarse particularmente en dos terrenos: en las relaciones con los gobiernos, donde Pío X, salvo en el caso de Italia, volvió a la intransigencia de Pío IX, dominado por el afán de reivindicar para la Iglesia su libertad plena y entera respecto al poder civil, sin preocuparse de los numerosos conflictos que de esto se derivaron; y en la actitud mucho más reticente que la de León XIII frente a los demócratas cristianos, llegando a condenar formalmente la *Azione popolare* de Murri en Italia y el *Sillon* de Marc Sanguier en Francia; esta severidad contrasta con la condescendencia que mostró con la Acción Francesa; finalmente, en la represión del modernismo, de la que trataremos en un capítulo ulterior.

La forma enérgica —implacable, según algunos— en que se llevó a cabo esta reacción provocó juicios muy diversos en los mismos tiempos de Pío X y sigue provocándolos hoy. Unos exaltan al papa santo, defensor intrépido de la ortodoxia y de los derechos de la Iglesia. Otros le reprochan no haber sabido abordar con una óptica nueva los graves problemas con que se enfrentaba la Iglesia y haber intentado anclarla, con medidas cada vez más autoritarias, en posiciones reaccionarias y clericales, en flagrante contradicción con el sentido de la historia.

Sin embargo, sea cual fuere el juicio del futuro sobre la obra defensiva de Pío X, en el plano histórico sería falso pretender reducir a este aspecto discutido el significado de su pontificado. En efecto, este papa, que pareció a sus contemporáneos tan poco moderno y tan conservador —y que indudablemente lo era en algunos aspectos—, fue en realidad uno de los grandes papas reformadores de la historia. Había adoptado como lema *Instaurare omnia in Christo*, y la restauración de la sociedad cristiana implicaba a sus ojos, tanto o más que una defensa tenaz de los derechos de Cristo y de su

Iglesia, una labor positiva de reformas e iniciativas pastorales encaminadas a conseguir una vida interior más profunda y un mejor empleo de todas las fuerzas. Pío X se iba a aplicar a esta tarea con la experiencia de cuarenta años pasados exclusivamente en los diversos escalones del ministerio activo y lejos de la Curia, y con toda la lucidez y el espíritu creativo que ya había demostrado en la dirección de sus diócesis de Mantua y de Venecia. Sin dejarse paralizar por los procedimientos rutinarios de la burocracia y actuando con autoridad, realizó en poco tiempo —recuérdese que su pontificado duró sólo once años— una serie de reformas: unas que se venían exigiendo desde hace siglos y otras que pasaron en su época por revolucionarias. Volveremos sobre algunas de ellas: los decretos relativos a la comunión de los niños, la reforma de la música de Iglesia y de la liturgia, las consignas que, aun inspirándose en una concepción del laicado hoy superada, hacen de él un pionero de la Acción Católica en el sentido moderno del término, las medidas tendentes a perfeccionar la catequesis y la predicación, la reorganización de los seminarios para mejorar la formación del clero. Para que todo el clero estuviese en condiciones de realizar mejor su misión era necesario reorganizar el derecho y las instituciones eclesiásticas, que no habían sido objeto de una nueva reflexión sistemática desde la época del Concilio de Trento. La tarea era enorme, sobre todo teniendo en cuenta la inercia con que ha de enfrentarse quien aspira a modificar usos y costumbres establecidos. Pío X no se arredró por ello.

Dos o tres días después de su elección manifestó su intención de redactar un nuevo código de derecho canónico que condensase sistemáticamente la legislación de la Iglesia y la adaptase a las circunstancias nuevas. En algunos ambientes del Vaticano surgió una fuerte oposición; se llegó a apelar al protestante Friedberg, autor de una edición crítica del *Corpus iuris canonici*, para probar la imposibilidad de emprender semejante reforma. Todo fue inútil: el papa confió la obra al eminente canonista Gasparri, luego cardenal. Tras once años de trabajo, que Pío X supervisó y alentó personalmente en las sucesivas etapas, el nuevo código estaba casi terminado en el momento de su muerte, y su sucesor pudo promulgarlo en 1917.

En cambio tuvo la satisfacción de llevar a feliz término la reorganización de la Curia romana, es decir, de la administración central de la Iglesia, obra también necesaria desde hacía mucho tiempo. En julio de 1908 aparecieron tres decretos cuya forma definitiva había ido precedida de varias redacciones y que suprimían toda una serie de costumbres, al mismo tiempo que introducían más claridad y equidad en una administración bastante arcaica. Se modificaron y sistematizaron de forma más lógica las atribuciones de las congregaciones romanas, que constituyen los diferentes ministerios del gobierno central de la Iglesia; al mismo tiempo se dio mayor agilidad a sus métodos de trabajo para adaptarlos mejor a la tarea, cada día más vasta, que llevaba consigo la centralización eclesiástica en constante aumento desde mediados del siglo XIX.

Aunque fue grande la intervención personal de Pío X en la dirección de los asuntos, tuvo que apoyarse en colaboradores. Preocupado de que compartieran su ideal de restauración católica, los eligió preferentemente entre los religiosos, cuyo número aumentó en las congregaciones romanas, y entre los prelados hostiles al liberalismo en todas sus formas. Fueron hombres virtuosos y trabajadores, pero con frecuencia de espíritu estrecho, totalmente leales a la Santa Sede, pero con un celo a veces poco ilustrado y poco familiarizados con la situación real de la Iglesia y con los intelectuales que vivían fuera del pequeño mundo eclesiástico italiano. Como es natural, hubo excepciones, siendo monseñor Gasparri la más notable de ellas. Es preciso mencionar concretamente a algunos colaboradores: a su secretario particular, monseñor Bressan, que, según el conde Della Torre, a veces se dejó arrastrar «por un celo personal algo excesivo», y, sobre todo, a tres cardenales muy intransigentes, considerados por algunos como los genios maléficos del pontificado: el capuchino Vives y Tutó, muy influyente en el Santo Oficio; el omnipotente prefecto de la Congregación Consistorial De Lai, que controlaba con dictadura implacable las diócesis y seminarios, y el secretario de Estado Merry del Val¹⁷, asociado más íntimamente que sus predecesores a la política religiosa del pontificado. Este sacerdote piadoso y austero, aristócrata distinguido y cortés, absolutamente fiel a la Santa Sede, de una intransigencia serena y firme frente a las tendencias modernas, tenía «las cualidades positivas y negativas del español» (Secco Suardo), aunque a veces asumió la responsabilidad de maniobras de delación que no honran a la Secretaría de Estado. Gracias a su intimidad con el papa, que apreciaba a este colaborador eficaz y fiel, plenamente de acuerdo con sus opciones esenciales, el cardenal tuvo una autoridad considerable, sobre todo después que la reforma de la Curia amplió sensiblemente las competencias de la Secretaría de Estado. Por este motivo fue objeto de numerosas críticas, y algunas le reprochan haber sido, junto con el cardenal De Lai, el gran responsable del carácter cada vez más reaccionario de las decisiones pontificias. No cabe duda de que este juicio es exagerado. En efecto, el informe *Sodalitium pianum*, publicado recientemente por E. Poulat¹⁸, revela que monseñor Benigni reprochaba a Merry del Val la excesiva timidez con que aplicaba algunas consignas del papa y su temperamento de diplomático, que a veces lo llevaba a aplicar paulatinamente una decisión rigurosa cuando suscitaba oposición y resistencia.

¹⁷ Sobre Rafael Merry del Val (1865-1930) sólo hay biografías hagiográficas; las menos malas son la de P. Cenci (Roma 1933) y J. M. Javierre (Barcelona 1966). Contiene numerosos documentos y testimonios *Romana beatificationis et canonizationis servi Dei Raphaelis card. Merry del Val informatio* (Ciudad del Vaticano 1957). Cf. también A.-C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni* (Turín 1948) 483-562. Era hijo de un diplomático español y gozó desde muy joven del favor de León XIII. Pío X lo escogió por su elevada espiritualidad, sus dotes de políglota y sus conocimientos diplomáticos (en realidad, más teóricos que prácticos). El papa creía que Merry del Val sería más independiente porque no tenía vinculaciones con los italianos.

¹⁸ *Intégrisme et catholicisme intégral* (Tournai 1969), espec. 76-77.

Dicho esto, y sin ceder a la tentación hagiográfica de querer disculpar el papa de todos los aspectos desagradables de su pontificado, hay que reconocer que el influjo del entorno de Pío X fue más importante de lo que él suponía. Por un lado, porque algunos de sus colaboradores, movidos por su celo, rebasaron las intenciones del papa al aplicar algunas decisiones o al utilizar determinados procedimientos; por otro, porque en diversas ocasiones el papa, con total buena fe, tomó sus decisiones apoyándose en informes unilaterales y tendenciosos provenientes de sus hombres de confianza. Como la santidad personal no constituye una garantía de buena política eclesiástica, un papa que se creía obligado a zanjar personalmente la mayoría de las cuestiones relativas a toda la Iglesia tenía que depender en cierta medida de sus informadores y de sus ejecutores. Por lo demás conviene advertir que si ciertos colaboradores de Pío X sobrepasaron las intenciones de éste en sentido rigorista, otros opusieron a veces una resistencia pasiva a sus orientaciones o, al menos, suavizaron la intransigencia de sus consignas. Pío X se lamentaba de ello en los últimos meses de su vida, cuando la reacción anti-integrista comenzaba a consolidarse incluso en los medios vaticanos; pero ya al principio de su pontificado muchas de sus medidas reformadoras habían tropezado con la oposición latente de los conservadores, que mostraban la misma hostilidad contra las transformaciones preconizadas por la autoridad suprema que contra el reformismo de los progresistas. Pensando en casos de este tipo, Poulat ha afirmado que el papa era hombre de «voluntad fuerte y autoridad débil». Aunque quizá sea exagerado, refleja que el problema de las relaciones entre Pío X y sus colaboradores es bastante más complejo de lo que, en sentidos opuestos, sostienen sus admiradores y sus detractores.

Otra cuestión difícil y discutida es la relativa a la actitud de la Santa Sede en el momento de desencadenarse la Primera Guerra Mundial. Se ha repetido con frecuencia que Pío X dio la siguiente respuesta al embajador de Austria cuando le pedía una bendición para el emperador y sus ejércitos: «Decid al emperador que no puedo bendecir la guerra ni a quienes la han querido; yo bendigo la paz». Luego habría añadido: «Que el emperador se dé por satisfecho con no recibir la maldición del vicario de Cristo». Algunos hagiógrafos han pretendido que el papa incluso pensó excomulgar a Francisco José. Pero los informes de los diplomáticos bávaros y austríacos en el Vaticano dicen algo muy distinto. El primero escribía el 26 de julio: «El papa aprueba que Austria actúe severamente contra Servia»¹⁹; el segundo relataba en los siguientes términos lo que al día siguiente le había dicho el cardenal Merry del Val: «Ha aprobado sin reservas la nota dirigida a Servia e indirectamente ha expresado su esperanza de que la monarquía resista hasta el fin». «Es una lástima —añadió— que Servia no haya sido humillada hace tiempo»²⁰. Cuando se hizo público este texto, el cardenal negó que fuese exac-

¹⁹ *Bayerische Dokumente zum Kriegsausbruch* III (Munich 1925) 206.

²⁰ *Österreich-Ungarns Aussenpolitik. Diplomatische Aktenstücke* VIII (Viena 1930) 893-894.

to, pero admitió haber dicho «que Austria debería mostrarse enérgica y que tenía derecho a reparaciones solemnes». Es cierto que en esta fecha podía creer, como otros muchos diplomáticos, que aún era posible la localización del conflicto; de todos modos, sus palabras constituían un inequívoco estímulo para Viena. Esta postura de la Santa Sede se explica con facilidad: Pío X tenía en gran estima al anciano emperador Francisco José; además, tras la ruptura con Francia, Austria-Hungría era el único gran Estado católico, y el Vaticano consideraba que la disminución de la influencia austríaca en los Balcanes o en la cuenca del Danubio —y en este aspecto las provocaciones servias constituían un peligro real— representaba una ventaja para la Rusia ortodoxa, principal adversario del catolicismo en el Próximo Oriente.

Sea lo que fuere, una cosa es cierta: cuando el embajador austríaco acudió a informar sobre el ultimátum presentado a Servia, Pío X declaró que estaba dispuesto a intervenir como árbitro y a exhortar a los dos gobiernos a la moderación; pero una vez abiertas las hostilidades adoptó una actitud pasiva y se limitó a exhortar, sin demasiada insistencia, a los pueblos a la oración. Comprendía sin duda que la posición débil de la Santa Sede en el terreno diplomático no permitía iniciativas del género de las que intentará Pío XII veinticinco años después, al desencadenarse la Segunda Guerra Mundial. Es posible que el anciano papa no tuviera ya la energía necesaria para pronunciar una palabra profética y actuar contra toda esperanza.

En efecto, la vida de Pío X, cuya salud era preocupante desde hacía un año, se apagó casi súbitamente en la noche del 19 al 20 de agosto.

CAPITULO II

LA REVOLUCION DE 1848 Y SU REPERCUSION EN LA IGLESIA

1. El «milagro de 1848» en Italia

Los comienzos del pontificado de Pío IX parecieron confirmar la reputación de «liberal» que en los ambientes retrógrados de Roma se había atribuido a este conservador ilustrado. Algunas actuaciones de poca importancia bastaron para suscitar el entusiasmo en toda Italia. Y todas las manifestaciones contra los regímenes reaccionarios o contra el dominio de la Austria de Metternich sobre la península se desarrollaron pronto al grito «Viva Pío nono», sin tener en cuenta que la encíclica *Qui pluribus* (9 de noviembre de 1846) había renovado la condenación de los principios fundamentales del liberalismo. El mito del «papa liberal» actuaba como un catalizador (Jacini) sobre los elementos dispares que constituían la opinión progresista italiana en vísperas de la revolución de 1848, y todos —antiguos adversarios de la Iglesia, católicos conquistados por las ideas modernas, clero patriota— se encontraron unidos durante un instante en una común esperanza. De ahí que la decepción fuera mayor cuando hubo que rendirse a la evidencia: los actos del papa no respondían a tales expectativas.

Las discusiones comenzaron en el terreno de las reformas interiores. Pío IX tenía que contar con la oposición, que aumentaba incesantemente, de la mayor parte de los prelados de la Curia. Además, él mismo, aun deseando sinceramente mejorar el régimen anticuado y policíaco de los Estados Pontificios e introducir algunas reformas administrativas, no estaba dispuesto a pasar de lo que podríamos llamar un paternalismo eclesiástico, porque temía que, al ceder a los seculares algo de su realeza sacerdotal, se viese limitada la independencia que necesitaba la Santa Sede para realizar su misión espiritual. Como ha demostrado R. Quazza¹, incluso durante la época de colaboración íntima con Massimo d'Azeglio, Pío IX era en realidad partidario

¹ R. Quazza, *Pío IX e Massimo d'Azeglio nelle vicende romane del 1847*, 2 vols. (Módena 1957).

del despotismo ilustrado y no quería en modo alguno instaurar en los Estados Pontificios un Estado constitucional moderno. La presión de las circunstancias y algunos intrigantes que explotaban hábilmente sus deseos de popularidad le obligaron a tomar una dirección contraria a su voluntad y finalmente, poco después de la caída de Luis Felipe de Francia, tuvo que otorgar precipitadamente la constitución reclamada desde hacía meses². Pero ésta resultó una medida insuficiente, contribuyendo así más a irritar que a apaciguar a una opinión pública que se iba impacientando cada vez más.

Las vacilaciones del papa, incapaz de escoger entre los consejos que le llegaban tanto de la derecha como de la izquierda y dominado por el deseo utópico de no disgustar a nadie, iban a manifestarse también, y con consecuencias más graves, en su actitud frente al movimiento italiano. Es verdad que, contrariamente a lo que muchos creían en el momento de su elección, siempre había considerado quimérico el programa neoguelfo y creía que el papa, jefe espiritual de todos los cristianos, no debía desempeñar el papel de presidente de una federación italiana. Pero no es menos cierto que, en el ambiente exaltado de la época, su espíritu generoso simpatizaba vivamente con los esfuerzos que se hacían para librar a los italianos del dominio extranjero. Lo que se ha llamado «el milagro de 1848» se apoyaba en parte en un equívoco, pero existió realmente durante unos meses. Bastaron unas palabras de censura sobre la reserva hostil de Gregorio XVI para que muchos italianos se persuadiesen de que el nuevo papa hacía suyo todo el programa nacional y se disponía, conforme a los deseos de Gioberti, a ponerse a la cabeza de la cruzada para expulsar a Austria de la península y dar a ésta su unidad nacional. Cuando, el 10 de febrero de 1848, Pío IX invocó las bendiciones de Dios sobre Italia en un discurso destinado a calmar las ansias guerreras, la exaltación llegó a su punto culminante y, durante las semanas siguientes, el clero y los fieles de las diversas regiones italianas, convencidos de que el papa estaba de su parte, prestaron a las sublevaciones nacionales un apoyo, si no absoluto, al menos muy importante³. Pero la alocución del 29 de abril⁴ puso de manifiesto que, pese a sus simpatías por la causa italiana, el papa jamás aceptaría desempeñar un papel activo en la guerra de independencia contra Austria, incompatible a sus ojos con la misión religiosa del padre común de los fieles.

² Cf. A. Ara, *Lo statuto fondamentale dello Stato della Chiesa* (Milán 1966).

³ El apoyo del clero, incluido el alto clero, fue masivo en el norte e importante en el centro (excepto en Roma). En el Reino de Nápoles, los obispos continuaron en general apoyando a la Monarquía borbónica. El bajo clero, secular y regular, estaba dividido; pero en gran parte era partidario de la causa nacional. Pueden verse numerosas indicaciones bibliográficas en «Rassegna Storica Toscana» 4 (1948) 277, nota 28. Los jesuitas tampoco tuvieron en todas partes la actitud reaccionaria que se les suele atribuir (cf. J. De Rosa, *I Gesuiti in Sicilia e la rivoluzione del' 48* [Roma 1963]).

⁴ Sobre la preparación de este discurso y el alcance que quiso darle Pío XI, cf. G. Martina en «Rassegna Storica del Risorgimento» 53 (1966) 527-582; 54 (1967) 40-47.

Las dificultades económicas, que repercutieron dolorosamente sobre la población, y la falta de habilidad del pontífice acabaron de precipitar la crisis. Tras el asesinato de su primer ministro, Pelegrino Rossi, Pío IX, asesorado por los conservadores, temerosos de que llegase a hacer concesiones precipitadas, huyó de Roma disfrazado el 24 de noviembre y se refugió en Gaeta, ciudad situada en territorio napolitano.

En enero se proclamó la república en Roma y se encomendó el gobierno a un triunvirato presidido por Mazzini; pero esta situación duró sólo unos meses, porque el papa, apoyado por la diplomacia europea, recuperó su trono gracias a la intervención del cuerpo expedicionario francés del general Oudinot. Aunque todo el mundo reconoció la imposibilidad de volver a la situación del tiempo de Gregorio XVI, las tímidas reformas anunciadas por el *motu proprio* del 12 de septiembre de 1849 no iban más lejos que las recomendaciones formuladas por las potencias en su memorándum de 1831. Aunque llegaban «con dieciocho años de retraso con respecto a las necesidades del momento» (Ghisalberti), fueron consideradas excesivamente progresistas por numerosos cardenales, apoyados por la corte de Nápoles, que frenaron su aplicación después de haber dirigido la represión en una atmósfera de resentimiento pasional que justifica plenamente la calificación de «reaccionaria e inhábil» dada por monseñor Corboli-Bussi a la restauración pontificia.

Pero desde el punto de vista de la historia de la Iglesia hay algo más importante que el carácter retrógrado de esta restauración política: el cambio de mentalidad que a partir de entonces se manifestó en Pío IX. A diferencia de lo que ocurrió a su alrededor, el papa experimentó en Gaeta, convertida en la «Coblenza de la reacción italiana», una transformación, en virtud de la cual la preocupación por una reacción religiosa iba a dominar y a condicionar las ideas de reacción política. Es sabido que las ilusiones frustradas pueden marcar decisivamente a un hombre. Además, el entorno reaccionario de Pío IX no perdía ocasión de reavivar en su alma impresionable los recuerdos sangrientos de la revolución romana, particularmente el asesinato por los radicales de su primer ministro, Pelegrino Rossi, que había sido partidario de una amplia liberalización de las instituciones. Al margen del plano psicológico, se afianzaron también las convicciones teóricas de Pío IX, así como su perpetua desconfianza frente a unos principios cuyas peligrosas consecuencias se habían manifestado ahora con toda claridad. A partir de este momento fue creciendo su persuasión de que había una estrecha relación entre los principios de 1789 y la destrucción de los valores tradicionales en el orden social, moral y religioso. En esta experiencia está ya en germen todo el *Syllabus*, como lo ha hecho notar A.-M. Ghisalberti a propósito de su alocución del 20 de abril de 1849. La inclusión en el Índice, a petición suya, el 30 de mayo de 1849, de las obras en que Gioberti, Rosmini y Ventura habían expuesto su programa reformista señaló el comienzo de la nueva orientación. «La Civiltà Cattolica», fundada por un grupo de jesuitas bajo

la dirección del padre Curci y con el aliento del papa, le iba a servir de órgano doctrinal y de poderoso agente de propaganda mucho más allá de las fronteras de Italia.

2. *El catolicismo liberal francés. Enseñanza y obras sociales*

Francia fue la primera víctima, desde finales de febrero, de la gran oleada revolucionaria que sacudió a toda Europa durante el año 1848. Pese a la falta de cordialidad entre la Iglesia y el gobierno de Luis Felipe, los católicos se aterraron al enterarse de la proclamación de la república, porque esta palabra suscitaba los malos recuerdos de los excesos que medio siglo antes habían caracterizado a la Primera República en el orden social y en el religioso. Pero, aunque en provincias hubo efectivamente algunas manifestaciones anti-religiosas, los partidarios del 48 conservaban el sentimentalismo cristiano propio del Romanticismo y estaban favorablemente impresionados por las apariencias liberales del comienzo del pontificado de Pío IX, por lo que en general se comportaron respetuosamente con la Iglesia e incluso invitaron con frecuencia a los curas a bendecir los árboles de la libertad. Por otra parte, los obispos y líderes católicos se tranquilizaron con la idea de que «la religión florece en las repúblicas americanas» (Falloux); además pensaban que, al introducir el sufragio universal en un país en el que los campesinos seguían en gran parte bajo la influencia del clero, la revolución aseguraba a la Iglesia un peso político mucho más eficaz que el que había tenido en el régimen censatario; de ahí que se pusieron pronto de acuerdo para preconizar la adhesión a la república. Los resultados de las elecciones para la Asamblea Constituyente confirmaron pronto sus esperanzas.

Sin embargo, la revolución de 1848 planteaba a los católicos franceses un problema de conciencia mucho más complejo que la simple aceptación de la república: el de sus tendencias socialistas. De hecho, la adhesión a las ideas de reforma social distó de ser tan clara como la adhesión al nuevo régimen político, ya que los datos reales del problema obrero seguían siendo desconocidos para la gran masa de los católicos, que pertenecían en general a los ambientes rurales o a la pequeña burguesía de provincias. Sólo una pequeña minoría de seglares y eclesiásticos había tomado conciencia durante la monarquía de julio de que no bastaban la caridad y las exhortaciones morales y de que era absolutamente necesario reformar las estructuras. Algunos de ellos, agrupados en torno al padre Lacordaire y a Ozanam, fundaron la «Ère nouvelle», diario que preconizaba un programa de reformas bastante audaces para la época y que contaba con el apoyo del arzobispo de París. Pero la acogida relativamente favorable que tuvo en sus comienzos, sobre todo entre el clero joven, duró poco. La mayoría de los católicos estaba muy preocupada por el mantenimiento del orden y por la intangibilidad del «Sagrado dogma de la propiedad». Esta inquietud se transformó en pánico

a raíz de las revueltas de junio. A partir de entonces, la Iglesia de Francia estuvo persuadida durante veinte años de que la suerte de la religión y la moral dependía de la pervivencia del orden social tradicional. El rumbo que tomaron los acontecimientos en Roma vino a confirmar esta convicción. De esta suerte, la Iglesia de Francia, salvo raras excepciones, se pasó al campo conservador y, como consecuencia del «terror rojo», fue incapaz de rechazar cualquier compromiso. Esta reacción se vio estimulada por la burguesía orleanista, que buscó la alianza con la Iglesia para defender la propiedad. Al constituir con Thiers y Molé el «gran partido del orden», Montalembert y sus amigos se movían por el interés religioso y realmente consiguieron grandes ventajas para la Iglesia, en particular la «ley Falloux» (15 de marzo de 1850), victoria retrasada del liberalismo católico, que concedía al fin la libertad de la enseñanza secundaria al mismo tiempo que aseguraba al clero un notable influjo en la enseñanza pública. Pero aunque el cálculo de los líderes era hábil en el terreno parlamentario, no captaron el peligro que a largo plazo representaba ese «pacto entre la religión y los intereses capitalistas» (Trannoy). Tanto más cuanto que al apoyar masivamente las medidas cada vez más antidemocráticas con que la Asamblea Nacional trató de reducir el influjo de los elementos de izquierda durante los años 1849 y 1850, los católicos franceses aparecieron no sólo como antisocialistas, sino también como antirrepublicanos. Su actitud frente a Luis Bonaparte no hará más que confirmar esta impresión. No cabe duda de que si en diciembre de 1848 lo prefirieron a Cavaignac como presidente fue porque había prometido la libertad de la enseñanza secundaria y el apoyo de Francia al restablecimiento del poder temporal del papa. Pero a medida que Luis Bonaparte fue evolucionando en sentido dictatorial, fue creciendo también su aceptación entre el clero, cuyo movimiento tradicionalista había acrecentado aún más las simpatías por las formas autoritarias del poder. En estas circunstancias era fácil prever la entusiasta adhesión de la Iglesia de Francia —con raras excepciones— al golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851.

Al principio pareció que Napoleón III iba a corresponder. No es que él y sus consejeros tuvieran particular interés en favorecer a la Iglesia, pero apreciaban las ventajas del influjo moral y social de la religión para contrarrestar los efectos de la propaganda revolucionaria; además esperaban que el concurso del clero facilitara la adhesión de los legitimistas, todavía influyentes en algunas regiones. El gobierno aumentó el presupuesto de cultos, no urgió la aplicación de los artículos orgánicos, reprimió las tendencias hostiles a la religión en la enseñanza oficial y aprovechó todas las oportunidades para convencer al pueblo de que la Iglesia estaba estrechamente unida con el Estado. Por su parte, la Iglesia se benefició de la reacción provocada por los excesos revolucionarios: vio retornar a su seno a una parte creciente de la burguesía, que la consideraba como la única garantía eficaz del mantenimiento del orden social. Este influjo sobre la clase dirigente, que se había reconquistado progresivamente desde principios de siglo, permitió al clero

contar con el apoyo de muchos altos funcionarios y numerosos alcaldes, cuyo poder era considerable en un régimen autoritario y cuya actuación contribuyó a que se acentuara más aún la benevolencia del poder para con el clero.

Al aumentar el prestigio de la religión y mejorar la situación material del clero rural, que, exceptuadas las regiones de fuerte religiosidad, era bastante precaria hasta mediados de siglo, creció el número de aspirantes al sacerdocio, los cuales se beneficiaron además de las ventajas de la ley Falloux. En Francia, la cifra de las ordenaciones aumentó en más de un tercio, de modo que el Segundo Imperio constituye «un apogeo entre un período de mediocre desarrollo —el de la monarquía de julio— y uno de disminución progresiva, que será el de la Tercera República» (Pouthas).

Paralelamente el gobierno fingió ignorar el crecimiento, extraordinariamente rápido, de las congregaciones religiosas, para las cuales el Segundo Imperio fue un período de gran prosperidad, particularmente para las congregaciones femeninas, cuyos efectivos pasaron de 34.208 en 1851 a 89.243 en 1861, en tanto que los religiosos, que apenas rebasaban los 3.000 en 1851, serán 17.656 en 1861.

Este rápido crecimiento de las congregaciones proporcionó a la Iglesia el personal necesario para llevar a cabo la doble empresa de penetrar en la enseñanza del Estado y desarrollar la enseñanza libre. La ley Falloux permitía a los párrocos ejercer sobre los maestros un control que exasperaba a muchos de ellos. Además, la Iglesia trató de conseguir que los municipios, cuyas autoridades solían serle favorables, confiaran el mayor número posible de escuelas a los religiosos. Al mismo tiempo, aprovechando una legislación muy favorable en materia de donaciones y legados, se multiplicaron las escuelas y colegios católicos.

Por otra parte, aun evitando que la Iglesia lo desplazara del campo de la asistencia pública, el gobierno solicitó amplia ayuda y colaboración de los católicos en su obra social. Y junto a los hospicios y hospitales crecieron instituciones católicas de toda especie, animadas por congregaciones religiosas o por seglares que a menudo estuvieron relacionados con la Sociedad de San Vicente de Paúl o con la Sociedad de economía caritativa, en la que siguió siendo pieza clave, lo mismo que durante la monarquía de julio, el vizconde Armand de Melun.

Este balance exteriormente muy positivo no debe inducirnos a error. A medida que las amenazas revolucionarias iban disminuyendo, el gobierno recelaba de la creciente influencia del clero en la vida pública; además, el estado brillante de las estructuras institucionales no corresponde más que parcialmente a la situación real de la religión tanto entre las masas populares como entre las minorías intelectuales. Sólo los más perspicaces empiezan a sospechar todo lo que tiene de equívoca la prosperidad de la Iglesia durante el primer decenio del Segundo Imperio; pero pronto se irán multiplicando los indicios de la crisis religiosa que se avecina.

3. La constitución prusiana de 1848 y los católicos

No fue Francia el único país que sacó provecho de los sucesos de 1848. En circunstancias muy diferentes y con resultados más duraderos ocurrió lo mismo en los países germánicos, en que los católicos eran minoría, particularmente en Prusia y Holanda.

En la asamblea nacional que se reunió en Francfort para dar una nueva constitución a la Confederación germánica tras los levantamientos de marzo de 1848 en Berlín y en Renania, se vio pronto que las modificaciones políticas obligaban a repensar el estatuto de la Iglesia. Los bávaros seguían prefiriendo el régimen del concordato y alegaban que la protección real que implicaba había contribuido mucho al renacimiento religioso registrado a partir de 1815. Sin embargo, la mayor parte de los delegados católicos optaron por la tesis de la libertad, persuadidos de que la independencia de la Iglesia compensaba la renuncia a los favores gubernamentales. En este sentido se pronunció efectivamente la asamblea. Los acontecimientos políticos de los primeros meses de 1849 iban a anular las decisiones de principio de Francfort, que deberían haber tenido vigencia en el conjunto de los Estados alemanes. No obstante, tales principios se pusieron en práctica en el más importante de ellos, Prusia. La constitución otorgada el 5 de diciembre de 1848 por el rey de Prusia aseguraba a los católicos no sólo el libre ejercicio del culto, sino también la independencia respecto al Estado, lo que implicaba la libertad de comunicación con sus superiores eclesiásticos, la libre colación de los cargos, la supresión del *placet* y el derecho de asociación. El arzobispo de Colonia consideró acertadamente esta constitución como «un hecho de incalculable alcance» que, gracias a la libertad, iba a permitir un rápido crecimiento de la vida religiosa, sobre todo porque los reglamentos escolares que la completaron, al reforzar el carácter confesional de la enseñanza oficial, dieron al clero una influencia tan grande sobre la escuela pública que se creyó innecesario organizar una enseñanza católica privada. La Iglesia tenía así las ventajas de la libertad sin sufrir los inconvenientes de la separación. La armonía con el Estado fue aún más fácil porque éste confió a funcionarios fieles a la Iglesia la sección del Ministerio de Cultos, encargada de tratar los asuntos católicos (*Katholische Abteilung*). Consideradas las cosas objetivamente, y pese a las añoranzas de los supervivientes del Romanticismo católico, es incontestable que a partir de mediados del siglo XIX el catolicismo manifiesta mayor vitalidad en la protestante Prusia que en Baviera, oficialmente católica.

De hecho, en esta última, la indiferencia de los fieles, unida a la complicidad de los sacerdotes, que temían el despotismo de una jerarquía independizada del gobierno, permitió a la arbitrariedad administrativa continuar dominando en muchos terrenos conforme a la tradición del jurisdiccionalismo del siglo XVIII. En Prusia, por el contrario, los católicos, que representaban

un tercio de la población y eran mayoría en Renania y Silesia⁵, supieron aprovechar inteligentemente la libertad. Uno de los principales frutos de tal libertad fue el auge de las órdenes y congregaciones religiosas. Particularmente significativo es el caso de los jesuitas: mientras Baviera seguía cerrándoles sus puertas, los jesuitas se establecieron en Colonia en agosto de 1848 y dos años más tarde abrieron su primer noviciado en Westfalia; en menos de diez años llegaron a desempeñar en todos los sectores del catolicismo alemán un papel de primer plano, que algunos acabaron por juzgar demasiado absorbente.

Durante estos años cruciales tuvieron los católicos alemanes la suerte de estar dirigidos por preladados eminentes. Destaca entre ellos el cardenal Johann Geissel, arzobispo de Colonia desde 1845 hasta 1854, que en el seminario de Maguncia había adquirido una elevada idea de la misión del sacerdote y de la Iglesia al mismo tiempo que una clara visión de las condiciones en que debía ejercerse esa misión en el mundo moderno. Compensaba las deficiencias de una formación teológica bastante rudimentaria con una inteligencia notablemente equilibrada y con «la visión sintética y segura del hombre de gobierno» (Goyau). Su influencia traspasó los límites de su propia diócesis, que reorganizó admirablemente en sentido centralista, y de su provincia eclesiástica, cuya cohesión se manifestó en el Concilio de Colonia de 1860, y se extendió progresivamente a toda la Alemania del Norte y del Este. Este papel de guía y animador de la Iglesia católica en Alemania pasará después de su muerte a un hombre quince años más joven que él y obispo de la diócesis más pequeña, a Wilhelm Emmanuel von Ketteler, obispo de Maguncia de 1848 a 1877. Sus ideas estaban muy influidas por los contactos que había mantenido en su juventud con el círculo de Goerres: el ideal de su vida era volver a impregnar de espíritu cristiano los diversos campos de la vida humana, restaurando esa característica de la civilización medieval que el laicismo moderno trataba de desterrar. Pero al mismo tiempo comprendía mejor que muchos de sus contemporáneos todo lo que separaba a su época de la Edad Media y la necesidad de recurrir a medios nuevos, cuya fórmula más apta creía encontrar en el catolicismo postridentino. Ketteler encontró en Maguncia hombres capaces de colaborar en esta tarea y que, aun no compartiendo siempre sus puntos de vista, tenían su mismo ideal y eran sacerdotes cjemplares, de una actividad desbordante, de una fidelidad casi demasiado intransigente a la causa católica, sobresaliendo entre ellos el rector del seminario, C. Moufang.

Bajo el influjo de hombres como Geissel, Ketteler o Moufang, los métodos apostólicos fundados en la acción individual y en los contactos persona-

⁵ Durante el tercer cuarto del siglo, los católicos de Prusia progresaron algo en las regiones de mayoría protestante; en cambio, retrocedieron un poco en las de mayoría católica (del 55,95 por 100 al 52,35 por 100 en Westfalia y del 75,7 por 100 al 72,27 por 100 en Renania entre 1846 y 1880; cf. H. A. Krose, *Konfessionstatistik Deutschlands* [Friburgo de Brisgovia 1904] cuadros 30ss).

les, que había preconizado durante la primera mitad del siglo la escuela de Sailer, fueron sustituidos progresivamente por un catolicismo de masas, cuyas principales manifestaciones fueron las misiones parroquiales, que alcanzaron un auge considerable cuando disminuyó el ostracismo respecto a las órdenes religiosas, y las asociaciones católicas de toda clase (*Vereine*), de las que se hablará ampliamente en un capítulo posterior⁶. Más tarde, el catolicismo de masas se manifestó también en el terreno parlamentario, con gran furor de los adversarios del «catolicismo político». Por otra parte, los animadores más perspicaces del movimiento católico comprendieron pronto la importancia de la prensa. Las deficiencias en este campo eran particularmente grandes y, para poner remedio, se fundó una asociación, denominada *Katholischer Presseverein*, de la que salieron algunas iniciativas felices: multiplicación de periódicos populares y de folletos religiosos de vulgarización y, sobre todo, el lanzamiento en 1860 de un periódico de gran estilo, «*Kölnische Blätter*», llamado desde 1869 «*Kölnische Volkszeitung*».

4. Libertad religiosa en Holanda

Prusia no fue el único Estado protestante en que los católicos obtuvieron ventajas de la evolución de las instituciones en un sentido más liberal como consecuencia de las agitaciones de 1848. Lo mismo ocurrió también en Dinamarca —donde la constitución de 1849 proclamó la libertad de cultos después de tres siglos de proscripción del catolicismo— y sobre todo en Holanda.

A pesar de su importancia numérica (más de un tercio de la población), los católicos holandeses habían permanecido hasta entonces en condiciones de inferioridad y seguían reducidos al estatuto de los países de misión, sin diócesis erigidas canónicamente. El apoyo aportado al partido liberal por la burguesía católica de las provincias septentrionales hizo posible la revolución pacífica, cuya expresión fue la nueva constitución de 1848: pese a los esfuerzos de los conservadores calvinistas para que el país conservase su carácter de «nación protestante», dicha constitución declaraba que «todos los grupos religiosos son iguales ante la ley» y reconocía además que «toda sociedad religiosa debe reglamentar por sí misma sus asuntos internos».

El restablecimiento de una organización diocesana regular, de la que se venía tratando hacía treinta años, debía aparecer como el coronamiento normal de esta emancipación legal completa. Sin embargo, muchos clérigos no la deseaban, y fueron sobre todo los seculares del Norte los que insistieron en Roma para conseguir verdaderos obispos, especialmente porque sentían la necesidad de tener cerca una autoridad capaz de guiarlos en las cuestiones políticas referentes a los intereses de la Iglesia. Aunque estaban de acuerdo

⁶ Cf. cap. VII, pp. 140s.

en principio, discrepaban sobre las modalidades: algunos preferían una solución de tipo concordatario, mientras que los jóvenes católicos liberales querían ante todo la independencia de la Iglesia respecto al Estado aun a costa de la separación completa. Las exigencias del gobierno, que se veía forzado a tener en cuenta la oposición protestante al establecimiento de diócesis en el norte del país, obligaron a la Santa Sede a contentarse con la segunda solución y a decidir unilateralmente el restablecimiento de la jerarquía. La bula de erección del 4 de marzo de 1853 desencadenó una oleada de protestas conocida con el nombre de *Aprilbeweging*; sin embargo, esa agitación no hizo perder la calma a los nuevos obispos, que comenzaron en seguida a reorganizar la Iglesia de los Países Bajos de acuerdo con las estipulaciones del derecho canónico, bajo la dirección de monseñor Zwijsen (1794-1877), arzobispo de Utrecht. Era éste un pastor celoso, y aunque no muy dotado, poseía un gran sentido común y una firmeza de carácter que le fueron muy útiles en este difícil período. Es cierto también que contribuyó notablemente a acentuar el carácter de «ghetto ultramontano» que el catolicismo holandés iba a conservar durante más de medio siglo.

Este aislamiento se advierte particularmente en el terreno cultural, donde, pese a la aparición de una pequeña minoría intelectual católica en la burguesía urbana, se constata en la segunda mitad del siglo un retroceso respecto a la efervescencia que se había registrado hacia 1830. Los católicos siguen apartados de casi todas las manifestaciones de la vida nacional; en cambio, las obras de toda clase en que se agrupan para todas las actividades humanas no cesarán de multiplicarse y prosperar, dirigidas enérgicamente por un clero lleno de piedad y celo, que iba aumentando regularmente. En esto se diferencian de los *Vereine* alemanes, en los que era muy importante el papel de los seglares.

CAPITULO III

LA IGLESIA ROMANA Y EL LIBERALISMO

1. *Católicos liberales y católicos intransigentes*

Las convulsiones que durante el año 1848 agitaron a toda Europa, incluido el trono pontificio, hicieron más acuciante el gran problema con que se enfrentaba la Iglesia católica desde hacía medio siglo: la postura que debía tomar ante el mundo surgido de la revolución intelectual y política de fines del siglo XVIII y particularmente ante el régimen de las libertades civiles y religiosas simbolizado por la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. Las violencias en que había desembocado la agitación desencadenada por los partidos políticos en diversos países tenía que reforzar las convicciones de todos los que pensaban que existía una relación directa entre los principios de 1789 y la destrucción de los valores tradicionales en el orden social, moral y religioso. De ahí que a partir de 1848 numerosos pastores y fieles vieran la única salvación en un catolicismo autoritario y, sugestionados por el recuerdo de la cristiandad medieval —que el Romanticismo católico había descrito con rasgos idealizados—, trataran de conservar o recuperar para la Iglesia un régimen de privilegios y de prestigio exterior en el seno de un Estado oficialmente católico, libre de la presión de corrientes de opinión anticristianas, tal como subsistía, al menos parcialmente, en la España de Isabel II, en el Imperio de los Habsburgo y en muchos Estados italianos hasta 1859. Había más preocupación por el escándalo de los débiles que por el de los fuertes, y causaba inquietud la disminución de la práctica religiosa, que se interpretaba desde un punto de vista más moral que sociológico y se consideraba como consecuencia de los errores difundidos libremente por la mala prensa. Por eso se insistía en que era preciso que las instituciones estatales protegieran la fe de los ambientes populares, y se sostenía que las masas, sobre todo las campesinas, que en esa época formaban aún la inmensa mayoría de la población europea, abandonarían menos fácilmente una Iglesia respetada por el poder público. Este catolicismo antiliberal suele apelar al *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851) de Donoso Cortés, traducido rápidamente al francés y luego al alemán, y tiene su órgano oficial en «La Civiltà Cattolica» de los jesuitas ro-

manos. La Compañía de Jesús —con algunas excepciones individuales— contribuye en distintos países a presentar esas posturas como las únicas conformes con la ortodoxia católica.

Sin embargo, frente a estos nostálgicos del Antiguo Régimen, otros católicos declaran peligroso e inútil el retorno a la mentalidad de la Restauración. Hacen notar que una parte considerable de las clases dirigentes ha dejado de hecho de ser creyente, por lo que es utópico seguir esperando del Estado ayuda y protección desinteresadas: la Iglesia no puede esperar del Estado más que una neutralidad benévola. Algunos van todavía más lejos: sensibles a los valores auténticos del liberalismo, están dispuestos a abrirse a una concepción más moderna del hombre, más respetuosa de los derechos de la persona y más atenta a lo que hoy llamamos la «autonomía de lo temporal». Pero no siempre advierten que tal postura puede encerrar el peligro de supervalorar esa autonomía y de reivindicar para el hombre una excesiva independencia respecto a Dios.

Así, pues, se hallaban enfrentados dos grupos de católicos. Ambos deseaban servir a la Iglesia, pero concebían este servicio de diferente manera. Los optimistas opinaban que la Iglesia debía salir al encuentro del mundo moderno, cristianizar las instituciones liberales como había hecho en tiempos pasados con la civilización grecorromana, con el movimiento de autonomía de los municipios en el siglo XII o con las aspiraciones humanistas del Renacimiento, y correr un discreto velo sobre los anatemas de la encíclica *Mirari vos*, cuyo recuerdo comenzaba a borrarse. En cambio, otros muchos veían, sobre todo en el «mundo moderno», los aspectos anticristianos de la Revolución y, para estar seguros de no pactar con el error, preferían romper los puentes y reforzar las defensas a fin de evitar todo peligro de contaminación. De ahí su insistencia en que el magisterio renovara solemnemente las condenaciones anteriores del liberalismo y los otros errores modernos, sin preocuparse de que tal acto podía corroborar el equívoco en virtud del cual muchos liberales creían sinceramente que para construir una sociedad adecuada a las necesidades de los tiempos era preciso privar a la Iglesia de todo influjo.

La controversia entre católicos sobre las libertades modernas fue especialmente tensa en Francia. En este país, donde los problemas políticos toman fácilmente un cariz filosófico y religioso, la controversia se vio envenenada además por la cuestión de la colaboración con el Imperio¹.

Estaban en un extremo quienes, por oposición a los católicos liberales, se llamaban orgullosamente «católicos sin más» para subrayar su preocupa-

¹ Montalembert y sus amigos, que no perdonaban a Napoleón III haber transformado la monarquía parlamentaria en un régimen autoritario que no respetaba las libertades públicas, estaban exasperados por la adulación con que muchos adversarios del liberalismo católico trataban al «nuevo Carlomagno», con la esperanza de obtener del favor imperial un régimen privilegiado que permitiera a la Iglesia valerse de la ley para cumplir más fácilmente su misión.

ción por la fidelidad a las posturas romanas. Tuvieron por mentores a dom Guéranger y, sobre todo, a monseñor Pie, que denunció incansablemente el naturalismo que tiende a alejar a Dios y a la Iglesia de los asuntos de este mundo, y postuló la recristianización de las instituciones y del Estado, aun admitiendo que la perfección de la ciudad cristiana no llegará hasta el fin de los tiempos². Pero sus celosos discípulos fueron más lejos que él: olvidaron las perspectivas escatológicas, la delicadeza con las personas y la reserva del obispo de Poitiers frente a un compromiso político demasiado estricto y exageraron aún más la temporalización de lo sobrenatural. Llegaron a preconizar el poder directo de la Iglesia y del papa sobre la sociedad civil y esperaban que el conde de Chambord realizaría un día el Estado cristiano tal como lo había concebido la Edad Media. Varios publicistas, entre los que destaca Louis Veuillot, propagaron estas ideas extremistas sin matización alguna y añadiéndoles a veces juicios injustos sobre los católicos que no pensaban de la misma manera. Los obispos se mostraron más bien reticentes frente a este periodista que pretendía enseñarles la ortodoxia. Pero Veuillot se convirtió pronto en el oráculo del bajo clero de provincias, que apreciaba su lenguaje popular y sus juicios sumarios. A través de este clero, su influjo llegó a un número de fieles, limitado pero no despreciable, que conservaron durante mucho tiempo una actitud de intolerancia clerical y de desprecio sistemático del poder civil.

A esos paladines de lo absoluto se oponen los numerosos «católicos moderados, es decir, inconscientemente liberales» (Maurain), y sobre todo dos grupos pequeños pero muy activos: el de los discípulos de monseñor Maret, decano de la Facultad de Teología de la Sorbona —que considera el concordato como el instrumento de la libre colaboración entre la Iglesia y una sociedad secularizada³—, y el del «Correspondant», «grupo académico y mundano» (Palanque) animado por algunos seglares antibonapartistas como Falloux, Cochin, De Broglie y, sobre todo, Montalembert, quienes por su talento, su situación social y los servicios que han prestado a la causa católica tienen influencia incluso en los ambientes que no comparten todas sus opiniones, y gozan del apoyo y del creciente prestigio de monseñor Dupanloup⁴, el elocuente y dinámico obispo de Orleáns, al que toda la prensa ultramon-

² Sobre la postura de monseñor L. Pie (1815-1880), obispo de Poitiers desde 1849, cf. E. Catta, *La doctrine politique et sociale du cardinal Pie* (París 1959). Dicha obra debe completarse con J. Gadille, *La pensée et l'action politique des évêques français au début de la Troisième République* I (París 1967) 48-59; sobre la postura de los ultras, cf. *ibid.*, 59-72.

³ Sobre este grupo, que llamó menos la atención que el de «Le Correspondant», más brillante pero más superficial, cf. X. de Montclos, *Lavigerie, le Saint-Siège et l'Église* (París 1965) 130-132, 225-227; J. Gadille, *op. cit.* I, 89-108 y 134-139; G. Bazin, *Vie de Mgr. Maret*, 3 vols. (París 1891-1892).

⁴ Sobre monseñor Félix Dupanloup (1892-1878), cf. *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* XIV, 1070-1122; sobre su teoría política, cf. J. Gadille, *op. cit.* I, 72-89.

tana acusa de ser «el jefe eclesiástico del partido católico liberal». No obstante, su liberalismo es bastante relativo, porque en el fondo pretende reconstruir una cristiandad que sirva a los intereses de la Iglesia con medios nuevos, es decir, con instituciones adaptadas a las aspiraciones modernas, únicas posibles en las circunstancias del momento.

Esta es también la postura de la mayor parte de los obispos belgas y de los canonistas de la Universidad de Lovaina, que no tienen ninguna simpatía por la ideología liberal, pero son muy conscientes de las ventajas concretas de la constitución liberal de 1831. Esta, en efecto, asegura a la Iglesia una independencia frente al poder civil que en ese momento no posee casi en ningún sitio y le permite, gracias a la influencia de los católicos en el Parlamento, ejercer en la sociedad una amplia influencia real que el clero defiende palmo a palmo contra las reivindicaciones secularizadoras de los anticlericales. Tal es también la postura que expone Ketteler en 1862 en su libro *Freiheit, Autorität und Kirche*. Pese a algunas reticencias de los medios conservadores, sobre todo de los jesuitas austríacos, esta obra es bien acogida por la mayoría de los católicos de habla alemana, conscientes de las ventajas que presentan para la Iglesia las libertades constitucionales, especialmente en países de mayoría no católica.

Pero en Roma están impresionados por el hecho —innegable hacia 1860— de que casi todos los Estados gobernados por los liberales se apresuraron a introducir una legislación desfavorable a la Iglesia y con frecuencia francamente hostil, sobre todo en lo concerniente a la enseñanza y a las órdenes religiosas. Situado en el centro de la cristiandad, Pío IX teme que, si no reacciona en contra, desanimará a las pocas naciones católicas que siguen siendo más o menos fieles al sistema de protección y de privilegios que él considera todavía como el régimen ideal. Obligado por la fuerza de las circunstancias a hacer concesiones prácticas en diversos países, cree necesario recordar enérgicamente los principios.

La necesidad de adoptar una postura respecto al liberalismo en su conjunto le parecía tanto más apremiante cuanto que a las discusiones cada vez más violentas acerca de la constitución cristiana de la sociedad se añadían otras que contribuían a dividir más aún a las *élites* católicas de los principales países. Por una parte, en Alemania con Döllinger y en Inglaterra con Acton y su revista «The Rambler», se discutía la cuestión de la libertad de los intelectuales católicos frente a la autoridad eclesiástica, cuestión que trataremos después⁵. Por otra parte, en casi todos los países, especialmente en Italia, se planteaba la cuestión romana.

⁵ Sobre Döllinger, cf. pp. 68, 74s, 170-173; sobre Acton y su grupo, cf. pp. 211s.

2. La Italia liberal y los Estados Pontificios

Tras la restauración de 1849 los Estados Pontificios conocieron una decena de años de aparente tranquilidad; sobre todo las capas bajas de la población aceptaron bastante bien el gobierno paternalista del papa, hábilmente secundado por el cardenal Antonelli, a quien se deben algunas realizaciones materiales y administrativas que omiten los historiadores liberales⁶. Sin embargo, el descontento cundía en la burguesía culta, exasperada por el «gobierno de los curas», que frenaba la puesta en marcha de reformas necesarias y no dejaba ninguna responsabilidad política a los ciudadanos. Cavour explotó fácilmente la situación en provecho de sus planes de unificar a Italia y procedió, tras la guerra de 1859, a la anexión de la Romaña (marzo de 1860), así como de las Marcas y la Umbría, tras derrotar en Castelfidardo (septiembre de 1860) al pequeño ejército pontificio reclutado por monseñor De Mérode⁷ y mandado por el general francés Lamoricière. Durante diez años el apoyo de Napoleón, que no quería exacerbar el descontento de sus súbditos católicos, cuya colaboración necesitaba en el terreno político, permitió al papa conservar Roma y sus alrededores. Sin embargo, para muchos *italianissimi* esto era sólo una situación transitoria: aspiraban a que Roma fuera lo más pronto posible la capital del nuevo reino. Tales deseos se cumplieron después del 20 de septiembre de 1870, cuando las tropas italianas aprovecharon la guerra francoalemana para ocupar lo que quedaba de los Estados Pontificios.

A raíz de los sucesos de 1859 y 1860 se juzgó en el Vaticano, tras una breve vacilación, que la única actitud posible era el rechazo absoluto del hecho consumado. Antonelli no percibía con claridad hasta qué punto habían cambiado en Europa las condiciones políticas y las ideas durante los últimos diez años; esperaba todavía que el poder temporal del papa podría salvarse una vez más con la política que había tenido éxito en Gaeta: apelando a las potencias católicas en nombre del principio de legitimidad y de los imprescriptibles derechos del pontífice sobre sus Estados. Pero para ello era preciso mantenerse en el terreno de los principios del derecho de gentes, dando la impresión de que ni siquiera se admitía la posibilidad de un compromiso.

La actitud de Pío IX era bastante diferente. A diferencia de su secretario de Estado, seguía teniendo grandes simpatías por la causa nacional italiana. Pero una cosa era la independencia de los italianos con respecto a Austria y otra la unificación centralista que el anticlerical Piamonte imponía por la fuerza y que desembocaba en la desaparición de los Estados Pontificios.

⁶ Cf., a pesar de sus perspectivas apologéticas, la obra de P. Dalla Torre, *L'opera riformatrice e amministrativa di Pio IX fra il 1850 e il 1870* (Roma 1945); M. Roncetti, en «Bolletino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbría» 43 (1966) 139-174.

⁷ Sobre monseñor De Mérode (1820-1874), cf. L. Besson, *F. F. X. de Mérode* (Lille 1908), y R. Aubert, en «Revue Générale Belge» (1956) 1102-1143 y 1316-1334.

Pfo IX no tenía excesivo apego personal a la soberanía temporal; pero la consideraba garantía indispensable de su independencia espiritual. Los clamores indignados de la prensa ultramontana de toda Europa lo confirmaban en la idea de que tenía que responder de este poder ante los católicos del mundo entero y no podía disponer de él a su antojo. Los realistas trataban de convencerlo de que era inevitable entrar en negociaciones más pronto o más tarde; pero el papa les oponía una confianza mística en la providencia, alimentada por la creencia de que las convulsiones políticas en las que se hallaba implicado no eran sino un episodio de la magna lucha entre Dios y Satán, que acabaría evidentemente con la victoria del primero. El conflicto entre la Italia liberal y el poder temporal se transforma a sus ojos en una guerra de religión, en la que la resistencia a lo que él llamará cada vez más a menudo «la Revolución», no es ya una cuestión de equilibrio de las fuerzas diplomáticas o políticas, sino de oración y de confianza en Dios. El ardor casi místico que algunos líderes del *Risorgimento* muestran en su lucha contra las pretensiones de la Iglesia no hará más que corroborar su idea de que se trata de una cuestión esencialmente religiosa.

Las ilusiones de los que lo rodeaban y las manifestaciones entusiastas de los peregrinos, cada día más numerosos, que acudían a aclamar al «papa rey» le hacían concebir la esperanza de «un milagro», mientras que el intransigente sectarismo de los dirigentes de la política italiana era causa de nuevas decepciones. De ahí que el anciano papa fuera uniendo sus reivindicaciones de la libertad espiritual de la Santa Sede a una crítica radical de los principios liberales, no logrando discernir lo que en las aspiraciones confusas de su tiempo tenía un valor positivo de lo que era una concesión inhábil a modas pasajeras o incluso un pacto más o menos inconsciente con ideologías poco conformes con el espíritu cristiano.

3. El «*Syllabus*»

En esta atmósfera se preparó una condenación general de los «errores modernos», que, después de algunos tanteos, tomó forma de encíclica; en diciembre de 1864, con el título de *Quanta cura* y que, acompañada de un catálogo de ochenta proposiciones consideradas inaceptables, se conoció luego con el nombre de *Syllabus errorum*⁸. Algunas de esas proposiciones eran claramente heréticas o, al menos, errores rechazados por todas las escuelas teológicas; otras constituían útiles advertencias —que pasaron casi desapercibidas en la época— frente a un totalitarismo estatal de inspiración hegeliana o contra los abusos del liberalismo económico en materia social. Pero una parte de ambos documentos impugnaba expresamente la concepción

⁸ Sobre la preparación del *Syllabus*, cf. los artículos de G. Martina indicados en la página 588.

liberal de la religión y la sociedad: la reivindicación del monopolio escolar por el Estado, la hostilidad contra las órdenes religiosas y la afirmación de que todas las religiones son iguales y de que las sociedades humanas no deben tener en cuenta la religión, con la consiguiente reivindicación —no sólo como solución práctica al pluralismo efectivo de opiniones, sino como verdadero ideal y auténtico progreso— de la laicización de las instituciones, de la separación de la Iglesia y el Estado, de la completa libertad de cultos y de prensa. Este fue el aspecto que más impresionó al gran público, sobre todo porque las proposiciones del *Syllabus*, separadas de su contexto, resultaban desconcertantes para los espíritus modernos. Los comentarios de una parte de la prensa ultramontana contribuyeron notablemente a agudizar el desconocimiento y aumentar las incomprensiones de una y otra parte.

En el primer momento, muchos no católicos vieron en el *Syllabus* la irrefutable confirmación de la incompatibilidad radical entre la doctrina católica y los modos de pensar y de vivir del siglo XIX. Y numerosos católicos liberales, sobre todo en Francia y en Bélgica, se creyeron efectivamente condenados. Sin embargo, pronto se comenzó a hacer las distinciones necesarias y se logró la calma gracias a un folleto de monseñor Dupanloup. Esta «traducción de la encíclica a un lenguaje moderno» (A. Dechamps), algo suavizada —hay que confesarlo—, tuvo gran éxito hasta en América, y en pocos días hizo variar la opinión, con gran disgusto de los anticlericales y más aún de Veuillot y sus amigos, sobre todo porque el folleto, gracias a circunstancias que su autor supo aprovechar, tomó el aspecto de una interpretación oficiosa⁹.

La hábil intervención de monseñor Dupanloup ahorró a los católicos liberales la retirada, que en el primer momento había parecido inevitable, y les permitió resistir hasta la elección de León XIII. Sin embargo, tuvieron que arriar velas no sólo porque muchos de ellos, con ocasión de la intervención pontificia, tomaron conciencia de las exageraciones e inexactitudes que había en algunas de sus declaraciones, sino también porque cayeron en la cuenta de la necesidad de ser prudentes para no provocar más al anciano pontífice, que, exasperado cada día más por el sectarismo creciente de los que se llamaban a sí mismos liberales, acabó por no ver con claridad la diferencia existente entre el catolicismo liberal y un liberalismo de inspiración racionalista y naturalista. Aun resignándose a tolerar en muchos casos la «hipótesis liberal» a causa de las circunstancias, el papa no lograba ocultar su poca simpatía por quienes, según él, se contentaban fácilmente alegando esta necesidad. Todas sus preferencias eran para quienes, sin preocuparse por la evolución de las ideas ni incluso por las contingencias locales, apelaban sin cesar a las exigencias del «derecho social cristiano» tradicional. El calor

⁹ Cf. R. Aubert, *Mgr. Dupanloup et le Syllabus*: «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 51 (1956) 79-142, 471-512 y 837-915. Sobre las reacciones suscitadas por el *Syllabus*, cf. sobre todo E. Papa, *Il Sillabo di Pio IX e la stampa francese, inglese e italiana* (Roma 1968).

con que en Roma se alentaba incluso a los más exaltados de ellos corroboraba su convicción de estar encargados de una verdadera misión¹⁰. Al caer en desgracia los católicos liberales, el primer plano de la escena política fue ocupado durante quince años por los extremistas de ambos campos, es decir, por los liberales radicales y por los ultramontanos intransigentes, tan intolerantes los unos como los otros y ansiosos todos de imponer su ideología al conjunto de sus conciudadanos.

4. León XIII y el catolicismo liberal

La elección de León XIII fue considerada por los católicos liberales como una victoria de sus puntos de vista, y el futuro iba a darles la razón en lo esencial. Lo cual no significa que se pueda considerar a León XIII como un «liberal». El siempre se opuso a que se le calificara así, y con razón. Como ya queda apuntado, aludió más de una vez al *Syllabus* y en diversas circunstancias reafirmó la sustancia doctrinal de los principales documentos de Pío IX sobre la sociedad cristiana. Además es significativo que coloque la autoridad al frente de su filosofía política, mientras que para el liberalismo es la libertad la que constituye el fundamento de la doctrina sobre el Estado. Y lejos de resignarse a una creciente laicización de las instituciones, trata de aprovechar al máximo los recursos que ofrece el derecho público moderno para recristianizar las instituciones y devolver a la Iglesia el puesto de guía espiritual de la humanidad que había tenido en los siglos pasados. Pero no es menos cierto que, deseoso de ver a la Iglesia reanudar el diálogo con el mundo y entrar prudentemente por los caminos del futuro, León XIII no se limita a resolver en el terreno práctico los múltiples conflictos con los gobiernos que había heredado de su predecesor y a exhortar a los católicos a utilizar las libertades constitucionales para servir a su causa; hace también un gran esfuerzo teórico para integrar las instituciones liberales en una concepción católica del Estado y de la sociedad. Esto no dejará de provocar dramas de conciencia en aquellos a quienes los repetidos anatemas de Pío IX contra la sociedad moderna habían convencido de que su fe les obligaba a poner su ideal en un retorno lo más completo posible a las formas del pasado. En algunos conventos llegarán a rogar para que Dios libre cuanto antes a su Iglesia de ese «papa francmasón». Incidentes como la jubilación del profesor belga Charles Périn¹¹, adalid del «derecho social cristiano» concebido en la línea de Pío IX; las reacciones del periodista español Necedal y la intemperancia del cardenal Pitra en 1885¹² manifiestan que los mismos inte-

¹⁰ Cf. A. Louant, *Charles Périn et Pie IX*: «Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome» 27 (1952) 181-220.

¹¹ Cf. M. Becqué y A. Louant, *Le dossier 'Rome et Louvain' de Charles Périn*: «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 50 (1955) 36-124.

¹² Cf. A. Battandier, *Le cardinal Pitra* (París 1893) 695-737; E. Lecanuet, *Les premières années du pontificat de Léon XIII* (París 1910) 285-294.

lectuales tuvieron dificultades para adaptarse al cambio de postura que aconsejaba el nuevo papa. Basándose en las largas reflexiones de sus años de retiro, e influido sin duda por los recuerdos del experimento constitucional de los católicos belgas y, sobre todo, por el interés con que miraba la situación de la Iglesia en los países anglosajones, León XIII publicó durante su pontificado una serie de encíclicas, que se hicieron famosas, en las que expuso en forma positiva y adaptada a la situación moderna la teoría católica de las relaciones entre lo temporal y lo espiritual, entre la Iglesia y el Estado. Encuadró sus críticas al ideal naturalista y racionalista del Estado ateo en el marco de amplias consideraciones positivas sobre la sociedad cristiana ideal y sobre la noción católica de la libertad, a la que no temió llamar «el más precioso de los dones de Dios»; por eso sus censuras tienen un aspecto más razonable, ya que se advierte que no son mera expresión de una mentalidad reaccionaria, sino consecuencia lógica de una doctrina coherente. Además, con su habitual preocupación por los matices, León XIII introduce en el texto de sus encíclicas —por ejemplo, en la famosa encíclica *Libertas* (1888)¹³, en la que explica lo que hay de admisible en las ideas de la época sobre las libertades de conciencia, culto y prensa— precisiones que Pío IX sólo solía formular de palabra por miedo a desvirtuar el alcance de sus anatemas. Sabe distinguir perfectamente lo permanente de lo mutable. Y aunque no intenta superar la distinción, hoy insuficiente, entre la tesis y la hipótesis, es decir, entre la sociedad ideal y las contingencias prácticas que hay que tolerar, al menos pone más énfasis en la hipótesis y da a entender que ésta constituye el régimen normal para nuestra época, mientras que su predecesor, sin negar que en muchos cosas debe tolerarse el régimen de la hipótesis, no cesaba de exhortar a los católicos a hacer lo posible para que su campo de aplicación quedase reducido al mínimo. Paralelamente, mientras Pío IX durante sus últimos quince años no había cesado de avivar las controversias que enfrentaban a los católicos liberales con los intransigentes, sobre la legitimidad de las constituciones basadas en la aplicación de los principios de 1789, León XIII, desde el comienzo de su pontificado, desaprueba formalmente esas discusiones que considera estériles y nefastas y, recordando el ejemplo de la Iglesia primitiva, incita a los católicos —excepto en Italia, donde la cuestión romana modifica el problema— a participar en la vida pública aun en el caso de que las instituciones de su país no estén de acuerdo con el ideal cristiano¹⁴.

Pero no cambian sólo el tono y el acento. Es cierto que León XIII recoge lo esencial de la doctrina de sus predecesores, pero aporta cierto número

¹³ Sobre la encíclica *Libertas*, cf. Ch. de Serclaes, *Le pape Léon XIII*, vol. I (Lille 1894) 524-539; E. Lecanuet, *op. cit.*, 312-323; G. Martina, *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII* (Roma 1961) 597-630.

¹⁴ Notemos la advertencia de monseñor A. Simon: «León XIII no vio más claro que Pío IX. Son los hechos los que eran más claros» (*L'hypothèse libérale en Belgique* [Wetteren 1956] 31).

de precisiones importantes que inician una evolución hacia puntos de vista más modernos. En particular, León XIII, a diferencia de Pío IX, no se limita a reivindicar los derechos de la Iglesia, sino que completa este aspecto de la doctrina definiendo también los derechos del poder civil, su perfección en su orden y su legítima independencia respecto a las autoridades eclesiásticas. No cabe duda de que sigue recordando el poder espiritual de la Iglesia con una insistencia que hoy parece demasiado clerical; sin embargo, inaugura en sus encíclicas *Immortale Dei* (1885) y *Sapientiae christianae* (1890) una rehabilitación de lo temporal, «en la que el plano teológico está mejor situado con respecto a la historia del derecho»¹⁵. Basándose en su filosofía tomista de inspiración aristotélica, presenta una teología del Estado y de la sociedad civil que reconoce a ambos su autonomía en su propio campo. Estas ideas eran bastante nuevas para la época en ambiente católico, y haberlas expresado, sin duda con prudencia pero también con firmeza, constituye uno de los grandes méritos de León XIII. De igual modo, cuando aconseja a los católicos de Francia o de España prestar su adhesión a los nuevos regímenes renunciando a un legitimismo que no tiene en cuenta la marcha de la historia, rebasa el simple oportunismo de Gregorio XVI y esboza los primeros jalones de una teología de la revolución.

Es cierto que dista de ser perfecto este primer esbozo de un derecho público cristiano adaptado a una sociedad para la que había acabado definitivamente el Antiguo Régimen. Unos excelentes artículos del padre Murray han puesto de relieve las limitaciones que en este campo imponía a las enseñanzas de León XIII el contexto histórico en que escribía: el contexto histórico inmediato, es decir, la conquista del poder político por la francmasonería en la mayoría de los países de Europa y de América Latina con el fin de eliminar de la vida pública el influjo de la Iglesia, y la evolución de los gobiernos llamados liberales hacia una política de intervención hostil en los asuntos eclesiásticos; y el contexto histórico más vasto, es decir, el peso de la herencia de casi cuatro siglos de regímenes absolutistas, bien en forma de monarquías de derecho divino o bien en la concepción jacobina del Estado, que había influido profundamente en la filosofía política católica, pese a que ésta seguía repitiendo materialmente las fórmulas escolásticas. Si se sitúan las afirmaciones pontificias en esta perspectiva histórica, se comprende mejor el carácter necesariamente contingente de su formulación. Por ejemplo, cuando León XIII formula el problema autoridad/libertad en función de una teoría de la *potestas*¹⁶, más bien que partiendo de la comunidad popular, en realidad se aparta de la doctrina política de la Edad Media, particularmente la de santo Tomás, y se halla inconscientemente bajo el influjo de la tradi-

¹⁵ E. Roulier, en «Lumière et Vie» 49 (1960) 74.

¹⁶ El padre Murray ha demostrado que el núcleo de la teología política de León XIII sigue siendo el «príncipe», que debe ser construido desde arriba la sociedad, ya que el ciudadano es ante todo «súbdito».

ción absolutista de los siglos XVI y XVII. Además, tanto por temperamento como por formación era todo lo contrario de un demócrata.

Al hacer suyo y convertir en doctrina oficial lo que había de más razonable en las intuiciones de los católicos liberales de la generación precedente, León XIII matizó con sabiduría y prudencia sus afirmaciones, a veces excesivamente tajantes; pero al mismo tiempo amplió la audiencia del liberalismo católico, de suerte que algunos años más tarde el polemista E. Barbier pudo denunciarlo en la obra en dos volúmenes titulada: *Los progresos del liberalismo católico en Francia durante el pontificado de León XIII* (1907). Por lo demás, el fenómeno no es exclusivo de Francia. Pese a ciertos ataques de retaguardia como la obra del sacerdote español F. Sardá y Salvany *El liberalismo es pecado* (1884) o las declaraciones del cardenal Pitra, el espíritu nuevo avanza incesantemente en todos los países. La evolución —cada día más clara— de la situación política en diversos países, unida a la clasificación doctrinal aportada por León XIII, llevan a un reagrupamiento de las fuerzas según criterios nuevos. Y así, en Francia, en Italia o en Bélgica, los demócratas cristianos, cuyo programa político se sitúa indudablemente en la línea de los principios de 1789, proceden en gran parte de los medios «intransigentes» que durante veinte años habían luchado contra los católicos liberales y contra sus consejos de reconciliarse con la sociedad moderna¹⁷. Citemos un caso particular, pero revelador, de la evolución de las mentalidades: el programa del partido católico holandés del padre Schaeppman, basado en la colaboración con los protestantes para oponerse en común a la laicización de la sociedad y sobre todo de la enseñanza, es al mismo tiempo un programa antiliberal, en la línea de los anatemas de Pío IX y de los intransigentes contra el «ateísmo social», y como un programa liberal, puesto que implica el reconocimiento de la libertad religiosa y de sus consecuencias, y el reconocimiento de una base cristiana común bajo las diferencias confesionales.

Sin embargo, aunque durante algunos años, sobre todo a partir de 1885, se registra una evidente mitigación de las controversias que habían causado estrago entre los católicos durante una generación, enfrentándolos en el problema de la conciliación de las instituciones modernas con la sociedad cristiana, el fuego seguía encendido bajo las cenizas, sobre todo porque con el paso de los años se fue viendo con claridad que, además del problema de las libertades constitucionales, se planteaba a la conciencia de los católicos una cuestión mucho más compleja, «temible y plurívoca» (Poulat): su comportamiento respecto a la «sociedad moderna» en todos sus aspectos, con sus implicaciones no sólo en el terreno político, sino también en el social, intelectual e incluso espiritual. Durante el pontificado de Pío X, en el momento de la ofensiva integrista, resurgirá con todo vigor la reacción contra el nuevo rostro del liberalismo católico, pero sus primicias se manifiestan

¹⁷ Para más detalles, cf. el cap. VIII.

ya al final del pontificado de León XIII, en el momento de la controversia americanista, especialmente en la forma que adoptó en Francia¹⁸.

En 1894 F. Klein tradujo al francés con el título *L'Église et le Siècle* una serie de discursos del arzobispo americano Ireland, uno de los más entusiastas apologistas de la democracia americana en el mundo católico y defensor ardiente de la mayor armonía posible entre el catolicismo y la civilización moderna. Tres años después escribió el prefacio para una adaptación francesa de la *Vie du Père Hecker*, fundador de los paulistas americanos, que invitaba al apóstol de los tiempos modernos a no olvidar que el espíritu sobrenatural no dispensa de practicar las virtudes naturales, a poner el acento en las llamadas virtudes «activas» y a conceder al espíritu de iniciativa y a la inspiración del Espíritu Santo una importancia por lo menos tan grande como a la sumisión pasiva respecto a los superiores. Este prefacio, que exhortaba al clero europeo a inspirarse en el nuevo espíritu misionero americano, presentado con rasgos idealizados, se consideró como un manifiesto. Los católicos liberales y los demócratas cristianos aplaudían e iban todavía más lejos. En cambio, quienes estaban desconcertados por las directrices políticas y sociales de León XIII y veían en las actitudes del clero de los Estados Unidos precisamente lo que temían que sustituyese a las concepciones tradicionales, protestaron con indignación, conscientes de que el sistema autoritario en el que veían lo esencial de la religión quedaba desbordado y en peligro de desintegración por la acción de las dos fuerzas cuya intervención preconizaban con tanta amplitud el padre Hecker y sus apologistas: el Espíritu Santo y sus carismas por una parte y el sujeto religioso por otra. Siguiendo a Ch. Maignen, autor de un panfleto titulado *Le Père Hecker est-il un saint?*, denunciaron el neopelagianismo de los admiradores de la libertad a toda costa, de las virtudes naturales y del espíritu moderno, aprovechando con habilidad ciertas fórmulas tajantes de la *Vie du Père Hecker*, que se prestaban realmente a la crítica, y el apoyo equívoco prestado a los partidarios de las ideas nuevas por espíritus mucho más avanzados que veían en el «americanismo» la senda para el advenimiento de un neocatolicismo, radicalmente transformado en su espíritu y en sus estructuras. La batalla fue dura y llenó durante meses las páginas de los periódicos y revistas. Muchos incrédulos que habían iniciado un acercamiento se confirmaron en su convicción de que la Iglesia católica era incompatible con el espíritu moderno, y podemos preguntarnos con el padre Jacquemet «si estas disensiones no tuvieron como resultado frenar el impulso del apostolado misionero y retrasar la creación de la Acción Católica».

En vano declaró León XIII en carta pública al arzobispo de Bourges (25 de mayo de 1899) que la encíclica en que ponía en guardia contra tendencias erróneas calificadas por algunos de americanismo no modificaba en

¹⁸ El aspecto propiamente americano de la crisis y sus repercusiones en Roma se estudian en el capítulo IV de la segunda parte, pp. 273-275.

nada sus consignas relativas a la conducta de los católicos de Francia en materia política y social. Sus adversarios, obligados a arriar velas durante veinte años, lo mismo que antes los católicos liberales, comprendieron que en Roma volvían a soplar vientos favorables para ellos, ya que los intransigentes iban recobrando poco a poco su ascendiente sobre el anciano papa, en espera de poder marcar la pauta durante el pontificado siguiente.

5. Pío X y la reacción antiliberal.

Condenación de «Sillon» y de «L'Action française»

León XIII esperaba que el mundo surgido de la revolución intelectual del siglo XVIII y de las revoluciones políticas del XIX evolucionaría hacia una actitud favorable con respecto a la Iglesia; por eso desarrolló una política de presencia y apertura. En cambio Pío X, cuyas tendencias naturales se vieron reforzadas por su entorno y sobre todo por el cardenal Merry del Val, se replegó a posiciones de intransigencia: temía que la Iglesia traicionara su misión primordial comprometiéndose con manifestaciones de la civilización moderna que pregonaban el liberalismo y particularmente los demócratas, que constituían su vanguardia: secularización creciente de las instituciones y de la sociedad, promoción de las masas en detrimento de las minorías rectoras, emancipación de los espíritus con respecto a la autoridad en nombre de las exigencias del progreso científico.

Es cierto que no debe oponerse por completo la actitud de ambos papas y, sobre todo en lo concerniente a las directrices prácticas en materia política, Pío X procuró, al menos durante los primeros años, no dar la impresión de que se distanciaba de su predecesor¹⁹. De ahí que durante varios años se mostrara favorable —más favorable que su secretario de Estado— a la empresa política de J. Piou. Con el nombre de Acción Liberal Popular intentaba Piou defender la situación del catolicismo en Francia frente a la ofensiva anticlerical, invocando los principios de «libertad para todos» e «igualdad ante la ley». El papa había llegado a expresarse ante Piou en los términos siguientes: «No es posible defender a la Iglesia de Francia más que mediante la libertad» y «hay que hacer una buena república bajo la bandera de Jesucristo». Sin embargo, la evolución cada día más sectaria de la Francia oficial le obligó a inclinarse progresivamente en el sentido de los adversarios de la política conciliatoria, los cuales repetían sin cesar la consigna de que «la república es la guerra contra las ideas religiosas». Pío X tuvo que aceptar que, pese a sus buenas intenciones, los católicos liberales, en definitiva, hacían el juego a la francmasonería. El discurso pronunciado el 19 de abril

¹⁹ Los pasos dados por L. Dimier para obtener la supresión de las consignas del *ralliement* no tuvieron resultados inmediatos. Todavía en 1908 se incluyeron en el Índice dos obras de E. Barbier que atacaban la orientación política que León XIII daba a los católicos franceses. Cf. E. Barbier, *Le devoir politique des catholiques* (París 1910).

de 1909 ante los peregrinos franceses llegados a Roma para la beatificación de Juana de Arco fue considerado como particularmente significativo de esta evolución²⁰.

Pero, además de los eventuales cambios respecto a la táctica que convenía seguir para defender a la Iglesia en el terreno político, hay que subrayar ante todo la hostilidad radical de Pío X contra el liberalismo, al que consideraba, lo mismo que Pío IX, como compendio de todas las herejías. Creía absolutamente inadmisibles un punto concreto del programa liberal, muy de actualidad por los sucesos de Francia: aceptar la separación entre la Iglesia y el Estado. Estaba profundamente convencido de que hay una estrecha unión entre lo religioso, lo político y lo social, y no percibía la distinción entre la separación administrativa de las competencias del Estado y la Iglesia y el divorcio entre la nación y el cristianismo; por eso consideraba la separación sacrílega y «gravemente injuriosa para Dios, que es fundador de las sociedades humanas lo mismo que creador de los individuos y a quien consiguientemente debe tributarse un culto no sólo privado, sino también público»²¹. León XIII se había expresado en términos bastante parecidos en el terreno de los principios, pero no había vacilado en reconocer que la solución liberal podía representar ventajas para la Iglesia. En el caso de Bélgica, concretamente, había impuesto silencio a los católicos que, como Périn, se creían obligados, por fidelidad a la doctrina de Pío IX, a buscar el retorno a una unión más estrecha entre los dos poderes. En cambio, Pío X se apresuró a censurar públicamente la carta pastoral sobre «la Iglesia y los tiempos nuevos» del *transigente* obispo de Cremona, monseñor Bonomelli. El anciano obispo defendía que, teniendo en cuenta la situación, la Iglesia debía evitar una ruptura violenta y negociar amistosamente con el Estado la separación mutua, contentándose con la libertad que otorga el derecho común²².

Pío X se mostró también particularmente reservado frente a otros puntos de la concepción liberal de la sociedad: la afirmación de la soberanía absoluta del pueblo —que le parecía, como muchos teólogos de su tiempo, contraria al principio escriturístico de que «todo poder viene de Dios»— que implicaba como consecuencia el debilitamiento del espíritu de disciplina y del respeto de los valores jerárquicos tan importante a sus ojos; la importancia que se concedía a la autonomía de la conciencia individual y a la necesidad de una amplia tolerancia con todas las opiniones; y de una manera más general el hecho de que se prefiera una concepción evolutiva de la sociedad en vez de una concepción estática que rehúsa repensar las estructuras

²⁰ En esta evolución parece haber influido el memorial que E. Barbier envió al papa en la primavera de 1908; Barbier se había puesto de acuerdo con monseñor Turinaz, uno de los principales adversarios del *ralliement* dentro del episcopado (cf. J. Caron, *Le Sillon...*, 645-646).

²¹ Encíclica *Vehementer nos* (11 de febrero de 1906).

²² Cf. C. Bello, *Geremia Bonomelli* (Brescia 1961) 201-204.

tradicionales y sólo preconiza algunos cambios dentro de un marco inmutable.

En esta perspectiva se comprende uno de los actos de su pontificado que revela con particular claridad la desfavorable actitud del Vaticano frente a las aspiraciones democráticas del mundo moderno: la condenación del *Sillon*.

Este movimiento debía su origen a un grupo de estudiantes del Colegio Stanislas de París, quienes al comienzo de los años noventa trataban de conciliar el cristianismo con la sociedad dominada ya por los principios de 1789, en la línea de un catolicismo de izquierda caracterizado por tres rasgos: la adhesión sin reserva al contenido de la revelación transmitido por la Iglesia; la valoración de las transformaciones de la historia como un progreso impulsado por Dios mediante sus intervenciones en la vida moral de los hombres; la simpatía por los no católicos de izquierda cuyo talante compartían, aun cuando rechazasen sus premisas de inspiración racionalista. Marc Sangnier (1873-1950) —joven de temperamento ardiente, alumno del politécnico y nacido en el seno de una familia burguesa—, que gozaba de gran ascendiente entre sus compañeros, comenzó en 1899 a transformar lo que originariamente era un movimiento ideológico en un movimiento de acción, dando una orientación nueva a la revista «Le Sillon», fundada en 1894 por P. Renaudin, y tomando una serie de iniciativas que gracias a su dinamismo y a su fogosa elocuencia alcanzaron rápidamente un éxito excepcional: multiplicación de los círculos de estudios sociales, en los que fraternizaban en un plano de absoluta igualdad jóvenes intelectuales y jóvenes obreros y que llegaron a ser unos 2.000 en toda Francia en 1905; creación de los institutos populares, que aspiraban a competir con las universidades populares socialistas; organización de reuniones públicas en las que se debatían temas de actualidad; fundación, con ayuda de su colaborador más fiel, H. du Roure, de los «Guardias jóvenes», admitidos solemnemente tras una vigilia religiosa en Montmartre y encargados de mantener el orden en las reuniones, con frecuencia agitadas, y de la propaganda del movimiento. Gracias a algunas destacadas personalidades locales, este movimiento se extendió rápidamente por las provincias —sobre todo en Bretaña, al Norte, y en Lorena, al Sur, por no hablar del Sudeste, donde se le agregaron organizaciones análogas que contaban ya con varios años de existencia— y tomó pronto el aspecto de una cruzada al servicio de un ideal que recordaba el viejo sueño del «Avenir»: cristianizar la democracia moderna por medio de seglares llenos de espíritu apostólico, poniendo especial empeño en ganar para la Iglesia a las clases populares y en reconciliar a ésta con la república.

Pese a las afinidades que lo unían con unos y otros —sobre todo la confianza sin reservas en las virtudes del ideal democrático—, Sangnier quería distanciarse tanto de los católicos liberales, los de «Le Correspondant» y la *Acción Liberal Popular*, porque los consideraba demasiado alejados de las clases que iban adquiriendo influencia e «incapaces de desprenderse suficientemente de los viejos elementos conservadores», como de los demócratas cris-

tianos porque se limitaban a preconizar reformas de orden institucional en tanto que a él le parecía más urgente dedicarse a la educación moral de los individuos para desarrollar en ellos, con el concurso insustituible de las fuerzas espirituales, el verdadero espíritu democrático sin el cual quedarían fatalmente falseadas las instituciones democráticas (advertimos que en este aspecto el *sillonismo*, aunque no quisiera admitirlo, se situaba en la mejor tradición del liberalismo católico del siglo precedente).

En 1905 desembocó en una primera serie de crisis esta oposición entre un mesianismo impetuoso que pretendía arrastrar a los hombres únicamente mediante un atractivo carismático, limitándose a reunirlos en una comunidad fraterna donde su fuerza creadora no se viese ahogada por ninguna organización concreta, y una voluntad tenaz que luchaba por introducir poco a poco el ideal cristiano en las complejas estructuras de la sociedad y trataba de organizarse para asumir seriamente unas responsabilidades en la gestión de la ciudad: los grupos de Lyon y, poco después, los de Limoges se separaron molestos por el centralismo autoritario de Sangnier, quien eliminó a uno de sus principales colaboradores, Charles d'Hellencourt, de orientación menos profética. Este pequeño golpe de Estado provocó el alejamiento voluntario de muchos partidarios de d'Hellencourt²³. Sin embargo, estas tensiones internas no debilitaron la fuerza de irradiación del *Sillon*. En 1906 comenzó una crisis más grave, debida a su compromiso político y a las repercusiones de tal compromiso en las relaciones con las autoridades eclesiásticas.

En un primer momento los «sillonistas», bajo el influjo de algunos oratorianos discípulos del padre Gratry, soñaron con una «ciudad de las almas» que, modelando poco a poco desde dentro a la ciudad democrática, la transformase en una especie de cristiandad nueva. Pero las dificultades prácticas les llevaron paulatinamente a transformar su proyecto inicial de «el cristianismo por la democracia» en el de «el cristianismo en la democracia», ya que el pluralismo de la sociedad fundada en bases democráticas abría a los cristianos una vía de penetración y una posibilidad de afianzarse y propagarse dentro de un respeto mutuo de las opiniones. Esta nueva orientación, iniciada desde 1906, tuvo como consecuencia la transformación de un grupo confesional con objetivos esencialmente apostólicos en un movimiento cada vez más comprometido en política, que se situaba, a veces en términos provocadores, en el terreno «laico» y que exhortaba a la colaboración con los no católicos —con los protestantes de las Uniones Cristianas de Jóvenes e

²³ J. Caron (*Le Sillon...*, 354-365) ve sobre todo en la «crisis de Hellencourt» el resultado de una oposición de matiz social entre burgueses y aristócratas instruidos (aparte de Sangnier) por un lado y empleados originarios de ambientes populares, sin estudios secundarios, por otro. M. Launay no niega este aspecto; pero, basándose en documentos nuevos, ha demostrado en «*Revue Historique*» 245 (1971) 393-426 que había un conflicto más profundo entre dos concepciones de la naturaleza del *Sillon...*; tal conflicto es sintomático de una ruptura «que recorre toda la historia del movimiento demócrata-cristiano de Francia».

incluso con librepensadores— para promover juntos una civilización espiritualista fundada en valores de origen cristiano (es lo que Sangnier denominaba «el *Sillon* mayor»).

Esta evolución tenía que inquietar a los representantes de la autoridad eclesiástica, deseosos de mantener a la juventud católica en filas cerradas bajo su exclusivo control. Planteaba un problema todavía más grave la participación de jóvenes clérigos y de seminaristas en un movimiento que pretendía hacer sus opciones fuera de todo mandato oficial, sobre todo porque algunos de ellos se escudaban en las declaraciones de Sangnier sobre la autonomía de la conciencia cívica para independizarse de sus superiores también en otros campos. Varios obispos reaccionaron ya desde 1907. A partir de este momento comenzó a inquietarse también el Vaticano, pese a que Pío X había seguido con simpatía los comienzos del movimiento. Muchos que al principio quedaron seducidos por la generosidad ardiente y el idealismo conquistador de estos jóvenes católicos vieron amenazadas sus posturas conservadoras —y con frecuencia sus convicciones monárquicas— por las críticas cada vez más acerbas del *Sillon* contra la actitud de los católicos frente a la sociedad moderna y por las apologías indiscriminadas del régimen democrático, que tendían a presentar a las instituciones republicanas como una consecuencia necesaria de la universalidad de la redención y la eucaristía. A estos adversarios —que se unieron a los antiguos «sillonistas» que no podían soportar los procedimientos dictatoriales de Marc Sangnier— les resultó fácil explotar las imprudencias de lenguaje y las actitudes tajantes; tras una severa advertencia del cardenal Luçon en febrero de 1909, comenzó en la prensa una campaña sistemática. Algunos obispos, particularmente monseñor Mignot y monseñor Chapon, que seguían confiando en el *Sillon* y temían una condena que presentara de nuevo a la Iglesia como solidaria de las fuerzas reaccionarias, iniciaron una contraofensiva cuyo principal resultado fue subrayar a los ojos de todo el mundo la división del episcopado. Esto acabó de convencer a Pío X de que era necesaria la intervención que los ambientes derechistas venían solicitando desde hacía más de un año.

La condenación adoptó la forma de carta dirigida al episcopado francés y fechada el 25 de agosto de 1910²⁴. Basándose en textos auténticamente «sillonistas», pero con frecuencia exagerados y deformados por estar fuera de su contexto o de su entorno histórico, este documento destacaba tres series de errores: infiltraciones modernistas; una exigencia inadmisiblemente de autonomía frente a la jerarquía eclesiástica en terrenos relacionados con la moral, agravada por el eclecticismo de las relaciones entabladas con los no católicos²⁵; posturas incompatibles con la doctrina católica tradicional sobre la

²⁴ AAS 2 (1910) 607-633. Sobre las fuentes en que parece basarse este documento (el libro de E. Barbier sobre *Les erreurs du Sillon*, un informe redactado por Desgranges, un folleto de un redactor de «La Croix» y un proyecto hecho por el obispo de Chalons, monseñor Sevin), cf. J. Caron, *Le Sillon...*, 707-711.

²⁵ El papa pedía como solución práctica la división del movimiento en grupos dioce-

sociedad, que recuerdan «las doctrinas de los pretendidos filósofos del siglo XVIII, las de la Revolución y el liberalismo, tantas veces condenadas», sobre todo por lo que respecta al origen y ejercicio de la autoridad, la igualdad entre los hombres, la necesidad de transformaciones radicales para resolver el problema social «cuando es suficiente restablecer los organismos destruidos por la Revolución y adaptarlos, con el mismo espíritu cristiano que los inspiró, al ambiente nuevo creado por la evolución material de la sociedad contemporánea, porque los verdaderos amigos del pueblo no son ni revolucionarios ni innovadores, sino tradicionalistas».

La prensa de derechas cogió el documento con gran júbilo. «L'Action française» del 30 de agosto escribía: «Desde el *Syllabus* de Pío IX, nunca se habían condenado con tanta precisión y claridad las ideas revolucionarias ni se habían reafirmado con tanto vigor las enseñanzas tradicionales». Por su parte, los periódicos de izquierdas subrayaron con satisfacción que el documento pontificio confirmaba la incompatibilidad que ellos habían denunciado siempre entre la Iglesia por una parte, y la república, la democracia y el progreso por la otra.

Venían a confirmar esta convicción las simpatías que en este momento manifestaba al grupo de derechas de Acción Francesa una parte notable de la opinión católica, apoyada abiertamente por teólogos famosos y por la mitad del episcopado francés, incluidos varios cardenales. En la misma Roma podía contar la Acción Francesa con numerosos partidarios, entre los que figuraban el jesuita Billot, profesor en la Gregoriana; el padre Le Floch, superior del Seminario Francés; el capuchino Pie de Langogne y los cardenales Merry del Val y De Lai. Todos ellos consideraban que con sus ataques implacables contra la «República sectaria» y la democracia masónica prestaban «valiosos servicios a la Iglesia».

Tampoco Pío X ocultaba sus simpatías: «Defiende el principio de autoridad, defiende el orden», respondía a los católicos liberales que denunciaban en los escritos de su fundador Maurras una concepción pagana de la ciudad, que tendía a considerar la razón de Estado como el valor supremo²⁶. El papa no advertía la oposición existente entre la ideología de Maurras, de inspiración positivista y naturalista, y los principios cristianos, porque su doctrina, difundida en artículos de actualidad política, nunca había sido objeto de una exposición sistemática; en cambio valoraba que, frente a la democracia encarnada en los parlamentos de Francia e Italia, que representaban para él el desorden y la anarquía, Maurras defendiese una concepción contrarrevolu-

sanos estrictamente confesionales y subordinados a los obispos, que se llamarían «Sillons Catholiques». Marc Sangnier y todos sus amigos se sometieron inmediatamente y sin la menor reserva; pero la solución propuesta eliminaba lo que constituía la originalidad del movimiento y, aunque algunas secciones duraron unos años con escasa vida, la mayoría de los partidarios se dispersaron.

²⁶ Una de las mejores críticas se debe al padre L. Laberthonnière (en junio de 1910 en «Annales de Philosophie Chrétienne»).

lucionaria de la sociedad, basada en las nociones de tradición y jerarquía, y que hubiese creado por iniciativa de dom Besse una «cátedra del *Syllabus*». Más aún: llegó a considerar a este agnóstico como «un buen defensor de la Santa Sede y de la Iglesia»²⁷, sin advertir plenamente, al parecer, que Maurras alababa tales instituciones porque habían logrado poner diques, con barreras copiadas de la antigua Roma, a todo lo que había de explosivo en el mensaje del «Cristo hebreo». Los católicos demócratas, que venían denunciando desde hacía tiempo los errores de la Acción Francesa, creyeron prudente mantenerse en silencio tras la condenación del *Sillon*, pero reemprendieron la ofensiva a principios de 1913, apoyados por algunos obispos. Maurras publicó entonces una obra justificativa, *L'Action française et la Religion catholique*, en tanto que varios prelados y otras «personas importantes» intervenían ante el papa «de viva voz y por escrito» para que no permitiera que las obras del maestro fuesen llevadas a la Congregación del Índice, presentándole las denuncias como «asechanzas tendidas por los demoliberales» (Benigni). Pío X, tras vacilar un momento, decidió que la Sagrada Congregación tratase el asunto con entera libertad; el 26 de enero de 1914, la Congregación condenó los libros denunciados y la revista bimensual «*L'Action française*» (pero no el diario). El papa confirmó esta sentencia, tomada por unanimidad, pero decidió que por el momento permaneciese secreta²⁸. Pío X creía que condenar al publicista, en quien él veía uno de los más vigorosos adversarios de los modernistas y los anticlericales militantes, significaría hacer el juego a éstos. Murió sin haber dado curso a la medida y, como ésta no había tardado en divulgarse, fácilmente cotejaron su actitud frente a los demócratas del *Sillon* con su condescendencia ante los antiliberales de la Acción Francesa.

Aunque el pontificado de Pío X constituyó para el catolicismo liberal un período difícil entre la apertura pasajera del tiempo de León XIII y la decisiva del segundo cuarto de siglo, no hay que simplificar demasiado las cosas. Los adversarios del catolicismo liberal, aparentemente más poderosos que nunca, no cesaron de denunciar con angustia sincera su omnipresencia nefasta en todos los campos; el hecho resulta extraño porque esa inquietud, de la que el papa se hizo eco en repetidas ocasiones, lejos de disminuir con las diversas medidas tomadas durante la reacción integrista, fue aumentando con los años. Si se reflexiona sobre ella, esta constatación, paradójica a primera vista, no debe extrañar. Como el catolicismo liberal era una mentalidad más que una doctrina bien definida, era normal que las medidas rigurosas —aunque de momento pudieran influir en algunos de sus adeptos y reprimir algunas de sus manifestaciones— resultaran incapaces de acabar con él. Basta una mirada atenta para comprobar que durante el pontificado de Pío X los fet-

²⁷ Pero no «de la fe», como escribió por distracción C. Bellaigue, que además equivocó la fecha de esta declaración, hecha el 6 de julio de 1913. Cf. A. Dansette, en «*Études*» 229 (1953) 391-392.

²⁸ Cf. los datos en *Index librorum prohibitorum*, ed. de 1930.

mentos liberales fueron en el mundo católico numerosos y más activos de lo que la historiografía corriente afirma²⁹.

Advirtamos ante todo que en el terreno político, en el momento en que en Francia parece en plena decadencia la escuela de «Le Correspondant» —prueba de ello son las dificultades con que tropieza cuando en 1910 trata de celebrar el centenario de Montalembert—, en Italia se asiste, por el contrario, a un acercamiento progresivo de los católicos y los liberales moderados, siendo el *Patto Gentiloni* una etapa decisiva del mismo. Y este acercamiento se efectúa con la bendición de Pío X, que no tiene dificultad en admitir la distinción entre la tesis y la hipótesis cuando se trata de cerrar el paso al socialismo.

Pero todavía es más importante la pervivencia e incluso el desarrollo del espíritu liberal en todos los campos en muchos católicos, especialmente en la generación joven, en la que se afianza la convicción de que la historia es irreversible, y un católico inteligente y fiel a la causa católica debe tener en su arsenal algo más que anatemas constantes. Así piensan numerosos profesores de la Universidad de Lovaina, que a principios del siglo está en plena renovación, sostenida por el inteligente apoyo del joven arzobispo de Malinas D. J. Mercier. Así piensan en Francia los centenares de sacerdotes que hacen posible el éxito de los congresos eclesiásticos de Reims y de Bourges, los directores, colaboradores y lectores de los antiguos «Annales de philosophie chrétienne», continuados por el padre Laberthonnière y Maurice Blondel; de la joven y floreciente «Revue du clergé français» o del efímero aunque significativo semanario de Lyon «Demain», por no hablar de los innumerables boletines de toda especie, cuyo influjo capilar no puede desconocerse; de los numerosos universitarios católicos que no dudan en presentarse como tales, pero quieren ir resueltamente con su siglo: P. Imbart de la Tour, A. Dufourcq, los Thureau-Dangin padre e hijo, los hermanos Brunhes, Edouard Le Roy, J. Zeiller, P. Viollet, etc.; de los autores de numerosos libros y folletos difundidos por las casas editoras Bloud y Gay, Gabalda, Vitte; sin olvidar los ejércitos de la A. C. J. F., movimiento nacido en ambiente «contrarrevolucionario», pero que evolucionó hacia el campo católico liberal por influjo de su presidente H. Bazire. Así piensan en Italia los lectores de Fogazzaro, los jóvenes seculares agrupados en torno a la revista milanesa «Il Rinnovamento», los jóvenes sacerdotes, discípulos declarados o encubiertos de Murri. No sería difícil proseguir la enumeración. Ese mundo complejo no constituye un movimiento organizado, y a propósito de él se ha hablado de «orígenes selváticos». Con frecuencia hay grandes diferencias de uno a otro: baste recordar, por ejemplo, a Frémont, Huvelin, Bremond y Klein. Pero todos, cada cual a su modo, atestiguan que la efervescencia de los últimos años del si-

²⁹ Me baso en E. Poulat, *Un problème: catholicisme et libéralisme en France sous Pie X*, en *Les catholiques libéraux au XIX^e siècle* (Grenoble 1974) 337-351. Sus sugestivas observaciones sobre Francia pueden aplicarse a toda la Iglesia occidental.

glo XIX, constituida por aspiraciones aún indiferenciadas y por una disponibilidad generosa, no fue ahogada, sino únicamente reprimida —y en cierta medida depurada— por la reacción antiliberal que caracteriza el pontificado de Pío X y que, aunque se olvida a veces, había comenzado durante los últimos años de León XIII. En esta época difícil germinaron muchas iniciativas que se desarrollarán durante el período que media entre las dos guerras mundiales.

CAPITULO IV

PROGRESIVA CENTRALIZACION ROMANA

1. *Movimientos ultramontanos*

El pontificado de Gregorio XVI había marcado una etapa decisiva en los progresos del movimiento ultramontano. Aprovechando la pérdida de influjo de la Iglesia en la sociedad civil —cosa que incitaba a ésta a replegarse sobre sí misma—, el ultramontanismo se había desarrollado con más o menos intensidad según los países, bajo el impulso de fuerzas internas que habían comenzado a actuar durante la Restauración: un número creciente de obispos y sobre todo de sacerdotes y laicos comprometidos en la Acción Católica descubrían las ventajas que suponía para las Iglesias particulares apoyarse en Roma, ya que, cuando no podrían contar con tal apoyo, se encontraban mucho más expuestas a las presiones gubernamentales. Muchos se daban cuenta también de que en un mundo en que los problemas se presentaban cada vez más en un plano supranacional, resultaba algo anticuado el apego a las autonomías regionales. En Francia se añadía un elemento particular: el bajo clero, que soportaba a contrapelo el poder discrecional otorgado a los obispos por los artículos orgánicos, buscaba en las congregaciones romanas protección contra la arbitrariedad episcopal.

Sin embargo, había en casi todas partes islotes de resistencia: en Inglaterra, donde la mentalidad insular del siglo XVIII continuaba vigente en algunos *old catholics*; en Austria y en el norte de Italia, donde el josefinismo había dejado huellas duraderas; en Francia, finalmente, pese al irresistible impulso dado por los discípulos de Lamennais. Muchos teólogos, poco sensibles a la idea del desarrollo del dogma, no concebían que se reconociese al papa en la Iglesia un lugar más importante que el que había ocupado durante los primeros siglos. Y, sobre todo, aunque estaban cada vez más convencidos de las ventajas apostólicas que presentaba para la Iglesia la concentración de las fuerzas católicas en torno al soberano pontífice, algunos se preguntaban si era oportuno que esta concentración se tradujese en una centralización tan fuerte que tendría como consecuencia inevitable la reducción de la autoridad real de los obispos, y en una uniformidad de la disciplina, la liturgia e incluso las manifestaciones de la piedad que obligaría a renunciar

a costumbres locales venerables y a adoptar en toda la Iglesia un «estilo de vida» religioso análogo al de Italia.

En Roma se había dudado al principio en alentar abiertamente el movimiento ultramontano, que había partido de la base: se temía un enfrentamiento directo con los gobiernos, hostiles por principio a una mayor intervención del papa en la vida de las Iglesias nacionales. No obstante, hacia mediados de siglo, se creyó que las cosas estaban suficientemente maduras para poder salir de esta reserva. Los últimos años de Gregorio XVI señalaron el comienzo de una evolución que se acentuó rápidamente en el pontificado de Pío IX, favorecida por un fenómeno nuevo en la historia de la Iglesia: la inmensa popularidad del papa entre las multitudes católicas del mundo entero. Tras la crisis de 1848 se registra en todos los campos una acción sistemática de Roma encaminada a reagrupar todas las fuerzas católicas en torno a un único centro de irradiación contra el liberalismo «revolucionario y anticristiano». Los profesores de la Gregoriana dieron un nuevo relieve a las tesis clásicas sobre el primado y la infalibilidad pontificia y sobre el «poder indirecto» de la Iglesia respecto a la sociedad civil. «La Civiltà Cattolica» divulgó eficazmente estas ideas, al mismo tiempo que los alumnos de la Gregoriana, cada día más numerosos gracias a la multiplicación de los seminarios nacionales en Roma, las propagaban en los seminarios del mundo entero. Paralelamente se desencadenó una campaña contra los manuales de tendencia galicana o febroniana todavía en uso, y muchos de ellos fueron prohibidos. En esta misma perspectiva puede considerarse la proclamación en 1854 del dogma de la Inmaculada Concepción, pues este suceso, que impresionó vivamente al mundo católico, contribuyó singularmente a poner en evidencia las prerrogativas del papa. Se multiplicaron las intervenciones de los nuncios en la vida interna de las Iglesias; al mismo tiempo se volvió a urgir a los obispos la obligación de las visitas regulares *ad limina*, que había caído en desuso. Se apoyó de diferentes modos a sacerdotes fieles a la mentalidad romana, nombrándolos a veces prelados con el fin de fortalecer su prestigio frente a las preveniciones de un obispo reticente. Se combatió todo lo que podía fomentar las peculiaridades regionales en la vida eclesiástica, dificultando la convocación de concilios nacionales, favoreciendo el retorno a la observancia integral del derecho canónico tal como se enseñaba en Roma, alentando los recursos a la Curia romana para toda clase de cuestiones, incluso secundarias. El papa procedió cada vez con más frecuencia a nombrar obispos sin tener en cuenta las propuestas formuladas por el alto clero local y guiándose principalmente por la formación romana y la docilidad de los candidatos.

En Oriente las nuevas tendencias suprimían demasiadas tradiciones venerables para no tropezar con viva resistencia¹. En Europa, por el contrario, a pesar del disgusto de algunos, se impusieron con bastante facilidad gracias al apoyo conjunto de obispos de acusada personalidad, de los movimientos

¹ Cf. la V parte, espec. el cap. I, pp. 417s.

católicos de masas y de la prensa religiosa, sin olvidar la acción sumamente eficaz de la Compañía de Jesús.

En Austria, donde el concordato de 1855 liquidó la legislación josefinista y permitió reorganizar la enseñanza eclesiástica conforme a los deseos de la Santa Sede, el cardenal arzobispo de Viena, Rauscher, apoyado por sus colegas de origen tirolés Rudigier, Gasser y Fessler, orientó las asociaciones católicas en sentido ultramontano, en tanto que el punto de vista romano era defendido en la Universidad de Viena por el jesuita Schrader y por el cano-nista seglar G. Phillips, cuyo *Kirchenrecht* (siete volúmenes, 1845-1872), redactado en alemán, contribuyó ampliamente a divulgar en los países germánicos las tesis ultramontanas más radicales. En Alemania, donde monseñor Ketteler ejercía la función rectora que había desempeñado hasta su muerte el arzobispo de Colonia Geissel, Maguncia siguió capitaneando el movimiento ultramontano, pero sus adeptos fueron aumentando de año en año e imponiendo sus ideas y su espíritu a las masas populares rígidamente dominadas por los *Vereine*. En Francia, tras un intento de reacción en 1852-1853, desaprobado por la encíclica *Inter multiplices*, la victoria del ultramontanismo se vio favorecida por la neutralidad benévola del gobierno al principio del Segundo Imperio, por el éxito de la campaña de dom Guéranger en favor del retorno a la liturgia romana, por la evolución en sentido romano de la Compañía de San Sulpicio, que formaba a gran parte del clero, y también en amplia medida por las campañas de Louis Veuillot en «L'Univers», que constituyó un órgano de combate en favor del movimiento como lo había sido veinte años antes «L'Avenir», pero en forma más duradera.

El movimiento ultramontano nació de una reacción justificada contra los aspectos más discutibles del galicanismo y del josefinismo y en particular del afán de garantizar la independencia de la Iglesia contra las pretensiones regalistas de los gobiernos, apoyándose para ello en la Santa Sede. Pero, como ocurre con todas las reacciones, no supo evitar los excesos, y los ultramontanos se vieron desbordados poco a poco por los extremistas. Estos, con una ligereza inconcebible, no vacilaban en lanzar sospechas no sólo contra la ortodoxia, sino incluso contra el honor sacerdotal de los eclesiásticos, cuya carrera querían estropear por juzgarlo conveniente para la causa. Y el afán legítimo de reaccionar contra los que minimizaban las prerrogativas del papa en la Iglesia los llevó a preconizar una eclesiología simplista definiendo la Iglesia como «la sociedad de los fieles regida por el papa», olvidando, al parecer, que por derecho divino los obispos desempeñan en ella un papel igualmente esencial o afirmando que la función de magisterio de éstos se reduce a transmitir a los fieles la doctrina recibida de la Santa Sede. Otros propendían a extender la infalibilidad del papa a todas las declaraciones de éste, incluidas las concernientes a materias de política religiosa, y fomentaban formas de sumisión al papa que podían parecer una «idolatría del papado», llamando por ejemplo al papa «vice-Dios de la humanidad» o «prolongación del Verbo encarnado». Todas estas extravagancias y adulaciones, contra las cuales

no reaccionaba suficientemente Pío IX, hallaban eco en la prensa ultramontana, con gran indignación de los que no sabían reconocer en esas fórmulas desdichadas una expresión inadecuada de la fe popular. Tales fórmulas contribuyeron a reforzar los últimos focos de resistencia que gravitaban principalmente en torno a Munich y París.

En Alemania el mundo universitario se había mostrado particularmente reacio al avance de las ideas ultramontanas. Su oposición, sin embargo, hubiera podido limitarse a una resistencia pasiva, como en el caso de Tubinga; pero adoptó la forma de lucha abierta por influjo del «anciano maestro de Munich», el ilustre Döllinger, que se puso al frente del movimiento de reacción contra la irrupción de los «romanos» en la ciencia católica y en la dirección de la Iglesia de Alemania². Cuando el *Syllabus* confirmó sus temores de que corría peligro la libertad científica de los católicos y de que se quería imponer como artículo de fe el sistema teocrático medieval, otros hechos, desorbitados por su pasión, le llevaron a preguntarse si no eran sólo las instituciones católicas, sino también el ideal religioso del cristianismo lo que el partido ultramontano estaba falseando. Era lógico que, dado su prestigio, esos temores, de cuya sinceridad no puede dudarse, encontraran amplio eco entre sus numerosos discípulos. Pero la violencia de la polémica suscitada contra el «sistema papal» enojó a los obispos, incluso a los que, como Rauscher o Ketteler, comenzaban a juzgar excesivas algunas formas de la centralización romana. Por eso la oposición abierta al ultramontanismo fue en Alemania casi exclusivamente universitaria.

En Francia, por el contrario, se formó en el seno del episcopado durante los últimos años del Segundo Imperio un grupo de adversarios decididos del ultramontanismo, surgido de dos corrientes muy distintas. Por un lado, un grupo de obispos jóvenes de formación galicana moderada, cuyo nombramiento había logrado monseñor Maret³ gracias a sus buenas relaciones con Napoleón III y que tenía como adalid a monseñor Darboy, arzobispo de París a partir de 1863, celoso defensor de la autonomía episcopal contra las «injerencias» de las congregaciones romanas. Por otro lado, los amigos de monseñor Dupanloup, distanciados durante mucho tiempo de esos obispos bonapartistas y formados en un clima teológico muy distinto, puesto que habían visto en el ultramontanismo la única garantía de la libertad de la Iglesia frente al Estado, pero que ahora se apartaban de él porque lo encarnaban hombres favorables al absolutismo en la Iglesia y en la sociedad civil, y porque temían que la proclamación de la infalibilidad del papa, deseada por estos últimos, reforzase la autoridad del *Syllabus* o de otros documentos

² Cf. después, cap. VIII, pp. 170-173.

³ Sobre monseñor H. Maret (1805-1884), decano de la Facultad de Teología de la Sorbona, uno de los pocos teólogos notables que tuvo Francia en el siglo XIX, y sobre sus posturas liberales y galicanas, cf. G. Bazin, *Vie de Mgr. Maret*, 3 vols. (París 1891); R. Thijsman, en «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 52 (1957) 401-465.

análogos que exponían puntos de vista político-religiosos incompatibles con la mentalidad moderna.

Este resurgimiento de un frente galicano, consecuencia paradójica de la amplitud misma de la victoria ultramontana, iba a perturbar profundamente el desarrollo del Concilio ecuménico que Pío IX, tras de largas vacilaciones y pese a las reticencias de una parte de la Curia, había decidido convocar para el 8 de diciembre de 1869⁴.

2. *El Concilio Vaticano I*

La intención de Pío IX al convocar el Concilio era doble: por una parte, impulsar la reacción contra el naturalismo y el racionalismo, contra lo que había luchado desde el comienzo de su pontificado; por otra, adaptar la legislación eclesiástica a las profundas transformaciones ocurridas en el mundo desde el Concilio de Trento. Sin embargo, el anuncio del Concilio acentuó la oposición entre las corrientes de opinión que se enfrentaban en el seno de la Iglesia desde hacía veinte años: entre los católicos liberales y los neogalicanos por un lado y los ultramontanos y los adversarios de las libertades modernas por otro. La elección de los consultores encargados de preparar los proyectos de los decretos conciliares —eran 60 romanos y 36 extranjeros, casi todos conocidos por sus opiniones ultramontanas y antiliberales— inquietó a los que habían esperado que el Concilio ofreciera a los obispos llegados de la periferia la ocasión de lograr cierta apertura de la Iglesia a las aspiraciones modernas, ya que creyeron descubrir una táctica: preparar el cambio en secreto, al margen de todo debate, sin tener en cuenta más que el punto de vista de la Curia, y hacer luego que los padres aceptaran sin discusión unas proposiciones totalmente elaboradas ya. Una desdichada «correspondencia de Francia» publica el 6 de febrero de 1869 en la revista de los jesuitas romanos, «*La Civiltà Cattolica*», pareció confirmar este pronóstico, presagiando una definición de la infalibilidad pontificia por aclamación; por tanto, sin posibilidad de que los padres pudieran discutirla y aquilatarla. Hubo enérgicas reacciones sobre todo en los países germánicos, incluso en ambientes poco sospechosos de hostilidad sistemática a Roma, y Döllinger publicó con el pseudónimo de Janus una obra violenta y parcial contra el primado del papa y la centralización romana. También en Francia surgieron polémicas, aunque más moderadas. Con esto la cuestión de la infalibilidad del papa, que prácticamente no se había previsto en el programa inicial, pasó el año 1869 al primer plano de actualidad.

Por su lado, muchos gobiernos temían que el Concilio tomase decisiones

⁴ La idea de convocar un concilio para remediar la crisis que padecía la Iglesia se la había sugerido a Pío IX en 1849; pero sólo a fines de 1864 comenzó a pedir confidencialmente su parecer a los cardenales de la Curia y a algunos obispos. El 26 de junio de 1867 anunció públicamente su propósito.

sobre el matrimonio civil, la enseñanza laica o las libertades constitucionales y recelaban que quisiese reafirmar solemnemente ciertas pretensiones medievales de la Iglesia sobre el poder civil. Estos temores se vieron confirmados por el deseo formulado por algunos obispos, y acogido favorablemente en Roma, de tomar el *Syllabus* de 1864 como base de las deliberaciones conciliares. Los católicos que temían el triunfo del partido ultramontano en el Concilio se ingeniarían para avivar esos recelos de los gobiernos, con la esperanza de provocar avisos y advertencias por vía diplomática.

El Concilio se inauguró el 8 de diciembre de 1869 en presencia de unos 700 obispos, es decir, de unas dos terceras partes de los que tenían derecho a asistir. Entre ellos había 60 prelados de rito oriental, procedentes en su mayoría del Próximo Oriente, y casi 200 padres llegados de países no europeos, 121 de América (49 de los Estados Unidos, 18 del Canadá, 10 de México, 6 del Brasil, etc.) y 41 de las Indias inglesas y del Extremo Oriente, pero sólo 9 de las misiones de Africa, que aún estaban en sus comienzos. Pero hay que tener en cuenta que muchos de los prelados llegados de esas regiones lejanas eran originarios de Europa y que Asia y Africa no contaban aún con ningún obispo autóctono. Esta asamblea, predominantemente europea en realidad, era también predominantemente latina. Es cierto que había un numeroso grupo anglófono (en el que prevalecía ampliamente el elemento irlandés) y unos 75 alemanes y austríacos; pero, prescindiendo de los españoles y los latinoamericanos, que apenas llegaban al centenar, los franceses representaban el 17 por 100 de la asamblea (pues la mayor parte de los misioneros procedía entonces de Francia), y los italianos más del 35 por 100. Hay que añadir que dos tercios de los expertos y todos los secretarios eran italianos, igual que los cinco presidentes: un solo puesto importante, el de secretario general, fue confiado a un extranjero: el austríaco Fessler.

Las controversias surgidas en 1869 respecto a la infalibilidad pontificia, en particular una desafortunada intervención de monseñor Dupanloup a mediados de noviembre, tuvieron como consecuencia que los padres comenzaran a agruparse por ideologías tan pronto como se inauguró el Concilio. Muchos de ellos, hostiles a la admiración desmesurada de sus contemporáneos por el liberalismo, no sólo no temían, sino que deseaban que el Concilio recordase los principios que según la doctrina clásica debían regir las relaciones entre la Iglesia y el Estado en una sociedad cristiana ideal. Y muchos —no en todos los casos eran los mismos (Manning, Dechamps, Mermillo y, sobre todo, los americanos eran mucho menos reticentes respecto a las instituciones liberales)— deseaban una definición solemne de la infalibilidad personal del papa. Aunque no aprobasen todas las medidas centralizadoras de la Curia romana, les parecía normal aprovechar la reunión del Concilio para poner fin definitivamente a las controversias doctrinales sobre las prerrogativas propias del soberano pontífice que, en su calidad de pastores poco sensibles a las dificultades de orden histórico o teológico, consideraban completamente estériles. Además su convicción se veía frecuentemente reforzada por razones

extrateológicas, entre las que figuraba la veneración que tenían a Pío IX y su afán de subrayar lo más posible el principio de autoridad en un mundo minado por las aspiraciones democráticas que constituían a sus ojos una forma atenuada de la anarquía revolucionaria cuyo primer origen atribuían al protestantismo. Sin embargo, la misma mezcla de consideraciones de orden doctrinal y de factores no teológicos incitaba a otros obispos a pensar que tales proyectos trastornarían la constitución tradicional de la Iglesia y parecerían amenazar las aspiraciones más legítimas de la sociedad civil. Algunos —y eran más numerosos de lo que después ha afirmado una historia con orientaciones apologéticas— seguían defendiendo una concepción del magisterio eclesiástico según la cual el papa nunca puede definir una doctrina independientemente de la ratificación por el cuerpo episcopal. Parece que fue más frecuente la preocupación de salvaguardar el segundo elemento de la estructura divina de la jerarquía: a muchos padres les parecía que la definición preparada de la infalibilidad del papa parecía formaba parte de un plan global tendente a reducir el episcopado prácticamente a la nada. Por otra parte, los periódicos ultramontanos más conocidos presentaban la cuestión de la infalibilidad de tal modo que confirmaban a los que estaban convencidos de que «se quería declarar al papa infalible en materia de fe para hacer creer que también era infalible en las demás materias» (Leroy-Beaulieu), es decir, en aquellas que tocan más o menos de cerca a la política. Había motivos para esperar que los gobiernos no dejarían que las cosas evolucionasen en ese sentido, con gran detrimento de las Iglesias locales. Además de la táctica inmediata, había una cuestión de principio que inquietaba sumamente a todos los que creían que, en el terreno político, el porvenir estaba en las instituciones liberales y que la Iglesia no haría sino perderlo todo presentándose como adalid de un autoritarismo autocrático⁵. A esto se añadían preocupaciones de orden ecuménico: la definición propuesta dificultaría aún más la aproximación a los cristianos de Oriente, reforzaría la agresividad de algunos ambientes protestantes e incluso entrañaría el riesgo de provocar otro cisma en los medios intelectuales germánicos, muy impresionados por la campaña llevada a cabo por Döllinger. Los que reaccionaban de este modo eran menos numerosos que el primer grupo —de ahí que se les designara con el término «minoría»—; pero los más conocidos de ellos gozaban de gran prestigio por su ciencia teológica o por la importancia de las sedes que regían: casi todo el episcopado de Austria-Hungría, bajo la dirección del cardenal Rauscher, patrólogo prestigioso y ardiente defensor de los derechos de la Santa Sede frente a las pretensiones del josefinismo y el liberalismo; todas las grandes sedes de Alemania; gran parte de los prelados franceses, entre ellos los arzo-

⁵ J. Gadille ha probado con claridad en la introducción a su edición de *Souvenirs du Concile du Vatican*, de A. du Bois (Lovaina 1968), la incidencia de esas preocupaciones de orden político-religioso en la actitud de los que se oponían a la definición de la infalibilidad pontificia, especialmente entre los franceses.

bispos de París y Lyon; muchos obispos de América del Norte; el arzobispo de Milán, la diócesis más populosa de Italia; tres patriarcas orientales.

Los dos grupos tuvieron ocasión de medir sus fuerzas desde el mes de enero. Mientras en el aula conciliar se pronunciaban interminables discursos en torno a textos poco polémicos sobre los errores nacidos del racionalismo y sobre algunos puntos secundarios de disciplina eclesiástica, un grupo de presión que actuaba independientemente de la Curia puso en circulación una petición que solicitaba del papa la inclusión del problema de la infalibilidad en el programa del Concilio, problema que la comisión preparatoria había preferido no presentar espontáneamente. Tal petición logró reunir más de 450 firmas. La minoría, muy excitada, se apresuró a recoger firmas en sentido contrario; aunque logró reunir 136 —es decir, un quinto de la asamblea—, Pío IX decidió el 1 de marzo acceder al deseo de la mayoría y mandó insertar en el proyecto de constitución dogmática sobre la Iglesia, que había sido distribuido a los padres unas semanas antes, un pasaje que definía la infalibilidad del papa ⁶.

El asunto de las peticiones había sido para la minoría la ocasión de organizar la resistencia, que hasta ese momento había estado dispersa y difusa. Monseñor Dupanloup se había hecho la ilusión de que su aparición bastaría para convertirlo en el centro de convergencia de todos los descontentos. De hecho, el verdadero dirigente de la minoría fue el seglar inglés John Acton, que como historiador compartía con su maestro Döllinger las prevenciones contra el dogma que se preparaba, pero que temía más aún las consecuencias que la definición podría tener indirectamente para las posibilidades de futuro del catolicismo en una sociedad cada día más centrada en la idea de la libertad. Sirviéndose de sus numerosas relaciones internacionales y de su conocimiento de varios idiomas logró poner en contacto desde el principio a los principales jefes de la oposición, que apenas se conocían entre sí, y con su sentido parlamentario les explicó las posibilidades de una acción común, les sugirió diversas gestiones, les hizo advertir ciertos manejos que se iniciaban en el otro bando, les proporcionó documentación histórica en apoyo de sus objeciones y, sobre todo, sirvió de intermediario entre los dirigentes de la minoría y muchos gobiernos extranjeros.

Los adversarios de la definición no se limitaron a multiplicar las intervenciones personales ante los padres que esperaban ganar para su causa. Convencidos de que la definición que se preparaba sería nefasta para la Iglesia y de que todos los medios que sirviesen para impedirlo eran legítimos, algunos de ellos

⁶ Este proyecto tenía cierto valor; pero incluso miembros destacados de la «mayoría» observaron con desagrado el desequilibrio existente entre los pasajes dedicados al episcopado y los consagrados al papado. Los capítulos sobre la Iglesia y el Estado estaban concebidos en una perspectiva excesivamente teocrática. Cf. F. von der Horst, *Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil* (Paderborn 1963); C. Colombo, *La Chiesa e la Società civile nel Concilio Vaticano I: «La Scuola Cattolica»* 89 (1961) 323-343.

consideraron necesario apelar a la opinión pública para ejercer desde el exterior una presión sobre los responsables del Concilio. Algunos llegaron a buscar un apoyo gubernamental, sobre todo en París, porque era conocido el peso que podría tener una intervención de Napoleón III, cuya ayuda militar y diplomática resultaba indispensable para mantener lo que aún subsistía del poder temporal del papa.

Mientras iba creciendo al margen del Concilio la agitación en los salones, periódicos y cancillerías, la asamblea continuaba sus trabajos; pero pronto se vio que al ritmo con que se avanzaba, el capítulo XI del decreto sobre la Iglesia, que era el relativo al primado y la infalibilidad del papa, no se discutiría antes de la primavera siguiente en el mejor de los casos. Por eso, durante el mes de marzo, hubo nuevas peticiones solicitando que el polémico capítulo, que ponía en efervescencia al Concilio, se tratase en cuanto terminara el examen de la constitución sobre el racionalismo (que fue aprobada solemnemente el 24 de abril). A pesar de la reticencia de tres de los cinco presidentes del Concilio, que no querían exasperar a la minoría, Pío IX, cada vez más descontento de la oposición que ésta presentaba, decidió que se anticipase efectivamente la discusión. Para atenuar lo que había de extraño en discutir el capítulo XI antes que los otros se decidió presentarlo como una pequeña constitución autónoma consagrada específicamente al papa.

El debate general sobre el conjunto del texto, que se inició el 13 de mayo, se redujo de hecho a una discusión sobre la oportunidad de la definición, que en algunos momentos adquirió tonos bastante apasionados. Después de quince sesiones se pasó a la discusión especial de los detalles del texto. Tal discusión versó esencialmente sobre el capítulo IV, donde se proponía un texto para la definición de la infalibilidad pontificia, corregido ya por una comisión, pero que aún no tenía bastante en cuenta el papel legítimo que, junto al papa y en colaboración con él, corresponde al episcopado en el magisterio supremo de la Iglesia. Tomaron la palabra 57 oradores destacando los argumentos teológicos o las dificultades históricas, así como las ventajas y desventajas prácticas de una definición en las circunstancias del momento. Esos debates, a menudo prolijos, consiguieron al menos precisar algunas expresiones e hicieron desaparecer algunas oposiciones. Al mismo tiempo se tuvieron múltiples encuentros informales. Porque entre los exaltados de la mayoría y los partidarios de la resistencia a toda costa, la gran masa de los padres estaba constituida por hombres moderados, a quienes apenas e inquietaba profundamente toda esta agitación y que, lejos de desear la aniquilación del adversario, sólo aspiraban a una cosa: a encontrar una fórmula de avenencia que permitiera ocultar las divisiones de la asamblea. Este era particularmente el caso de casi todos los italianos, como ha subrayado monseñor Maccarrone, que no habían intervenido en los manejos iniciales para poner en el orden del día la infalibilidad. Gracias a su número, proporcionaron un apoyo decisivo al «tercer partido» informal que se buscaba desde el principio y que al fin logró que, frente a las exageraciones neoultramontanas o an-

ticurialistas, prevalecieran unas fórmulas moderadas, abiertas a ulteriores perfeccionamientos.

Hay razones para pensar que una fracción mucho más importante de la minoría se hubiera adherido al fin a esta solución moderada si Pío IX no hubiera mostrado tanta intransigencia: el reciente estudio de monseñor Mac-carrone demuestra, basándose en documentos desconocidos hasta ahora, que el papa intervino directamente en varias ocasiones apoyando a los ultras de la mayoría a medida que la discusión iba prolongándose. Por lo demás, sea cual fuere la responsabilidad directa de Pío IX, es un hecho que fracasaron los esfuerzos de última hora para conseguir la adhesión de la oposición, pese al buen efecto que produjo la síntesis de monseñor Gasser, hecha en nombre de la comisión teológica, comentario autorizado que sigue siendo de importancia capital para comprender los matices del texto conciliar⁷. La minoría hizo una última gestión ante Pío IX; ante el fracaso de la misma, unos sesenta obispos decidieron marcharse de Roma antes de la votación final para no pronunciar su *non placet* delante del papa sobre una cuestión que le concernía plenamente. Los otros miembros de la minoría juzgaron que las sucesivas enmiendas del texto y el comentario de monseñor Gasser habían alejado los principales obstáculos de fondo y, consiguientemente, decidieron aceptar el texto definitivo. La constitución *Pastor aeternus* se aprobó solemnemente el 18 de julio de 1870 por unanimidad casi total de los presentes.

Los acontecimientos impidieron la continuación del Concilio, que sólo había realizado una mínima parte de su programa inicial (quedaban por votar aún 51 esquemas, la mayoría de los cuales ni siquiera se habían distribuido). Después de la votación del 18 de julio prosiguieron lentamente los trabajos, ya que los calores del verano y la guerra franco-alemana hicieron que la mayoría de los padres se marchasen de Roma. Luego, una vez que quedó anexionado al reino de Italia lo que restaba de los Estados Pontificios, Pío IX pensó que no estaba garantizada la libertad del Concilio, y el 20 de octubre declaró que éste se aplazaba *sine die*.

El fin de los debates no impidió el apaciguamiento de los espíritus. Aunque algunos obispos de la minoría, como Hefele y Strossmayer, vacilaron algunos meses, al fin ninguno rehusó someterse. Muchos comprendieron pronto que no era posible dar largas a la cuestión sin comprometer ante los fieles el principio mismo de la autoridad eclesiástica; además, una reflexión más detenida debió de descubrirles que las modificaciones introducidas en la definición y los comentarios aportados por monseñor Gasser recogían en esencia sus preocupaciones. En cambio, como habían previsto los más clarividentes, un número bastante considerable de intelectuales y teólogos de los países germánicos mantuvo obstinadamente su oposición y prefirió romper con la Iglesia. Döllinger no pretendió más que una protesta de tipo profético y ape-

⁷ Mansi, vol. LII, 1204-1230. Cf. G. Thils, *L'infaillibilité pontificale* (Lovaina 1969) espec. 191-221.

ló a la experiencia histórica para desaconsejar la organización sistemática de comunidades cismáticas. Pero el proceso era irreversible: con ayuda de los obispos de la Pequeña Iglesia de Utrecht, una nueva confesión cristiana, que tomó el nombre de «veterocatolicismo», vino a sumarse a las otras Iglesias separadas de Roma⁸. Sin embargo, pronto se vio que el peligro era menor de lo que se había creído al principio: el clero joven en general era adicto al ultramontanismo y, además, el *Kulturkampf* que se desencadenó en ese mismo momento incitó a los sacerdotes y a los fieles a unirse más estrechamente ante el peligro e incluso a mirar más hacia Roma, centro de la Iglesia universal, cuyo apoyo parecía más necesario al estar en situación más precaria la Iglesia nacional.

3. *Función centralizadora de las nunciaturas*

Al comenzar el pontificado de León XIII, la Santa Sede, es decir, el papa, asistido por las congregaciones romanas, era realmente el centro vital de la Iglesia católica en un grado que ni siquiera se había alcanzado en el apogeo del poder pontificio en la Edad Media. Contra lo que muchos habían temido, la desaparición del poder temporal resultó beneficiosa en este aspecto, como ha hecho notar monseñor V. Martin: «La exaltación doctrinal del poder supremo en el Concilio Vaticano, los acontecimientos políticos que se produjeron poco después y granjearon a la persona de los papas un mayor respeto de parte del clero y de los fieles, más aún, una emocionada adhesión con matices de ternura mística y de admiración, contribuyeron a convertir al Vaticano en punto de convergencia para las miradas de todos los católicos»⁹. Y aunque León XIII trató de quitar a las peregrinaciones de homenaje al Santo Padre cierto aire de polémica un poco infantil que le daban los amigos de Louis Veuillot, continuó favoreciendo esas manifestaciones, tan eficaces para la exaltación del papado. Hacia fines del siglo, siempre con la finalidad de divulgar más la noción y el respeto de la soberanía pontificia a través del mundo entero, tomó la iniciativa de nombrar un legado pontificio para presidir determinadas ceremonias religiosas internacionales (por primera vez, para presidir el Congreso eucarístico de Jerusalén en 1893).

Sin duda cabe pensar que León XIII se distancia de Pío IX en algunos puntos: alienta las conferencias episcopales, sospechosas de galicanismo durante el pontificado anterior; evita cuidadosamente lo que podría parecer una ofensa de la Santa Sede a los episcopados nacionales¹⁰ y, sobre todo, se abstiene de ofrecer el apoyo de Roma a los sacerdotes que no se llevan bien

⁸ Sobre el cisma de los viejos católicos y su evolución ulterior, cf. V. Conzemius, *Katholizismus ohne Rom. Die Altkatholische Kirchengemeinschaft* (Zurich 1969).

⁹ *Dictionnaire de Théologie Catholique* XI, 1895.

¹⁰ Un ejemplo característico en R. Rémond, *Les deux congrès ecclésiastiques de Reims et de Bourges* (París 1964) 112-113.

con sus obispos, contrariamente a lo que se hacía en el período anterior; incluso promueve al episcopado a sacerdotes o religiosos que durante el Concilio Vaticano militaron abiertamente en favor de la oposición. Pero no nos engañemos. Es cierto que da pruebas de mayor flexibilidad, pero en lo esencial el proceso de centralización sigue acentuándose.

Fue en Roma donde se preparó con todo detalle el programa del tercer Concilio plenario de Baltimore (1884); aunque al fin se renunció a enviar a un prelado romano para presidirlo, se nombró a monseñor Gibbons para que desempeñara tal función como delegado del soberano pontífice. La primera asamblea del episcopado de América del Sur se celebró el año 1900 en el Vaticano bajo la presidencia del mismo papa. Este multiplicó además las instrucciones a los episcopados nacionales y no vaciló en intervenir directamente en los conflictos político-religiosos de varios países para determinar la conducta que debían seguir los fieles o el clero, aun a riesgo de desconcertar a algunos de los que habían figurado entre los más celosos ultramontanos de 1870: los legitimistas franceses o los dirigentes del *Zentrumspartei* en Alemania. De ahí se derivó un robustecimiento del papel de las nunciaturas, que se fijó oficialmente en una nota del secretario de Estado del 13 de abril de 1855¹¹. Con ocasión de una censura del nuncio en Madrid a un obispo excesivamente comprometido con los carlistas, el periodista español Nocedal había afirmado que «el derecho de un obispo es superior en amplitud y extensión al derecho del nuncio apostólico», cuya misión es puramente diplomática. La réplica romana, que es evidentemente expresión de la voluntad del papa y que, rebasando el caso español, está destinada a servir de *vademecum* para los diplomáticos pontificios, afirma que los nuncios no son sólo representantes ante los gobiernos, sino órganos naturales de la Santa Sede para los fieles y los obispos, y sus delegados en la medida en que el papa, cuya función de pastor universal de toda la Iglesia ha sido declarada solemnemente por el Concilio Vaticano, crea oportuno confiarles su autoridad. En particular, las relaciones entre la Iglesia y el Estado, como conciernen a toda la Iglesia, son especialmente de la competencia del jefe supremo de la Iglesia y consiguientemente de los nuncios, sus delegados; de ahí que sea inexacto sostener que su autoridad en este punto es inferior a la de los obispos.

Menos interesado que León XIII en dirigir las opciones de las Iglesias nacionales en materia política, pero más preocupado que él por controlar de cerca e impulsar la acción religiosa en todas las diócesis del mundo, Pío X acentuó aún más la evolución del carácter de las nunciaturas. Procuró sustituir a los diplomáticos de carrera por obispos o antiguos superiores de órdenes religiosas, encargándoles ante todo que informasen a la Santa Sede sobre la situación de las diócesis, que controlasen la enseñanza impartida en los seminarios, visitasen los conventos, etc. Paralelamente, las visitas de los obispos *ad limina*, obligatorias desde Pío IX, tuvieron que efectuarse en ade-

¹¹ El texto en ASS 17 (1884-1885) 561.

lante en fechas fijas, y a los obispos y superiores de órdenes y congregaciones religiosas se les impuso la obligación de remitir regularmente a la Congregación Consistorial una relación muy detallada. La elección de los superiores de órdenes y congregaciones religiosas fue controlada cada vez más por Roma, y se acentuó la política inaugurada con León XIII¹² de trasladar a esta ciudad las casas generalicias. Tal decisión se vio facilitada por las medidas adoptadas contra las congregaciones en Francia, donde muchas de ellas habían tenido hasta entonces su centro. La reorganización de la Curia, de la que ya se ha hablado¹³, contribuyó especialmente a reforzar las intervenciones de las congregaciones romanas en todo el mundo católico al concentrar en las manos de unos cuantos hombres el gobierno de la Iglesia. El nombramiento de obispos, en concreto, se confió a la Congregación Consistorial, que recibió normas detalladas sobre la forma de redactar los informes de los candidatos. El secretario de Estado vio reforzada su importancia por la reforma. El nuevo Código de Derecho Canónico afirmará explícitamente que la expresión «Santa Sede» incluye no sólo al papa, sino también a las congregaciones romanas (canon 7). Desde el final del pontificado anterior se iba manifestando insensiblemente la tendencia a atribuir en la práctica a estas congregaciones la misma autoridad que al magisterio infalible. La insistencia creciente de Pío X durante la reacción antimodernista en la necesidad de acatar incondicionalmente no sólo las órdenes estrictas del papa, sino incluso las manifestaciones de su voluntad transmitidas eventualmente por miembros cercanos a él¹⁴, tenía que confirmar en su idea a los que, cada día más numerosos desde el Vaticano I, tendían a identificar de hecho, si no de derecho, a la Santa Sede con la Iglesia.

¹² Es particularmente significativo que en 1893 se impusiera a los benedictinos la obligación de establecer en Roma una abadía primada, a pesar de la decidida oposición de los que seguían apegados a la tradicional autonomía de los monasterios.

¹³ Cf. cap. I, pp. 30s.

¹⁴ Hay un ejemplo significativo en la alocución del 18 de noviembre de 1912, citada por E. Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral* (París 1969) 458.

CAPITULO V

LA IGLESIA EN EL CONTINENTE EUROPEO

1. Francia

Ya hemos visto¹ que la Iglesia católica en Francia había aprovechado ampliamente su alianza con el régimen imperial. Dicha alianza se enfrió al comienzo de los años sesenta, sobre todo a causa de la cuestión romana²; pero volvió a estrecharse a partir de 1867, pues el temor común a la oposición republicana acercó de nuevo a las dos potencias. La caída del Imperio en septiembre de 1870 inquietó a los católicos, tanto más cuanto que en París y en Lyon, sobre todo, surgieron violencias anticlericales desconocidas desde la gran Revolución. Pero los mismos excesos de la *Commune* provocaron, como en 1848, el giro hacia la derecha, y Francia jamás tuvo una mayoría católica tan compacta como en la Asamblea Nacional elegida a principios de 1871. El gobierno del «orden moral» fortaleció aún más la influencia del clero en los sectores más importantes del Estado: ejército, beneficencia y enseñanza, y monseñor Dupanloup logró coronar su triunfo de 1850 consiguiendo en 1875 la libertad de enseñanza superior y, en consecuencia, la apertura de varias universidades católicas. Pero es preciso señalar, con A. Latreille, el carácter ambivalente de la expansión de la enseñanza católica en todos los niveles, que constituye quizá el hecho más importante de la historia del catolicismo francés en el tercer cuarto del siglo XIX: «Dio a la Iglesia unas posibilidades de influir que se le habían negado constantemente desde la Revolución. En cambio acabaría por contribuir más que ninguna otra cosa a fomentar los recelos frente a ella». Y quizá contribuyó también a acentuar la descristianización de la enseñanza oficial durante varias generaciones.

El aumento de las vocaciones religiosas, que según Ch. Pouthas constituye el rasgo característico del catolicismo francés al principio de la Tercera República, y el desarrollo continuo de las obras que, bajo el impulso de los

¹ Cf. cap. II, pp. 38s.

² Pueden verse más detalles en J. Maurain, *La politique ecclésiastique du Second Empire* (París 1930) caps. 13-21. Sobre lo relativo a la enseñanza, cf. J. Rohr, *Victor Duruy, ministre de Napoléon III* (París 1967).

asuncionistas, comienzan por fin a coordinarse en el plano regional e incluso nacional, atestiguan que esta Iglesia exteriormente poderosa no es una mera fachada, sino que conserva todavía una fuerte reserva de savia cristiana. Sin embargo, el brillante estado de las estructuras institucionales y las realizaciones de una *élite* espiritual, importante aunque bastante reducida, no consiguieron recristianizar la sociedad de manera auténtica y profunda. Así lo prueban cada vez más claramente los estudios de sociología religiosa elaborados en la línea iniciada por G. Le Bras.

Es cierto que algunas regiones como el Oeste, el Macizo Central y Jura continúan siendo profundamente cristianas hasta finales del siglo. En ellas, la práctica religiosa sigue siendo elevada incluso entre los hombres, sostenida por una red cada vez más densa de escuelas profesionales. Al mismo tiempo, en algunas diócesis ya muy descristianizadas durante la monarquía de julio llega a mejorar temporalmente la situación gracias a los esfuerzos sistemáticos de obispos emprendedores como Dupanloup en Orleáns o Parisis en Arras, que se apoyan en religiosos especializados en la práctica de las misiones parroquiales. Pero tal mejoría afecta sobre todo a la burguesía de las ciudades pequeñas y, en el campo, a las parroquias descristianizadas situadas en zonas aún cristianas; en los demás lugares van en aumento las defecciones. La situación es aún peor en la región de París, en Charentes y el Sudeste, en Provenza, donde la práctica religiosa, ya baja antes de 1848, sigue disminuyendo; a medida que se avanza hacia el final del siglo, estas zonas se van extendiendo como una mancha de aceite. En conjunto, desde el Segundo Imperio gran parte de la Francia rural estaba ya dominada por la indiferencia religiosa, y en otras regiones la pervivencia de la práctica se debía al conformismo social más que a convicciones profundas. Por este motivo, en el momento en que se acentúa la política anticlerical de los gobiernos republicanos, un conformismo nuevo reemplazará al antiguo, y será de buen tono no volver a entrar en la Iglesia. En 1900 algunos sacerdotes más clarividentes empiezan a decir que «Francia se está convirtiendo en país de misión»³, y la situación es más comprometida porque, paralelamente, el proletariado obrero, cuyo peso va creciendo desde mediados del siglo, se constituye al margen de la Iglesia⁴, ya que se siente extraño sociológica y psicológicamente en el ambiente católico tradicional y considera al clero como aliado de las fuerzas conservadoras. Se exceptúan únicamente algunos sectores privilegiados en el Norte y el Este sobre todo, donde gracias a la sólida organización de las obras, se consiguió formar una especie de «subclase obrera»

³ Calippe, en «La Democratie Chrétienne» (octubre 1902). Otras citas análogas en E. Poulat, *Le journal d'un prêtre d'après-demain* (Tournai-París 1961) 39-44.

⁴ Algunas cifras sobre la rápida decadencia de la práctica bautismal en Marsella, Lyon y París se encuentran en F.-L. Charpin, *Pratique religieuse et formation d'une grande ville* (París 1964), espec. 61-66; para la región tolosana, cf. «Revue Géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest» 14 (1943) 48-78.

cristiana, que a fines del siglo proporcionó el grueso de sus efectivos a los primeros sindicatos cristianos.

La Iglesia, que evidentemente ha perdido terreno entre las masas populares, ve en cambio regresar a su seno durante el tercer cuarto de siglo a una parte de la burguesía, y al comienzo de la Tercera República ocupa posiciones bastantes sólidas en el ejército, la magistratura y la alta administración. Pero muchos de estos burgueses que han vuelto otra vez a la Iglesia son más clericales que verdaderamente cristianos y, aunque la religión comienza a convertirse, sobre todo en provincias, en signo externo de pertenencia a las clases respetadas, el mundo intelectual dominado por el positivismo racionalista que ha reemplazado al Romanticismo es cada vez más extraño a la fe cristiana⁵, en tanto que las logias masónicas se afianzan como centros activos de un ideal laicista que no sólo quiere liberar a la sociedad del «yugo clerical», sino también redimir al espíritu humano del «oscurantismo religioso».

Los responsables de la Iglesia de Francia sienten inquietudes ante esta situación; pero, salvo raras excepciones, son capaces de afrontarla en forma adecuada. En vez de repensar profundamente los métodos de apostolado, se contentan con institucionalizar los que se habían experimentado durante los decenios precedentes, y tanto las cartas pastorales como los sermones atestiguan que el clero carecía por completo de una iniciación en el espíritu crítico y en los nuevos métodos científicos. En los seminarios, cuya enseñanza no suele rebasar «el nivel de una catequesis de adultos hecha en latín» (Leflon), se preparan sacerdotes que figuran indudablemente entre los más virtuosos de Europa; pero se les forma para que esperen en sus iglesias y en sus casas religiosas a los creyentes dóciles, en vez de capacitarlos para entablar contacto con las masas indiferentes y para sintonizar con las preocupaciones de las clases sociales en alza. Señalemos otra causa de la progresiva debilitación: cada vez son más agudas las disensiones que desde 1848 oponen a dos grupos. Unos piensan con Montalembert, Dupanloup o Maret que una actitud más abierta frente al mundo moderno permitiría a la Iglesia recuperar su influjo sobre las nuevas minorías. Otros replican con Louis Veuillot, aplaudido por gran parte del clero, que las concesiones al régimen de libertades modernas constituyen la causa principal de la disminución de la práctica religiosa. Para colmo de desdichas, durante los primeros años de la Tercera República, la mayoría de los católicos más destacados, capitaneados por los obispos, se comprometen en las desdichadas tentativas de restauración monárquica precisamente en el momento en que la República representa para las nuevas capas sociales el símbolo del progreso e incluso la condición de su emancipación total.

⁵ P. Duployé, *La religion de Péguy* (París 1965) 13-17, afirma que la obra de Péguy puede considerarse como «una crónica de la incredulidad en Francia a fines del siglo XIX»; en ella se encuentra «largamente explicado por qué la mayoría de los hombres de su generación no eran ya cristianos».

En 1877, el fracaso de la política de defensa religiosa y social preconizada por Dupanloup tuvo como consecuencia la sustitución de la «República de los duques», tan favorable al influjo social de la religión, por la «República de los republicanos», que en seguida puso el acento en una política de secularización sistemática. Comienza así un período difícil que, con alternativas de conflictos agudos y de calma relativa, se prolongará hasta la Primera Guerra Mundial.

Los burgueses republicanos que ocupan puestos de mando se mueven por motivos ideológicos a la vez que prácticos: el ideal de legistas que, enlazando con la antigua tradición del galicanismo parlamentario, quieren quebrantar la poderosa institución eclesiástica en provecho de un Estado, que debe ser en adelante el único dueño de sus destinos; y, sobre todo, el ideal de los positivistas, a quienes su fe en la razón y en el progreso empuja a sustituir rápidamente la edad teológica por la civilización científica; pero a estos ideales se añade la convicción de que la fuerza de la oposición monárquica está ligada a la acción del clero, en particular a su influjo en la escuela. De ahí que el conflicto entre la Iglesia y el Estado en materia de enseñanza, adormecido durante el Segundo Imperio, vuelva a brotar con violencia. Dada la función de las congregaciones religiosas en la enseñanza, incluida la enseñanza estatal, comienza bajo la dirección de Jules Ferry una doble ofensiva que desemboca en 1880 en la clausura (en parte temporal, de hecho) de 261 conventos de hombres, viéndose particularmente afectados los jesuitas. El 28 de marzo de 1882 se aprueba una ley sobre las escuelas que priva de su carácter obligatorio a la instrucción religiosa. La ley del 30 de octubre del mismo año define la neutralidad de la escuela en términos mucho más restrictivos y excluye de las escuelas públicas a los religiosos de ambos sexos. La laicización de la escuela, pieza clave para conseguirlo en la sociedad, va acompañada de una serie de medidas que tienden a la secularización de los otros grandes servicios del Estado: supresión de los capellanes militares, de los emblemas religiosos en los tribunales y en los hospitales, de las plegarias públicas en la apertura de las Cámaras, transformación de la beneficencia pública en un servicio puramente civil, etc.

La serie de leyes y decretos hostiles a la Iglesia que se suceden rápidamente y a los cuales confieren un carácter odioso ciertos incidentes lamentables que se exageran en seguida —profanación de crucifijos, asalto de conventos— causa un trauma en la opinión pública. Muchos historiadores se fijan exclusivamente en la región de París y suelen pasar por alto que la repercusión de los conflictos religiosos varía mucho según las características de cada departamento y la manera de actuar —en unos lugares neciamente sectaria, en otros prudente y moderada— de las autoridades locales. La prensa religiosa no cesa de denunciar la «persecución» con una falta de matices que hoy resulta asombrosa, sobre todo la de los asuncionistas, que en 1882 añaden a su semanario popular «Le Pèlerin» el diario «La Croix», que pronto llega a una tirada de 150.000 ejemplares.

Sin embargo, paralelamente a esta agitación, ineficaz en el plano político⁶, pero que contribuye a ahondar el abismo entre las «dos Francias», numerosos obispos van tomando conciencia del carácter irreversible de la evolución y, sin renunciar a su teología política, tratan de adaptarse a las circunstancias animados por la Santa Sede, que hace todo lo posible por lograr una conciliación. Ni ellos ni Roma condenan solemnemente la escuela neutra, contrariamente a lo que por la misma época hace el episcopado belga. Con ayuda de católicos influyentes se esfuerzan por atenuar los efectos de la laicización de la enseñanza pública perfeccionando la enseñanza libre, que «alcanza entonces su apogeo» (Lecanuet): mientras los efectivos de las instituciones secundarias católicas (sólo en la ciudad de Lyon se fundan diez casas nuevas entre 1880 y 1898) pasan de 50.085 alumnos en 1887 a 67.643 en 1898 (lo que representa el 41 por 100 del total frente al 19 por 100 en 1854), durante el mismo período se abren 3.000 nuevas escuelas primarias libres. Sin embargo, los obispos tienen que reconocer con el cardenal Guibert que «en las tres cuartas partes de los municipios del país es imposible crear y sostener una segunda escuela». Como las circunstancias les impiden seguir apoyándose en las instituciones, algunos comienzan a prestar más atención a las tareas propiamente pastorales e incluso, como Perraud en 1882, a invitar a los cristianos fervorosos a convertirse en verdaderos «diáconos laicos» al servicio de la recristianización del país.

Esta vuelta de gran número de obispos a posturas más realistas y su relativo alejamiento de la política coinciden con una evolución en el plano parlamentario que, tras el fracaso del boulangierismo (1889), lleva al poder a los *oportunistas* o republicanos moderados, quienes consideran peligroso para la joven República, tanto en el interior como en el exterior, una ruptura abierta con la Iglesia. León XIII, a quien preocupaba hondamente la situación de la Iglesia en Francia, tanto por el lugar que ocupaba en el terreno misionero como por la ayuda que esperaba de ella para resolver la cuestión romana, estaba convencido hacía tiempo de que la única solución para los católicos consistía en integrarse en un gran partido conservador que reagrupase a todas «las personas honradas», sobre la base de la libertad religiosa, para revisar después por vías legales la legislación anticlerical. Creyó llegado el momento de incitarlos a renunciar a la restauración, cada vez más quimérica, de una monarquía cristiana y a situarse decididamente en el terreno constitucional republicano. Un nuevo nuncio, D. Ferrata, fue el encargado de esta misión delicada, y los esfuerzos iniciados por J. Piou para aproximarse al centro izquierda fueron sancionados por una vibrante aprobación, sugerida formalmente por el papa, en el brindis pronunciado en Argel por el cardenal Lavigerie el 12 de diciembre de 1890⁷. Unos meses

⁶ J. Gadille ha destacado la contradicción que suele darse entre la práctica religiosa y el voto en favor de los republicanos.

⁷ Los datos de este episodio (exceptuados los documentos de los archivos del Vaticano, aún inaccesibles) han sido reunidos por X. de Montclos, *Le Toast d'Alger* (París

más tarde, la encíclica *Tra le sollecitudine* (16 de febrero de 1892) precisaba sus intenciones. Desgraciadamente, «el catolicismo francés, con su masa sociológica, oponía su propia pesadez y sus reflejos pasionales al deseo de evolución manifestado por muchos de sus jerarcas» (Gadille). Tras unos años de esperanza suscitada por el «espíritu nuevo» del lado gubernamental y por la entrada en escena de una nueva generación, ganada en parte para la democracia cristiana, el torpe comportamiento de los católicos en el asunto Dreyfus⁸ acabó de componer la política de conciliación que, según la opinión actual, estaba casi inevitablemente abocada al fracaso: faltaba una preparación sistemática de la opinión católica, de la que León XIII se había preocupado demasiado poco, y el grupo parlamentario católico que defendía tal política era de mentalidad excesivamente conservadora; además implicaba «una profunda evolución del pensamiento católico sobre el carácter laico del Estado, al mismo tiempo que un movimiento inverso en la opinión republicana hacia una concepción menos dogmática de la revolución» (X. de Montclos). Las dos condiciones aún estaban muy lejos a principios del siglo xx, más en el plano de las relaciones entre los párrocos y los educadores que a nivel de episcopado y mundo político.

La nueva ofensiva anticlerical se desarrolló en dos tiempos. Waldeck-Rousseau comenzó atacando a los asuncionistas, particularmente vulnerables por la intervención de su prensa en las luchas políticas, y luego pasó a regular en su conjunto el estatuto de las congregaciones religiosas (cuyos efectivos habían pasado en veinte años de 160.000 a cerca de 200.000), de manera que el Estado pudiese controlar mejor su influjo en la sociedad. Pero las comisiones parlamentarias rebasaron los planes de Waldeck-Rousseau. Su sucesor, Combes, aplicó la ley de 1 de julio de 1901 con tal malevolencia que terminó por dispersar brutalmente a 30.000 religiosos en la primavera de 1903. Además consiguió que se votara una ley complementaria dirigida especialmente contra los Hermanos de las Escuelas Cristianas (7 de julio de 1904), «la mayor violación del derecho común cometida contra la libertad de enseñanza» (Latreille). Pero esto no era aún más que una etapa en el camino hacia la ruptura definitiva entre Francia y el Vaticano.

La citación a Roma, en contra de los artículos orgánicos, de dos obispos de tendencia republicana, cuya administración episcopal había provocado críticas⁹, proporcionó a Combes el pretexto jurídico para denunciar el con-

1966). Ya está claro que León XIII escogió conscientemente al arzobispo de Argel para manifestar en público su pensamiento, aunque sin comprometer a la Santa Sede.

⁸ Sobre este punto, cf. las explicaciones generales de Lecanuet y de A. Latreille en *Histoire du catholicisme en France*, vol. 3, 489-496. Cf. asimismo la obra discutible en algunos aspectos, pero esclarecedora, de P. Sorlin, *La «Croix» et les «Juifs»* (París 1967).

⁹ Sobre el caso de monseñor Geay, obispo de Laval, cf. el estudio de M. Denis, *L'Église et la République en Mayenne, 1896-1906* (París 1967), que permite hacerse cargo de la complejidad real del problema, a pesar de la honorabilidad personal del prelado. El caso de monseñor Le Nordez, obispo de Dijon, presentado en la novela de A. Billy, *Introibo*, no ha sido estudiado aún por los historiadores.

cordato. En noviembre de 1904 presentó un proyecto muy rígido de separación entre las Iglesias y el Estado. Tras apasionados debates, tal proyecto se convirtió en ley el 9 de diciembre de 1905¹⁰. La flexibilidad de Briand y la honradez de su principal consejero, el protestante liberal Louis Méjean, lograron para los católicos un estatuto más aceptable que el del texto primitivo, que trataba de mantener a la Iglesia bajo el control del Estado sin que éste asumiera ninguna carga. Se suprimía el presupuesto para cultos (35 millones de francos oro), pero se garantizaba la libertad de cultos; se declaraba propiedad del Estado el inmenso patrimonio de la Iglesia, reconstituido desde hacía un siglo bajo la égida del concordato (y valorado por Caillaux en 411 millones), pero una parte de él, especialmente las iglesias, las casas parroquiales y los seminarios podían entregarse gratuitamente a «asociaciones culturales» elegidas por los fieles. Los protestantes y las comunidades judías se apresuraron a adoptar esta solución.

Pío X, que había guardado silencio durante toda la discusión de la ley, condenó solemnemente después de la votación el principio de la separación en la encíclica *Vehementer nos* (11 de febrero de 1906) y el 6 de agosto prohibió también en la encíclica *Gravissimo officii* utilizar el sistema de las asociaciones «culturales», que lesionaba la constitución jerárquica de la Iglesia al suprimir la dirección del obispo. Aconsejada y aplaudida luego por el sector intransigente de la Curia y del catolicismo francés, que propugnaba la política inflexible con la ingenua esperanza de que ésta provocase una reacción de la opinión contra el bloque de las izquierdas, la negativa del papa a aceptar la transacción ideada por Briand desconcertó a la mayoría de los obispos, acostumbrados desde León XIII a una política de conciliación. También sorprendió a los sacerdotes y fieles, que se daban cuenta de que en Roma estaban mal informados de las realidades francesas y creían más razonable intentar lealmente un ensayo de la nueva ley, tanto más cuanto que los inconvenientes reales del concordato eran cada vez más notorios. En tres ocasiones (marzo y septiembre de 1906, enero de 1907), una asamblea plenaria del episcopado —primer intento desde hacía un siglo de una acción común— trató de adoptar una fórmula de asociaciones que se ajustara a la vez a las exigencias de la ley y a las del derecho canónico, mientras que ciertos seculares influyentes (sobre todo algunos académicos, a los que se les dio el sobrenombre de «los cardenales verdes») ponderaban en Roma los peligros de una actitud totalmente negativa. Tras una vana tentativa de negociación, Pío X siguió inflexible. Esto puso al gobierno en una situación muy delicada, pues según la letra de la ley tendría que haber procedido a cerrar las iglesias una vez hecho el inventario de sus bienes, cosa que en algunas regiones dio lugar a sangrientas manifestaciones populares¹¹. Ante lo

¹⁰ Texto en A. Coutrot y F. Dreyfus, *Les forces religieuses dans la société française* (París 1965) 330-335.

¹¹ Como lo prueba un interesante artículo de J.-M. Mayeur, *Géographie de la résistance aux inventaires*: «Annales, Économies, Sociétés, Civilisations» 21 (1966) 1259-

absurdo de la situación, y comprendiendo que la mayoría del pueblo no aprobaría la persecución aunque estuviese de acuerdo con la separación, el gobierno se resignó a dejar las iglesias a disposición del clero, reducido a la condición de un «ocupante sin título jurídico», y autorizó la práctica del culto sin ninguna formalidad preliminar. En definitiva, la intransigencia de Pío X tuvo como consecuencia que muchos católicos se adhirieran a la Acción Francesa, que había optado desde el principio por la resistencia a ultranza; pero, por otra parte, obligó al gobierno a una tolerancia que quizá no habría mostrado de no tropezar con la firmeza romana.

Pero al historiador le interesa la situación real de la Iglesia de Francia tras la separación mucho más que su situación jurídica. Desde hacía diez años se había iniciado una clara evolución y, ante la sorpresa decepcionada de los que habían creído que la separación acarrearía la muerte de la Iglesia, ésta iba a dar sus frutos gracias a la libertad recobrada. La atmósfera fue cambiando poco a poco, y la ofensiva anticlerical perdió acritud a consecuencia de sus éxitos en el plano institucional, en tanto que el catolicismo se beneficiaba del renacimiento espiritualista de finales de siglo.

Estimulada por las directrices de León XIII, una nueva generación de sacerdotes se hallaba en mejores condiciones para trabajar en favor de la concordia entre la Iglesia y el mundo. El clero joven se apartó de las baladronadas de Louis Veuillot, confirmadas por la prensa de los asuncionistas, y seguía a nuevos maestros como G. Fonsegrive, el clarividente autor de *Lettres d'un curé de campagne* (1894) y del *Journal d'un évêque* (1896), e intrépido director de «La Quinzaine» (1893-1907), donde se propuso «aclimatar a los católicos franceses al ambiente moderno» creado por el progreso científico, el auge democrático y la prosecución de la justicia social. Durante los años noventa sopló sobre la Iglesia de Francia un «viento de pentecostés» (Klein), y se registró en todos los campos una verdadera efervescencia, atestiguada particularmente por los congresos eclesiásticos reunidos en Reims (1896) y luego en Bourges (1900) gracias a la actitud del padre Lemire¹². En los capítulos siguientes volveremos a ocuparnos de las iniciativas y experiencias que en el plano social, intelectual y pastoral sobrepasaron ampliamente a los pequeños grupos tan dinámicos de los «curas demócratas» y luego del *Sillon*¹³.

1272, la agitación se limitó a algunas regiones y no tuvo en realidad la amplitud que le atribuyó la prensa. En algunas regiones fue provocada por los hidalgos campesinos monárquicos o por los jóvenes de la Acción Francesa; pero en otras fueron las masas rurales las que se levantaron espontáneamente para defender una religión profundamente encarnada en la vida cotidiana.

¹² Cf. el excelente trabajo de R. Rémond, *Les deux Congrès Ecclésiastiques de Reims et de Bourges* (París 1964), que destaca el interés de la iniciativa: «A través de todos estos documentos se ve vivir al clero secular, cuyas preocupaciones se adivinan. Por primera vez quizá desde 1789, habla este silencioso: tal es la gran novedad de la empresa» (p. VIII).

¹³ La cuestión del *Sillon* se ha estudiado en el cap. III, pp. 58-61.

Lo que importa destacar aquí es que la libertad otorgada a la Iglesia de Francia por la ley de separación iba a ser para esas tendencias un «extraordinario fermento de renovación» (J. Mayeur). La Iglesia podrá dedicarse en adelante a resolver los problemas que plantea a la pastoral la civilización urbana —en París se construyeron entre 1906 y 1914 más iglesias que durante todo el siglo del concordato, a pesar de la confiscación de la mayor parte de los bienes eclesiásticos—. Pero, sobre todo, los miembros del clero no tienen que temer ya el control meticuloso de las autoridades administrativas, mientras que los laicos se sienten impulsados a asumir más responsabilidades cuando el sacerdote deja de ser «un pequeño funcionario de vida fácil mantenido por el Estado». La separación precipita la evolución del catolicismo francés, que, como el conjunto de la sociedad, pasa de la era de los individuos a la de las agrupaciones. En el momento en que no hay que ocuparse ya de las objeciones de los alcaldes o de los prefectos, todo el interés se centra en la organización. Comienzan a proliferar congresos y asociaciones a ejemplo de los de la Alemania católica, cuya lección presenta al público francés el joven G. Goyau. En particular se constituyen entre 1905 y 1914 en toda Francia asociaciones diocesanas y parroquiales, en las que los laicos desempeñan un papel importante y, aunque éstos siguen actuando ante todo como «auxiliares del clero», el fenómeno es sintomático y constituye un jalón hacia evoluciones ulteriores. Paralelamente, el fracaso de la campaña contra los «inventarios» (salvo en algunas regiones) abrió los ojos a cierto número de católicos, que empezaron a darse cuenta de que los que practicaban la religión no eran ya más que una minoría en una Francia cada vez menos cristiana y de que era importante salir cuanto antes de la atmósfera de *ghetto* en que la hipoteca monárquica y el clericalismo de los «monjes conjurados» habían confinado a los católicos franceses entre el final de la República de los duques y la época de Combes.

Ciertamente, no todas las consecuencias de la crisis de la separación fueron favorables para la Iglesia. Ya hemos observado que la actitud de Pío X en esta ocasión contribuyó a reforzar el influjo de la Acción Francesa. Sus partidarios, cuya opinión solía ser bien acogida en los medios romanos, fomentaron las tendencias nacionalistas en el seno del catolicismo francés, amargaron la vida a los demócratas cristianos y contribuyeron a que fuera más virulenta la «caza a las brujas» durante la reacción antimodernista. Influyeron también en los nombramientos episcopales, en un momento en que la Santa Sede gozaba de libertad para elegir a los nuevos obispos. Estos solían ser sacerdotes piadosos y penetrados de celo apostólico; pero eran «hombres de lucha más que de reconciliación» (Latreille); Roma esperaba de ellos que fueran ejecutores de las consignas que se les daban contra todo lo que de cerca o de lejos se relacionaba con el modernismo. Había aquí un nuevo germen de división para el catolicismo francés, que tanto había sufrido ya por las controversias en torno al catolicismo liberal, a la política de conciliación y a la democracia cristiana. Por otra parte, a pesar de haberse empo-

brecido, la Iglesia no se transformó en Iglesia de los pobres; al contrario, el clero pasó a depender aún más que antes de los nobles y de los industriales que subvencionaban la escuela libre y financiaban el culto, ya que el católico medio tardó en responsabilizarse de estas cargas. La confiscación de los seminarios y la penuria económica del clero, cuyos ingresos eran frecuentemente muy escasos, unidas a la disminución del prestigio del clero rural con respecto a la situación social de los maestros y a la supresión de la exención del servicio militar para los seminaristas, tienen como consecuencia una disminución sensible de las vocaciones sacerdotales: las ordenaciones pasan de 1.518 en 1904 a 1.114 en 1909 y 704 en 1914. En algunas diócesis, el número de nuevos seminaristas disminuye en un 75 por 100 en diez años, fenómeno que afecta también a las regiones de mayor religiosidad. El fenómeno es más grave porque va acompañado de una «crisis del clero» provocada por el modernismo, que origina numerosas defecciones en una *élite* intelectual ya escasa. Y aunque bastantes religiosos (que legalmente aparecen como sacerdotes seculares) y religiosas (que han dejado el hábito de su orden para seguir enseñando) continúan prestando su ayuda al clero diocesano, su reclutamiento resulta muy difícil, ya que la mayoría de los noviciados han tenido que instalarse en el extranjero. Finalmente, aunque la llamada descristianización se había iniciado ya antes de la separación —el padre Naudet acuña la frase «Francia país de misión» en 1895—, ésta acelera el proceso. Es cierto que la mayoría de los franceses conserva, según Clemenceau, «hábitos cultuales», al menos en los momentos importantes de la vida; es cierto también que la desaparición del espectro del clericalismo propicia un clima de tolerancia y a veces —por ejemplo, en el Isère— una cierta recuperación religiosa. No obstante, la mayor parte de los informes de los predicadores de misiones señalan unánimemente los progresos de la indiferencia religiosa¹⁴, sobre todo entre los hombres, hasta el punto de que algunos predicadores acostumbraban comenzar sus sermones diciendo: «Queridas hermanas». El descenso de la práctica religiosa se inicia incluso en regiones tradicionalmente piadosas como Bretaña, que hasta entonces había permanecido fiel, y se extiende a los ambientes femeninos, en particular a las alumnas de liceos y escuelas superiores¹⁵. En 1914 el ministro

¹⁴ Las estadísticas confirman estas impresiones. Un ejemplo, que no debe generalizarse sin más: en Limoges, el número de niños no bautizados pasa del 2,5 por 100 en 1899 al 19,2 por 100 en 1904 y al 33,9 por 100 en 1914, en tanto que el número de entierros civiles se cuadruplica en diez años. Cf. G. Le Bras, en «Revue d'Histoire de l'Église de France» 19 (1933) 498-499.

¹⁵ Impulsada por Roma, la lucha contra la enseñanza oficial acrecienta su virulencia poco después de la separación. Cf. J.-M. Mateur, *L'abbé Lemire* (París-Tournai 1968) 407-408. Notemos, sin embargo, esta reflexión de Y. Hilaire a propósito de la excelente monografía de G. Cholvy, *Géographie religieuse de l'Herault* (París 1968): «La escuela sin Dios no parece haber ejercido la influencia descristianizadora que se le ha atribuido con frecuencia. El laicismo es más bien asunto de una minoría de educadores durante el período 1907-1914, pese a que durante estos años está en el primer plano la lucha antirreligiosa.

Viviani se ufanará de los resultados de «la obra de anticlericalismo» proseguida sin tregua por los gobiernos republicanos: «Hemos apagado en el cielo unas luces que no se volverán a encender».

Sin embargo, es preciso registrar, junto a este progresivo deterioro a nivel de las masas, el comienzo de una renovación entre los intelectuales. La revisión del positivismo y del materialismo, comenzada por J.-K. Huysmans, Bourget y Brunetière, y proseguida por filósofos como Boutroux y Bergson, condujo a la generación de Claudel, Péguy y Psichari¹⁶. En las generaciones burguesas jóvenes se registra un renovado interés por el hecho religioso. P. Poyet funda en la Escuela Normal el grupo de los «talas» (es decir, de los que «van a misa»), al que en 1912 pertenece casi una tercera parte de los estudiantes. El progreso de la A. C. J. F., los éxitos del *Sillon* y la aparición de otros movimientos muy dinámicos son indicios de la vitalidad de un catolicismo que sigue perdiendo en número, pero ganado en calidad. Se trata a menudo de grupos pequeños; pero tras la Primera Guerra Mundial podrá advertirse el cambio del que son precursores.

2. Italia

La unidad italiana se llevó a cabo cuando en 1860 se reunieron bajo la égida del Piamonte varios países con tradiciones muy diferentes tanto en materia eclesiástica y religiosa como en los terrenos político, administrativo y cultural. De ahí que la unidad real de la Iglesia, lo mismo que la del país, estuviera en gran parte por hacer, tanto más cuanto que un número considerable de eclesiásticos y amplios sectores del mundo clerical esperaban que la constitución del nuevo reino unitario sería meramente provisional. Es sintomático, por ejemplo, que los obispos sigan agrupándose por regiones, entre las cuales son poco frecuentes los contactos. En la medida en que sus preocupaciones rebasan el marco regional, se interesan por la Iglesia universal más que por las cuestiones nacionales, ante las que no adoptan una postura común.

Pese a las profundas diferencias regionales —todavía mal conocidas por falta de monografías bien hechas— hay algunos problemas comunes. En primer lugar, la cuestión romana, que va a movilizar durante varios decenios gran parte de las energías del mundo católico italiano, desviando su atención de otros problemas importantes, cuyo olvido se pagará caro años más tarde.

En Las Garrigas, donde no abundan las escuelas católicas, se mantuvo la práctica religiosa. En las zonas en que eran numerosas, tales escuelas lograron mantener sólidas ciudades de religiosidad, pero en otros sitios no pudieron romper la indiferencia y la hostilidad. El ambiente que acoge las ideas desempeña un papel decisivo». Cf. «Revue d'histoire de France» 56 (1970) 179-180.

¹⁶ Cf. entre otros R. Griffiths, *Révolution a rebours. Le renouveau catholique dans la littérature en France de 1870 à 1914* (París 1971).

Luego, el problema del liberalismo o, más exactamente, el problema que plantea a la Iglesia el paso del régimen de religión de Estado, al que estaba habituada, a la situación ya normal en Europa occidental desde principios de siglo, en la que la Iglesia ha de ejercer su actividad apostólica en el marco del derecho común.

Esta evolución, a la que las autoridades eclesiásticas no se resignaron con facilidad, se había iniciado en el Piamonte diez años antes de la unificación, bajo la presión de una burguesía cada vez más hostil a los privilegios eclesiásticos, a pesar de seguir siendo mucho más creyente y practicante que en Francia. Las primeras medidas, que se tomaron en el gobierno moderado de Massimo d'Azeglio, en particular las leyes Siccardi (abril de 1850), que suprimían el fuero eclesiástico y limitaban la mano muerta, no eran exageradas y, a pesar de la oposición de principio de Roma, fueron aprobadas por gran parte de la opinión católica, exasperada por la torpe rigidez del arzobispo de Turín, Fransoni. Pero las torpezas del gobierno piamontés, el inmovilismo de los canonistas romanos, insensibles a la evolución de las ideas, y el maquiavelismo del cardenal Antonelli, que consideró oportuno explorar el «asunto Fransoni» en provecho de su juego político y, a más largo plazo, comprometió los intereses religiosos, envenenaron la situación, que se agravó todavía más por la alianza de Cavour con la izquierda anticlerical, cuyo apoyo necesitaba para llevar a feliz término su política italiana. Así se inició la secularización de la enseñanza y, tras una breve vacilación del rey, se votó la ley del 22 de mayo de 1855 que suprimía gran número de conventos. La consecución de la unidad italiana tuvo como resultado extender a todo el nuevo reino esta legislación eclesiástica, cuya rápida puesta en rigor en las antiguas provincias pontificias anexionadas resultó particularmente dolorosa para el Vaticano, tanto más cuanto que las tendencias reformistas del sucesor de Cavour († 1861), el toscano Ricasoli, hicieron que se sospechara —sin razón— que intentaba protestantizar al país. Pese a la ruptura oficial y a la presencia de una oposición católica, más ruidosa que eficaz, seguía habiendo posibilidades de acercamiento. En el campo italiano, muchos liberales moderados, aun estando decididos a adaptar la situación de la Iglesia dentro de la nación a las exigencias de un Estado moderno, deseaban encontrar un acuerdo con Roma, bien por convicciones religiosas o por tradición sentimental, bien porque consideraban la acción de la Iglesia sobre el pueblo como una garantía de orden social. Y Pío X por su parte era muy sensible a las consecuencias religiosas del conflicto y especialmente a la desorganización que habían provocado en la vida diocesana los arrestos de sacerdotes en conflicto con las autoridades civiles, las expulsiones de obispos que ofrecían resistencia y la negativa del gobierno a conceder el reconocimiento legal a la mayoría de los prelados presentados por Roma para ocupar las vacantes, hasta el punto que en 1864 carecían de titular 108 de las 225 sedes episcopales. La doble oposición de la izquierda anticlerical en Florencia (la nueva capital) y de los adversarios encarnizados de la nueva

Italia en Roma hizo fracasar un primer intento en 1865; pero dos años más tarde hubo fundadas esperanzas de llegar a un acuerdo aceptable para ambas partes. Sin embargo, triunfó el radicalismo: a causa del clima positivista de la época, el anticlericalismo se hizo más radical a partir de 1886 y se opuso a la religión católica por considerarla como el gran obstáculo en el camino del progreso. En este contexto modificado, el segundo gabinete Ratazzi presentó la ley del 15 de agosto de 1867, de inspiración netamente jacobina, cuyas consecuencias iban a pesar durante largos años sobre la política eclesiástica del reino, sobre todo porque, tras la ocupación de Roma en 1870, los elementos sectarios forzaron al rey y al gobierno a aplicarla con mayor rigidez y multiplicar aún más los vejámenes inferidos a la Iglesia. Durante los primeros años del pontificado de León XIII hubo una tranquilidad relativa; pero al fracasar en 1887 el acercamiento entre el Quirinal y el Vaticano, el primer ministro Crispi inauguró una nueva época de sectarismo. El homenaje tributado a Giordano Bruno constituye un signo inequívoco de la fuente en que se inspiraba tal política.

Es importante, sin embargo, no dramatizar demasiado las cosas. En la realidad concreta, la legislación anticlerical se aplicó muchas veces con flexibilidad y moderación¹⁷. Así ocurrió sobre todo en el plano de la vida local, no sólo porque el tipo de relaciones que luego personificarán don Camilo y Peppone responde a una vieja tradición italiana, sino también porque los católicos lograron tener el control de las administraciones municipales en muchas regiones y pudieron utilizarlas al servicio de la Iglesia, reemplazando así el antiguo *temporalismo* por otro. Por otra parte, la pérdida de su patrimonio inmobiliario tuvo felices consecuencias para la Iglesia desde el punto de vista psicológico, aumentando su «credibilidad» a los ojos de los fieles, sin que su situación económica quedase muy comprometida, ya que parece haber conservado un importante capital líquido, al mismo tiempo que las circunstancias estimulaban la generosidad de los católicos pudientes. Por lo que se refiere a las medidas de que fueron víctimas los religiosos, no debe olvidarse que gran parte de las órdenes antiguas habían decaído, sobre todo en el Sur, desde hacía varias generaciones, de suerte que la legislación que nacionalizaba los bienes conventuales no hizo sino acelerar brutalmente la desaparición de muchas ramas sin vida. Además tal legislación se aplicó de manera muy distinta según los casos, pues las autoridades supieron hacer la vista gorda, especialmente con los conventos de mujeres y con las órdenes que ejercían actividades misioneras, en las cuales creía ver el gobierno un medio excelente de contrarrestar la influencia francesa en el Próximo Oriente. Las congregaciones nuevas, sobre todo las de orientación caritativa o social,

¹⁷ Un ejemplo entre otros: Crispi hizo votar diversas leyes (entre ellas la del 17 de julio de 1890) para laicizar la asistencia social; pero, a pesar de un anticlericalismo superficial, no se atrevió a atropellar la organización hospitalaria católica, herencia de los siglos pasados. (Cf. A. Cherubini, *Per una storia dell'assistenza pubblica in Italia*, en *Previdenza sociale* [1964] 549s, 1203s).

como los salesianos, sortearon el peligro bastante bien e incluso conocieron una época de esplendor gracias a las ventajas de un clima de libertad legal que había sustituido a las dificultades del antiguo jurisdiccionalismo. Pero es evidente que la ofensiva liberal contra las órdenes religiosas no encerró sólo ventajas. El cierre de capillas y conventos resultó perjudicial para la piedad popular, y la desaparición de muchos colegios de religiosos tuvo a la larga consecuencias negativas para la cultura católica. Muchos superiores, en vez de dedicarse a repensar las adaptaciones necesarias de las órdenes antiguas a la nueva situación, se aferraron al pasado y trataron de reconstituir a toda costa lo que existía antes de la tormenta. Podemos preguntarnos también si los intentos de restaurar las órdenes religiosas, que de hecho tuvieron éxito entre 1870 y 1914, no estaban en parte viciados por un sutil espíritu triunfalista, más exacerbado todavía por las dificultades.

En esta atmósfera tensa, en la que el liberalismo aparecía como opresor de los valores cristianos y como instrumento de la francmasonería —cosa que en realidad no sucedió hasta el pontificado de León XIII¹⁸—, se formó el clero que iba a marcar la pauta durante el último tercio del siglo y nació la Acción Católica italiana.

La escasez de vocaciones y las frecuentes apostasías hicieron que el clero italiano disminuyera rápidamente en número (más del 25 por 100 entre 1871 y 1901), aunque siguiera siendo muy abundante (un sacerdote diocesano por cada 270 fieles en 1881). Pero fue más importante el cambio de mentalidad: la supresión de las funciones por parte del Estado llevó consigo la desaparición de muchos sacerdotes que no ejercían funciones parroquiales, al mismo tiempo que aparecía un nuevo tipo muy superior en cuanto a conducta moral y a piedad, cercano al pueblo pero sin la preparación necesaria para entrar en contacto con el mundo intelectual burgués, debido al bajo nivel de los seminarios, que, a pesar de las advertencias de algunos obispos clarividentes, no comenzó a elevarse —y todavía insuficientemente— hasta la reforma introducida por Pío X en 1907. Las tendencias liberales y las aspiraciones a una reforma democrática de la Iglesia, que se registran con frecuencia entre los sacerdotes de la generación de 1848, son reprimidas, a veces de manera despótica, por un episcopado cuya fisonomía cambia también, sobre todo a partir de 1871, como consecuencia de los numerosos nombramientos episcopales efectuados por Pío IX sin tener ya en cuenta el *exequatur* del gobierno. Para ser obispo se exige principalmente una intransigencia rígida respecto a las ideas modernas (exigencia que volverá a ser más rígida durante el pontificado de Pío X, tras el intervalo de León XIII) y una docilidad incondicional a las consignas romanas (a veces con detrimento de la cultura y de la independencia de espíritu), pero también celo pas-

¹⁸ Sobre el papel de la francmasonería, que a partir de los años ochenta estuvo a la cabeza del anticlericalismo italiano, dirigida por su gran maestro Lemmi, ofrece algunas indicaciones R. F. Esposito, *La Massoneria e l'Italia dal 1880 ai nostri giorni* (Roma 1969).

toral (muchos proceden del ministerio parroquial) y piedad. En un episcopado que cuenta con más de 250 miembros son escasas las personalidades relevantes, aunque pueden citarse algunas: Pecci, Riario Sforza y Arrigoni en la antigua generación; Bonomelli, Scalabrini y Capecciatro en tiempos de León XIII; Ferrari y Maffi durante los primeros años del nuevo siglo. Desgraciadamente y salvo raras excepciones, las circunstancias imponen a la pastoral una actitud demasiado unilateralmente defensiva frente a la «peste del laicismo oficial».

Ese mismo espíritu de defensa temerosa predomina en el «Movimiento Católico» que se organiza a partir de 1874 en torno a la «Obra de los Congresos»¹⁹. Al subir al solio pontificio León XIII, los católicos, dispuestos a aceptar los hechos consumados y a luchar por la Iglesia dentro del marco del Estado liberal —los antiguos *conciliatoristi*, a quienes ahora se llama más bien *transigenti* y que distan de constituir un bloque homogéneo— esperan que se suprima la consigna *Ne eletti ne elettori*, que desde hace veinte años aparta a los católicos italianos de la vida política. Pero no tardan en sufrir un desengaño, y la acentuación del anticlericalismo oficial durante los años ochenta les arrebató sus últimas esperanzas. Durante largo tiempo los primeros planos de la escena —al menos fuera del sur del país— estarán ocupados por los *intransigenti*, que, galvanizados por los anatemas del *Syllabus* contra la sociedad liberal, afianzados luego en su postura por los reiterados encomios del cardenal Rampolla, consideran inaceptable el nuevo estado de cosas y tratan de organizar un vasto movimiento de combate al margen de las instituciones políticas, con la finalidad de devolver a la sociedad el espíritu cristiano, condición indispensable, según creen, para restaurar el orden en el terreno político. Su actitud se basaba en un error de análisis sobre la respectiva fuerza real de las diversas corrientes que se enfrentaban en el seno de la sociedad italiana y sobre el carácter irreversible de la evolución hacia una secularización de las instituciones, que había comenzado cien años antes. Es innegable el carácter anticuado de su teología política, por no hablar de su mediocridad en los restantes campos de la cultura, que contribuyó a reforzar el carácter de *ghetto* que caracteriza al catolicismo italiano hasta pleno siglo xx. Pero sería falso considerarlos como legitimistas tardíos o como meros reaccionarios. Los recientes estudios de F. Fonzi han demostrado sus méritos²⁰, totalmente olvidados por la historiografía liberal. Pri-

¹⁹ Más detalles en los capítulos VII, pp. 142-146, y VIII, pp. 162-165.

²⁰ A veces se olvidan los de los *transigenti*, especialmente su afán de no romper el contacto con la cultura moderna ni con los incrédulos y sus realizaciones en el mundo de los estudios. Sobre la oposición —que se traduce en todos los planos: filosófico, estético-literario, político, social, actitud ante el poder temporal o ante los jesuitas, etc.— entre los *transigenti*, continuadores de los católicos liberales de 1848, y los *intransigenti*, herederos lejanos de los promotores de la renovación católica de inspiración tradicionalista bajo la Restauración, puede verse una página interesante de F. Fonzi, en «Convivium» (1949) 958-960.

meramente sus cualidades personales de entrega y abnegación al servicio de lo que creían la causa de Dios. Porque el «Movimiento Católico», más que un movimiento de inspiración política, fue un movimiento religioso y atestigua que, a pesar de la superficialidad de la religión de muchos italianos y del indiferentismo estoico, tan extendido en el mundo intelectual, existían aún, sobre todo en el Norte, sólidas reservas de vitalidad cristiana, que se alimentaban especialmente en las numerosas cofradías y órdenes terceras, muy activas en esta época. Hay que poner también en el haber de los promotores del «Movimiento Católico» su sentido de la organización en el plano local, aspecto en el que son pioneros en Italia; su conciencia de la importancia de las corporaciones intermedias entre el individuo y el Estado centralizador, su interés por la prensa popular y, sobre todo, el afán de muchos de oponer a la «ley de bronce» de la economía liberal una sociología católica preocupada por las exigencias de la moral y por los derechos de la persona humana, así como el afán correlativo de no presentar la Iglesia ante las masas trabajadoras como aliada de la burguesía capitalista que detentaba el poder. Hay que mencionar aquí a D. Albertario, sacerdote periodista cuya fogosidad polémica y poco atenta a los matices hace pensar a veces en Louis Veuillot, pero que logró que los católicos italianos pasaran de la expectativa apocalíptica del tiempo de Pío IX a la acción organizada, y consiguió despertar inquietudes por los problemas que planteaba la situación de las masas rurales.

Pero este cambio de la problemática en el momento en que comenzaban a cicatrizar las heridas abiertas por el *Risorgimento* y pasaba a segundo plano la cuestión romana llevaba consigo los gérmenes de una grave crisis que iba a desembocar en la escisión del movimiento en dos direcciones opuestas. En mayo de 1898 el ministro Rudini clausuró muchos comités de la Obra de los Congresos, englobando en la misma represión al Movimiento Católico y al Movimiento Socialista, lo cual corroboró las reticencias de los conservadores respecto a la orientación más avanzada en materia social que se iba consolidando desde hacía tres o cuatro años bajo la presión de un grupo de jóvenes. La mayoría de los católicos, y sobre todo del clero, disgustados por verse confundidos con los socialistas, comenzaron a aproximarse a los liberales moderados, que eran, frente al socialismo, los representantes del orden establecido. Era un primer paso hacia la «conciliación silenciosa» (Spadolini) que se efectuaría diez años después tras la fusión progresiva de esta corriente con los antiguos *transigenti*, gracias a su común preocupación por la defensa social.

Pero este giro hacia la derecha de una parte del Movimiento Católico incitó en cambio al ala más avanzada socialmente, estimulada por el joven sacerdote R. Murri, a quemar etapas en nombre de las exigencias lógicas de la democracia cristiana. Liberándose de la tutela de los mayores y las consignas de *non expedit*, predicaron la intervención inmediata en el campo político reasumiendo la postura de los *transigenti* sobre la autonomía del cristiano en materia de acción temporal y sobre la separación entre el campo

de la Iglesia y el del Estado, pero tratando de basar la renuncia al Estado confesional en las exigencias de la fe cristiana y no en las necesidades contingentes de una «hipótesis», como los antiguos católicos liberales²¹. Las exhortaciones de León XIII y luego la desautorización, cada vez más clara, de Pío X respecto a la *Lega Democratica Nazionale* redujeron pronto esta corriente a un pequeño grupo minoritario, en tanto que la mayoría de los jóvenes demócratas cristianos, dirigidos por el brillante abogado milanés F. Meda, retrocedía de sus posiciones y se agregaba al grueso de las fuerzas católicas, que en vísperas de la Primera Guerra Mundial, y con la bendición de Pío X, iba a entrar de nuevo en la vida política bajo el signo del *clerico-moderatismo*, característico de la «era Giolitti».

3. Alemania

La situación de Alemania hasta 1870 se asemeja a la imperante en Italia hasta 1860: el fraccionamiento político permitía que cada Estado tuviera su fisonomía propia tanto en materia eclesiástica como en los otros terrenos²². Pero las líneas generales de la evolución son bastante similares.

Los años que siguieron a la crisis de 1848 habían sido particularmente prósperos para el catolicismo alemán, pero el clima cambió durante los años sesenta. El despertar de la conciencia confesional, que se había manifestado en los ambientes cultos por influjo de conversos como K. Jarck y G. Phillips y que llegó al pueblo a través de las misiones predicadas por los jesuitas, produjo a los protestantes la impresión de una ofensiva conquistadora. Pero en realidad no cambió la proporción entre las dos confesiones: los católicos, que representaban el 35,4 por 100 de la población en 1822, son el 34,2 en 1858 y el 36,2 en 1871, tras la anexión de Alsacia y Lorena. El robustecimiento del influjo romano en Alemania, pregonado ruidosamente por los adversarios del ultramontanismo, así como las campañas de reivindicación de la libertad de la Iglesia en los Estados en que la situación era menos favorable que en Prusia, indispusieron a los gobiernos.

Las tensiones se agravaron más aún por la tendencia creciente a hacer la unidad de Alemania en torno a Prusia sin Austria y contra Austria, ya que las ambiciones prusianas eran vivamente apoyadas por los liberales del *Nationalverein*, que, sobre todo después del concordato de 1855, acusaban a Austria de ser la ciudadela clerical y feudal del ultramontanismo. Por eso la noticia de Sadowa se consideró en este contexto ideológico como una victoria protestante y liberal y causó un impacto doloroso en los católicos, a pesar de los esfuerzos de Ketteler, que en su folleto *Alemania después de la guerra*

²¹ Sobre R. Murri y el modernismo político italiano, cf. pp. 164s.

²² En G. Goyau, *L'Allemagne religieuse*, vol. IV, pp. 33-36, hay ejemplos de los mezuquinos enredos de algunos príncipes protestantes contra el catolicismo.

de 1866 los exhortaba a resignarse lealmente a lo inevitable y a no dejarse «aventajar por nadie en amor a la patria alemana», al mismo tiempo que pedía a Prusia que se desligase de quienes querían dar a su «vocación alemana» una significación anticatólica. Pero estas consideraciones realistas chocaban demasiado con el sentimiento general para ser aceptadas inmediatamente, y las reticencias de muchos católicos proporcionaron a sus adversarios una aparente justificación para acentuar su política anticlerical, especialmente en el terreno escolar.

Fue en el gran ducado de Baden donde primero cristalizaron tales amenazas en medidas concretas: el ministro Jolly, alentado secretamente por Bismarck, se dedicó desde 1866 en nombre de la «lógica laica» a «dar nueva vigencia al pensamiento fundamental del josefinismo con formas nuevas» adaptadas al sistema parlamentario moderno. Ante el peligro se reforzaron las tendencias características del catolicismo desde mediados de siglo: armonía más estrecha entre los obispos de los diferentes Estados alemanes, que en 1867, incitados por Ketteler, decidieron reunirse anualmente en Fulda; reagrupamiento de las fuerzas católicas con una orientación más combativa con ocasión de los *Katholikentage*; desarrollo de la acción social para afianzar la fidelidad de las masas populares a la Iglesia; en fin, intensificación de las intervenciones en el terreno político.

Los católicos prusianos, animados por Ketteler, pensaron que la mejor forma de defender sus libertades amenazadas era volver a la táctica de los años cincuenta, perfeccionándola, y constituir un partido que ya no sería estrictamente confesional, sino abierto a todos los que deseaban defender las tradiciones cristianas contra las amenazas de secularización. Este partido del *Centro* era sostenido por un buen periódico, «Germania»; se presentaba con un programa social relativamente progresista y contaba con excelentes dirigentes, entre los que figuraba L. Windthorst, estratega fuera de serie. Todo lo cual hizo que Bismarck, muy interesado en consolidar la unidad moral del nuevo Imperio, temiese que dentro del Estado se constituyese un nuevo Estado que se apoyara en las «masas fanatizadas por la Iglesia» y antepusiera los intereses del catolicismo a los de Alemania. Semejantes temores eran todavía mayores porque Bismarck reprochaba al clero de las provincias orientales alentar la resistencia que los polacos oponían a la germanización y sabía que las nostalgias proaustríacas seguían vivas en Baviera y en Renania. Trató de conseguir la disolución del nuevo partido presionando a las autoridades eclesiásticas y, para impresionarlas, tras su apoyo a los viejos católicos, hizo suyo el programa de los nacionales-liberales contra las escuelas confesionales y las congregaciones religiosas, acusadas de fomentar la dependencia de los católicos respecto a «un poder extraño a la nación alemana». Luego, después de romper las relaciones diplomáticas con el Vaticano, encomendó a su ministro de cultos, A. Falk, la elaboración de una serie de leyes que sometían toda la vida eclesiástica (formación del clero, nombramiento y deposición de los párrocos, excomunión de los fieles, etc.) al

control del Estado en nombre de la defensa de la civilización moderna (la expresión *Kulturkampf* fue empleada por vez primera por el diputado liberal R. Virchow el 17 de enero de 1873). Estas leyes, votadas del 11 al 14 de mayo de 1873 (*Maigesetze*) después de modificar los artículos de la constitución de 1850, que concedían a la Iglesia plena libertad para organizarse, fueron reforzados más aún por diversas medidas de excepción o de represión durante los años siguientes, a pesar de las reticencias de muchos conservadores (sobre todo por lo que respecta a la ley del 31 de mayo de 1875, que expulsaba de Prusia a todas las congregaciones, salvo las consagradas al cuidado de los enfermos).

Como los diversos Estados que constituían el nuevo *Reich* alemán seguían siendo soberanos en materia de política eclesiástica, el ejemplo prusiano no fue seguido con el mismo rigor en todas partes. Württemberg apenas se vio afectado, gracias a la actitud conciliadora de monseñor Hefele; lo mismo ocurrió en Oldemburgo, gracias a la amplitud de miras del gran duque. En Baviera, el ministro de cultos Lutz, que había sido uno de los instigadores del *Kulturkampf* —a su iniciativa se debió la votación, el 16 de diciembre de 1871, de una ley del Imperio que limitaba la libertad de palabra de los predicadores (el *Kanzel-paragraph*)—, fue cediendo ante la resistencia católica galvanizada por el ejemplo prusiano, tanto más cuanto que era un josefinista del tipo de Montgelas más que un adversario real de la Iglesia. En cambio, Sajonia, Hesse y el gran ducado de Baden siguieron fielmente la línea de Bismarck.

Tras un momento de vacilación, los obispos, animados por el enérgico Ketteler, rehusaron someterse al control estatal que se les pretendía imponer y, contra las previsiones pesimistas de quienes habían considerado como falta de sentido católico las reticencias de algunos sacerdotes frente al ultramontanismo, la casi totalidad del bajo clero secundó su resistencia, a pesar de que las sanciones fueron cada vez más graves: multas, cárceles, expulsiones²³. A partir de 1876 todas las sedes episcopales de Prusia estaban vacantes, y hubo momento en que se encontraba sin pastor casi la cuarta parte de las parroquias. Bismarck había hecho de esta prueba de fuerza una cuestión personal, declarando desde el principio que él no iría nunca a Canossa. No obstante, el episcopado no quiso ceder, ya que su resistencia era apoyada unánimemente por las masas católicas. El canciller, que carecía del sentido de las fuerzas populares, no había previsto la reacción de éstas: campesinos de Renania, Westfalia, Prusia oriental y Alemania del Sur, artesanos y obre-

²³ Hasta ahora, las investigaciones han versado más sobre la historia parlamentaria y diplomática del *Kulturkampf* que sobre su aplicación en la vida cotidiana. Es de desear que se multipliquen los estudios como el de G. Dettner, *Die Ost- und Westpreussischen Verwaltungsbehörden im Kulturkampf* (Heidelberg 1958), que revela que en las regiones polacas de Prusia oriental, en las que la población era en gran mayoría católica, las administraciones locales lograron a menudo evitar que los conflictos se envenenaran, mientras que la lucha fue particularmente violenta en Renania y Westfalia.

ros de las ciudades industriales del Oeste y de Silesia, que constituían la base sociológica del catolicismo alemán en este tiempo, desconfiaban espontáneamente de los representantes liberales de la burguesía capitalista. Además, encuadrados desde hacía veinte años en asociaciones profesionales muy dinámicas, gracias a las cuales habían permanecido en contacto estrecho con la Iglesia, y alertados constantemente por la prensa católica, que crecía con rapidez²⁴, tenían clara conciencia de lo que se jugaba en la lucha. Por eso el partido del Centro, que Bismarck había querido destruir, veía que cada vez que había elecciones aumentaban sus efectivos de forma espectacular. Al mismo tiempo, cosa olvidada con frecuencia y recordada recientemente por G. Wolf, la política de Falk, que apuntaba a una secularización sistemática de las instituciones, tropezaba con la oposición creciente de los ambientes protestantes agrupados en torno al predicador de la corte R. Kögel.

Bismarck, que nunca había hecho suya la campaña ideológica de los liberales, sino que la había utilizado con una finalidad política, era demasiado realista para no inclinarse ante los hechos, sobre todo ante el nuevo peligro que representaba el auge creciente del socialismo. A principios de 1878 sustituyó a Pío IX un papa de espíritu conciliador, y el canciller creyó que podía contar con su apoyo para resolver la cuestión polaca. Esto facilitó la evolución hacia un arreglo. Pero el compromiso no resultó fácil, ya que, por una parte, Bismarck quería ceder lo menos posible de los derechos del Estado y, por otra, el Centro, consciente de sus éxitos, se negaba a hacer algunas concesiones que el Vaticano y varios obispos estaban dispuestos a admitir para poner fin a la desorganización de la vida eclesiástica en Alemania y acabar con las tendencias del clero joven a la indisciplina y la demagogia bajo pretexto de las circunstancias. Como las negociaciones secretas iniciadas por medio de los nuncios en Munich y en Viena no llegaron a ningún resultado, Bismarck se decidió al cabo de dos años a actuar unilateralmente: el 14 de julio de 1880 hizo votar una primera ley de normalización provisional y desde ese momento, aunque no había un armisticio formal, el *Kulturkampf* empezó a perder virulencia. Otras dos *Novelle* del 31 de mayo de 1882 y del 11 de julio de 1883 contribuyeron a la distensión, pues autorizaban al gobierno a no exigir la aplicación de los extremos más vejatorios de las leyes de mayo, aunque no modificaban la legislación. Las negociaciones con el Vaticano se reanudaron, sin embargo, al restablecerse las relaciones diplomáticas en abril de 1882. Por parte romana fueron dirigidas cada vez más por monseñor Galimberti, gran admirador de Alemania, cuya influencia sustituía a la del secretario de Estado, Jacobini, enfermo; por parte alemana las llevó el joven obispo de Fulda monseñor Kopp, que consideraba excesiva la intransigencia del Centro y de algunos de sus colegas. Se vieron facilitadas por las

²⁴ El número de los diarios católicos pasó de 126 en 1871 a 221 en 1881. Cf. H. J. Reiber, *Die Katholische deutsche Tagespresse unter dem Einfluss des Kulturkampfes* (Görlitz 1936).

ilusiones de León XIII, que esperaba conseguir el apoyo de Alemania en la cuestión romana si se mostraba comprensivo en la liquidación del *Kulturkampf*. Así se llegó a las leyes de pacificación del 21 de mayo de 1886 y del 27 de abril de 1887, que suprimían definitivamente el *Kulturexamen* para los futuros sacerdotes y la posibilidad de recurrir a tribunales civiles contra las decisiones episcopales, liberaban el ejercicio del ministerio sacerdotal de todo control estatal y permitían la reorganización de las órdenes y congregaciones religiosas (excepto los jesuitas, que seguirán excluidos de Alemania hasta 1917). Por su parte, el papa se había mostrado intransigente en lo relativo a la formación del clero y continuaba protestando contra las pretensiones del gobierno bávaro de mantener el *placet* regio y otras medidas de inspiración regalista²⁵. Pero a pesar de las reticencias del Centro cedió en un punto importante de la legislación de 1873: los obispos continuaron obligados a «declarar» todos los nombramientos, y el gobierno conservó el derecho de recusar a algunos.

Windthorst, a quien se había tenido apartado de las negociaciones entre Roma y Berlín, quedó decepcionado por una solución cuyas concesiones imposibilitaban al Centro alcanzar el objetivo que se había fijado: volver a la situación de 1870. Pero las concesiones gubernamentales eran muy importantes, ya que el canciller había aceptado por vez primera una revisión cuya aplicación no se dejaba a la benevolencia de la administración. Además, contrariamente a los temores del Centro, el derecho de recusación gubernamental se invocó raramente después y, durante los años siguientes, la tenaz insistencia de los diputados católicos, unida al interés de Guillermo II por impedir el acercamiento del Vaticano al frente franco-ruso²⁶, permitió a los católicos recuperar parte del terreno que el acuerdo de 1887 había tenido que conceder al adversario. Hubo, sin embargo, una excepción: las provincias orientales, donde hasta la caída del Imperio siguió dominando la arbitrariedad contra un clero que, dirigido por el obispo de Posen, defendía con ardor y método las reivindicaciones polacas contra la germanización.

La victoria de los católicos era indiscutible, aunque no fuese completa. Quince años de resistencia habían galvanizado sus energías, reforzado su unidad interna y estrechado los lazos con Roma, especialmente en el Sur. Al

²⁵ Cf. sobre todo la encíclica *Officio sanctissimo* (22 de diciembre de 1887), dirigida a los obispos de Baviera. Sobre la evolución posterior puede verse E. Soderini, *El pontificado di Leone XIII*, vol. III, 498-519. Todavía en tiempos de Pío X se quejaban en el Vaticano de que el episcopado bávaro seguía siendo un «episcopado cortésano». Esto explica sin duda el hecho de que los repetidos esfuerzos del gobierno de Munich para obtener el nombramiento de un cardenal bávaro no tuvieran éxito hasta 1914. Cf. H. Philippi: «Historisches Jahrbuch» 80 (1961) 185-217.

²⁶ La postura de Guillermo II frente al catolicismo era compleja. Desconfiaba de la orientación, excesivamente democrática para su gusto, del Partido del Centro; en cambio, admiraba la potencia de orden que significaba: «En la tierra ya no existen más que dos fuerzas, declaraba en 1903 al cardenal Rampolla: el ejército y el papado» (Archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores de Bruselas, Santa Sede XXIII, 5 de mayo de 1903).

final de una lucha, que a veces había sido encarnizada —aun admitiendo que la historiografía católica tradicional haya tendido a dramatizar la situación—, se llegó a un *modus vivendi* que iba a mantenerse casi medio siglo porque, en lo esencial, satisfacía a las dos partes.

Es cierto que la hostilidad liberal y nacionalista contra el «catolicismo político» no se extinguió y se manifestó de vez en cuando con bruscos estallidos, como en 1910 con ocasión de la deplorable *Borromäus-Enzyklika* de Pío X²⁷. Pero a partir de finales de siglo los católicos comenzaron a sentirse a gusto en el próspero Imperio de Guillermo II y podemos preguntarnos si no fue su inserción excesivamente profunda en el orden social y nacional establecido la que ocasionó las dificultades que experimentaron muchos de ellos después de 1918 para adherirse lealmente a la república democrática de Weimar. Por otra parte se dejaron ganar fácilmente por la ideología materialista de la burguesía rica: aunque los altos cargos administrativos y los puestos clave de la industria y el comercio siguieron siendo casi un monopolio protestante y liberal, el número de católicos aumentó en las nuevas clases medias de las profesiones liberales y sobre todo del sector terciario²⁸. En vísperas de la guerra algunos jóvenes desempeñarán un papel no despreciable en la *Jugendbewegung* y los *Wandervögel*, movimientos contestatarios naturalistas contra la vida «artificial» de las ciudades; pero son numerosos los católicos que se integran fácilmente en la civilización burguesa de la época sin preocuparse en absoluto de que el proletariado obrero, una de las fuerzas del movimiento católico en la generación anterior, se aleje progresivamente de la Iglesia: «Hace veinte años Colonia era la Roma de Alemania, mientras que hoy sólo un 20 por 100 de obreros cumple con Pascua», afirma un observador en 1912²⁹. Esa situación se refleja en que el Centro, dirigido por una nueva generación de políticos como P. Spahn o G. von Hutling, recela de las reformas sociales audaces, se distancia de los socialistas y se asocia cada vez más a las responsabilidades gubernamentales (excepto durante el breve período de 1907-1909, en que el canciller Bülow, enojado por sus reticencias en materia colonial, volvió a lanzarlo a la oposición).

Pero el cuadro presenta algunas sombras. La crisis de reorientación acaecida al acabar las luchas religiosas favoreció las tendencias centrifugas en el seno de la unidad católica, pues las corrientes conservadora y progresista en materia política, económica y social se enfrentaron con más libertad al no haber necesidad de presentar un frente único contra el enemigo común. Colocó también a los responsables del Centro ante una grave oposición: se-

²⁷ La encíclica se publicó con ocasión del tercer centenario de san Carlos Borromeo, campeón de la Contrarreforma, y hablaba de Lutero y del protestantismo en términos nada ecuménicos.

²⁸ Sobre la evolución de la estratificación social del catolicismo alemán entre 1850 y 1914, véase el interesante capítulo de Cl. Bauer, *Deutscher Katholizismus. Entwicklungslinien und Profile* (Francfort 1964) 28-53.

²⁹ Poels, citado en el «Journal de Bruxelles» (29 de febrero de 1912).

guir siendo lo que las circunstancias le habían obligado a ser, es decir, un partido que tenía como eje la defensa de la libertad de los católicos, o ampliar su campo de acción transformándose en un partido político exento de toda confesionalidad. La idea, lanzada en 1906 por el diputado Julius Bachem en un artículo titulado «Tenemos que salir de nuestra torre», desencadenó vehementes discusiones que se interfirieron con las que por el mismo tiempo mantenían los partidarios y los adversarios del interconfesionalismo en las organizaciones sindicales³⁰. Pío X no disimuló sus preferencias por la tendencia confesional, defendida enérgicamente por el cardenal Kopp y el obispo de Tréveris monseñor Korum, quienes deseaban que el Centro se sometiera más a las directrices del episcopado. No obstante, acabó por triunfar la tendencia a la apertura, que tenía su centro en Colonia y Mönchen-Gladbach; pero la *Zentrumstreit*³¹, que llegó a su apogeo en 1912, debilitó la posición de los católicos al mismo tiempo que la del papa, el cual, «en vez de adoptar como León XIII una postura de árbitro entre el gobierno y el Centro, dejó que el canciller hiciera su juego entre el gran partido católico y él» (Marc Bonnet).

Hay algo peor. Pese a estas tensiones internas, el grupo católico llega a ser en el plano político y social un factor cada vez más influyente en la vida nacional. Su vitalidad, que se manifiesta sobre todo en el poderoso *Volksverein für Katholische Deutschland*³², provoca esporádicamente reacciones inquietas en los protestantes de la Liga Evangélica. Pero la situación cultural del catolicismo alemán hacia 1900 es mucho menos satisfactoria. El hecho de que los católicos hayan pertenecido durante mucho tiempo a las capas sociales económicamente débiles no basta para explicar el fenómeno: hay un retroceso respecto a la mitad del siglo, mientras que el nivel social de los católicos tiende a mejorar. Hay que tener también en cuenta, además de la evidente parcialidad del poder en favor de los protestantes siempre que se trata de ocupar una cátedra universitaria o cualquier otro puesto influyente, la fuerte sangría que causa en los medios intelectuales el cisma de los viejos católicos y, sobre todo, el repliegue del grupo católico sobre sí mismo en una

³⁰ Para más detalle sobre esta oposición entre lo que se llamaba tendencias «de Colonia» y «de Berlín», cf. cap. VIII, p. 158.

³¹ Cf. E. Deuerlein, *Verlauf und Ergebnis des «Zentrumstreites»*: «Stimmen der Zeit» 156 (1955) 103-126. Los principales documentos han sido publicados por L. Bergträsser, *Der politische Katholizismus II* (Munich 1923) 332-387.

³² Fundado en octubre de 1890 por iniciativa de Windthorst, de F. Hitze, uno de los mentores más progresistas del catolicismo social alemán, y de F. Brandt, que fue su primer presidente, y animado por el dinámico secretario general A. Pieper, intentaba reorganizar todas las fuerzas católicas de Alemania (obreros, campesinos, clase media, intelectuales) para construir una sociedad democrática basada en los principios cristianos. Tenía su centro en Mönchen-Gladbach, donde poseía una de las principales bibliotecas consagrada a las ciencias sociales; multiplicó las reuniones públicas y los folletos de propaganda y contaba con más de 850.000 miembros en 1914. Cf. K. H. Brülls, *Geschichte des Volksvereins*, I: 1890-1914 (Munster 1960).

compleja reacción contra la cultura moderna, provocada por la resistencia contra el *Kulturkampf*. Este es el lado negativo de una lucha beneficiosa en tantos aspectos. La creación de la *Goerresgesellschaft*, fundada en 1877 para animar a los jóvenes intelectuales católicos, no logrará superarlo sino después de varios decenios. Las voces aisladas que tratan de reaccionar y que se han reagrupado bajo la denominación equívoca de *Reformkatholizismus*³³, no consiguen remover el conformismo imperante, y la protesta airada de casi toda la prensa católica alemana contra la obra clarividente y audaz de A. Ehrhard sobre «El catolicismo y el siglo xx» es un indicio tristemente característico de la situación. En el campo de la historia trabajan con eminentes eruditos como L. Pastor (quien, por otra parte, se ve obligado a buscar una cátedra en Austria), F. X. Kraus, A. Ehrhard, H. Finke, S. Merkle, M. Grabmann. Las obras de los jesuitas V. Cathrein y H. Pesch sobre temas sociales son conocidas internacionalmente. En otros campos no se pasa de manuales muy tradicionales concebidos con una perspectiva apologética y, en vez de crear obras valiosas, se prefiere recordar los servicios prestados antiguamente por la Iglesia a la cultura. La crítica literaria es monopolio del clero, que, gracias a la poderosa organización del *Borromäusverein*, orienta la producción en una perspectiva de bibliotecas parroquiales. La literatura católica sufre particularmente de una situación en la cual las preocupaciones moralizantes obligan a descuidar excesivamente el punto de vista estético.

A fines del siglo se inicia una cierta evolución, cuyo principal exponente es la fundación de la revista «Hochland», llevada a cabo por K. Muth en 1903, que pronto se convirtió en lugar de encuentro de los jóvenes católicos que tenían conciencia de la necesidad de salir del *ghetto* y de romper con la tradición barroca y romántica para adoptar una actitud positiva frente a la cultura moderna. La dura controversia que desencadenaron (*Literaturstreit*) contra esta valiente avanzadilla los tradicionalistas agrupados en torno al austríaco R. von Kralik y su revista «Der Gral» (1906ss) demuestra que en vísperas de 1914 distaba mucho de estar asegurado el triunfo.

4. Austria

El año 1848 marca en Austria, lo mismo que en Alemania, el comienzo de un resurgimiento. Este fue iniciado por el grupo liberal y reformista de Günther³⁴, que esperaba la renovación de la Iglesia de una revitalización interna más bien que de un apoyo oficial. Pero fue realizado en una perspectiva mucho más tradicional por el cardenal J. O. Rauscher (1797-1875), arzobispo de Viena desde 1853 y principal negociador del concordato de

³³ Cf. cap. X, p. 201.

³⁴ Cf. W. Simons, *Vienna's first catholic political movement: the Güntherians*: «Catholic Historical Review» 55 (1969) 173-194, 377-393 y 610-626.

1855. Este acuerdo, que satisfacía las principales reivindicaciones de los ultramontanos, prescindía demasiado de los principios del Estado moderno para ser duradero; pero al menos tuvo la ventaja de dar a la Iglesia austríaca una autonomía real frente a la burocracia gubernamental imbuida de josefinismo.

Rauscher, que unía una inteligencia penetrante a un carácter enérgico, fue durante más de veinte años el jefe indiscutible del episcopado austríaco. Más preocupado de dar a las instituciones un carácter cristiano que de fomentar las iniciativas pastorales, no apoyó más que moderadamente el movimiento de las asociaciones católicas que florecía entonces en Alemania y procuró siempre sustraerlo a la dirección de los laicos. Se dedicó particularmente a reorganizar bajo la dirección de la Iglesia la enseñanza oficial, incluidas las universidades. Pese a los esfuerzos de algunos sacerdotes de espíritu apostólico, más sensibles a las aspiraciones del tiempo, entre los cuales destaca J. E. Veith (1787-1870), y pese a la influencia de los jesuitas (readmitidos en el país desde 1852) en la alta sociedad y a las misiones parroquiales predicadas por los redentoristas, el catolicismo del Imperio de los Habsburgo sigue siendo superficial, aun cuando su apariencia externa es brillante, sobre todo en Hungría, donde la Iglesia conserva hasta 1918 el estilo del Antiguo Régimen. Lo cual permite comprender el hecho de que, excepto en el Tirol, donde las tradiciones heredadas de la Contrarreforma no se vieron afectadas por el espíritu de la Ilustración, las masas católicas no reaccionaron cuando a partir de 1867 el gobierno —en manos de los liberales después de Sadowa— empezó a aplicar su programa de secularización en materia matrimonial y escolar y denunció unilateralmente el concordato tras la declaración de la infalibilidad pontificia, ni siquiera cuando hizo votar en mayo de 1874 tres leyes que regulaban la vida de la Iglesia en Austria de acuerdo con el espíritu de la legislación bismarckiana. Es cierto que sus estipulaciones eran menos radicales que en Alemania y que la intervención personal del emperador Francisco José logró mitigar su aplicación. El mismo emperador vetó una cuarta ley encaminada a suprimir los monasterios. El llamado *Kulturkampf* húngaro no fue tanto una acentuación del control de la vida de la Iglesia por el Estado cuando la aplicación de un programa católico liberal dirigido sobre todo a promover la tolerancia religiosa y a facilitar las matrimonios mixtos³⁵. Por otra parte, no revisó la situación económica del clero, más que desahogada (aproximadamente un millón de hectáreas de tierra, rentas diocesanas valoradas en unos nueve millones de francos oro...). Los deseos del

³⁵ Hay que advertir que la situación confesional era más compleja en la parte húngara de la monarquía que en la parte austríaca (ambas tenían una amplia autonomía desde el compromiso de 1867): hacia 1895 había en esta última 22.000.000 de católicos frente a 1.500.000 protestantes, en tanto que en la primera había 11.000.000 de católicos (dos millones de los cuales eran de rito oriental) frente a 3.700.000 protestantes, social y culturalmente muy influyentes, 2.750.000 ortodoxos y 800.000 judíos. Cf. J. C. Strossmayer, *Beiträge zur Konfessionellen Situation Österreich-Ungarns im ausgehenden 19. Jht* (Salzburgo 1962).

episcopado, muy adicto a la monarquía, de no debilitar el Estado con discordias internas, unidos a la larga costumbre de no concebir la acción de la Iglesia más que en estrecha unión con las autoridades civiles contribuyeron también a evitar la guerra religiosa en la monarquía austro-húngara.

Las décadas que siguieron al retorno al poder de los conservadores en 1879 fueron desde muchos puntos de vista unos años prósperos para el catolicismo austríaco: crecimiento de las órdenes religiosas y de las instituciones católicas de beneficencia, introducción en 1890 de las congregaciones marianas para adultos por el jesuita H. Abel, «el apóstol de Viena»³⁶, organización de misiones parroquiales, intentos de adaptar la pastoral de las grandes ciudades a las nuevas situaciones, robustecimiento del carácter confesional de las escuelas primarias, auge de la prensa católica (muy necesaria, ya que en este país, oficialmente católico, todos los grandes periódicos estaban en manos de los anticlericales), fundación de diversas organizaciones sociales con vida relativamente pujante, unas más paternalistas, impulsadas por el barón von Vogelsang; otras de orientación más democrática, dirigidas por K. Lueger, fundador del nuevo partido socialcristiano. Para muchos europeos y, sobre todo, para el Vaticano, Austria, bastión de la Iglesia romana en las fronteras del mundo ortodoxo, era en vísperas de la Primera Guerra Mundial la gran potencia católica destinada a suceder a Francia, y la participación oficial del emperador Francisco José y su corte en el Congreso Eucarístico Internacional de Viena en 1912 vino a confirmar esta opinión.

Sin embargo, tras esta brillante fachada había serios problemas: tensiones, a veces muy fuertes, entre el alto clero conservador y el partido socialcristiano, que al principio había gozado de la ayuda discreta de la nunciatura y luego había sido apoyado, incluso en forma demagógica, por parte del clero joven; progresos del socialismo irreligioso en los ambientes obreros y aparición de tendencias anticlericales en las masas campesinas de Galitzia, que aspiraban a una repartición de las grandes posesiones de la Iglesia y acusaban al alto clero de traicionar la causa nacional; actividad redoblada de los francmasones y acentuación de la mentalidad liberal en la burguesía; desarrollo del *Los-von-Rom-Bewegung*³⁷, que denunciaba al catolicismo como «fuerza antialemana»; paralelamente, un nuevo brote del movimiento husita en Bohemia; agitación nacionalista del clero en las regiones eslavas del Imperio y en Transilvania³⁸. A todo esto se añade que el episcopado austro-húngaro³⁹ era

³⁶ Cf. G. Leb, P. H. Abel. *Ein Lebensbild* (Innsbruck 1926).

³⁷ Desencadenado en 1897, provocó durante la década siguiente el paso de muchas decenas de miles de católicos al protestantismo o al veterocatolicismo. Cf. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* IV (3.^a ed.) 452-455.

³⁸ En su deseo de aproximarse a Rusia, León XIII y Rampolla habían apoyado algunas reivindicaciones eslavas, particularmente en Croacia. Esto hizo que se enfriaran un tanto las relaciones entre Viena y el Vaticano. Pero la actitud romana cambió notablemente con el advenimiento de Pío X.

³⁹ Sobre el nombramiento de los obispos, que dependía del gobierno imperial, cf. el

muy inferior en valía al de la generación anterior, con algunas excepciones, como monseñor O. Prohászka, obispo de Szekesfehervar desde 1905. Registremos también la actitud poco dinámica de una parte del clero —monseñor de T'Serclaes hablaba en 1894 de un «sueño letárgico», y la situación no había mejorado veinte años después—; la relajación de la disciplina entre los religiosos, mucho menos numerosos que en los países occidentales⁴⁰; en fin, el escasísimo número de laicos comprometidos personalmente en el servicio de la Iglesia, cuando hubiera sido tan fácil inspirarse en los ejemplos alemanes, tan cercanos. Pese a una innegable mejoría respecto a los años difíciles que siguieron a la denuncia del concordato y pese al sincero afecto hacia la Iglesia católica que el anciano emperador Francisco José había demostrado constantemente, la situación era mucho menos satisfactoria de lo que podría haber imaginado un observador superficial.

5. España

El cuadro de la católica España es asimismo decepcionante, aun cuando también aquí se registra una mejoría real respecto a las crisis que se sucedieron durante el pontificado de Gregorio XVI y durante los últimos años de Pío IX.

El concordato de 1851 corroboró la mejoría que se había iniciado en 1843 al finalizar la dictadura anticlerical de Espartero. Dicho concordato reconocía a la Iglesia una situación privilegiada dentro del Estado y le permitía acometer sistemáticamente la tarea de restaurar las estructuras eclesiásticas. Esta labor se vio facilitada por la actitud —mucho más benévola de lo que en general afirma la historiografía católica— de los liberales moderados, que detentaban el poder, y por la protección de la reina Isabel II, sobre todo desde que tuvo como consejero en materia eclesiástica a su confesor san Antonio María Claret (1807-1870), apóstol de celo infatigable. Sin embargo, la aparente prosperidad que se registró en la Iglesia durante una veintena de años descansaba en bases bastante frágiles. Es cierto que extensas capas de la población seguían siéndole profundamente fieles, pero el clero —que era aún muy numeroso (un sacerdote por cada 380 habitantes en 1868, es decir, dos veces más que en Francia)— se contentaba con una religión externa y rutinaria, sin tratar de adaptarse a la evolución de las ideas desde el ya lejano «siglo de oro» (el catalán Balmes, desaparecido prematuramente en 1848, fue un caso aislado). En la atmósfera antiliberal que caracteriza el pontificado de Pío IX, la jerarquía se aferra más a las ideas conservadoras

documentado estudio de E. Saurer *Die politischen Aspekte der österreichischen Bischofs-ernennungen, 1867-1903* (Viena 1968).

⁴⁰ En 1903 había en la zona húngara del Imperio 2.200 religiosos y 5.112 religiosas, mientras que la anticlerical Francia contaba en la misma época, para una población sólo cuatro veces mayor, con unos 40.000 religiosos y más de 150.000 religiosas.

y, aunque en general no comparte las antipatías de los carlistas por el régimen constitucional, adopta una actitud esencialmente defensiva frente a las aspiraciones de la sociedad moderna, lo que hace que aparezca, no sin razón, como uno de los principales apoyos de las fuerzas reaccionarias. Por este motivo aumenta desde 1860 el número de intelectuales que se van distanciando de la Iglesia, y las manifestaciones ruidosas de los herederos espirituales de los carlistas agrupados en torno al «Pensamiento español» de Nocedal, que se declaran adversarios fanáticos de lo moderno, no hacen sino atizar el latente anticlericalismo de la burguesía laboral. Este alcanza su punto culminante en el período comprendido entre la revolución de 1868, que puso fin al odioso régimen de la reina Isabel y su ministro Narváez, y la restauración de la dinastía borbónica en 1875.

La Restauración, que siguió a los excesos revolucionarios, dirigida por el liberal moderado Cánovas del Castillo, vino a adormecer una vez más las inquietudes de los responsables eclesiásticos. Se volvió a poner en vigor el concordato de 1851; la constitución de 1876 reconoció de nuevo al catolicismo como religión del Estado (admitiendo, sin embargo, el principio de la libertad de cultos, a pesar de las vehementes protestas del clero y del mismo Pío IX); la Iglesia recobró el control de la enseñanza oficial, incluso de la universitaria —tenía en sus manos directamente el 80 por 100 de la enseñanza secundaria y buena parte de la primaria en las ciudades—; los seminarios se fueron reorganizando, y la fundación de la Universidad de Comillas, llevada a cabo por los jesuitas en 1890, y la apertura del Colegio Español de Roma en 1892 contribuyeron a proporcionarles profesores formados en el espíritu romano. Las congregaciones religiosas, especialmente las femeninas, emprendieron de nuevo su marcha ascendente y, tras cuarenta años de situación inestable, obtuvieron en 1877 un estatuto legal atacado pasajeramente en 1901 y sobre todo en 1910 bajo el ministerio de Canalejas, pero al fin sin graves consecuencias ⁴¹.

Esta restauración institucional se tradujo en algunas iniciativas interesantes: la fundación, frecuentemente difícil, de varias revistas católicas de orientación científica como «La Ciudad de Dios» (1899), «Razón y Fe» (1901), «Estudios franciscanos» (1907), «La Ciencia tomista» (1910); la obra de Menéndez Pelayo († 1912), una de las escasas personalidades intelectuales que permanecieron fieles a la Iglesia, según el canónigo Jobit; la actividad de Rodríguez de Cepeda, profesor en la Universidad de Madrid, y de los jesuitas A. Vicent y G. Palau en el terreno social o la del también jesuita P. Tarín, muy conocido en los medios populares; la fundación en

⁴¹ En respuesta a la «ley del candado» de 1910, Pío X retiró al nuncio en Madrid; pero las relaciones se restablecieron dos años más tarde, y no se impidió realmente la actividad de las órdenes y congregaciones. Por lo demás, la llegada masiva de religiosos expulsados de Francia justificaba algunas medidas. A comienzos del siglo xx se llegó a una cifra de religiosos casi igual a la de 1835; pero cambió de signo la proporción entre hombres y mujeres: 10.500 y 40.000 en vez de 31.000 y 22.000.

1909 por el padre Angel Ayala, con la ayuda de un apóstol seglar, A. Herrera, de la *Asociación Católica de Propagandistas*, que prefigura los movimientos de Acción Católica de entre las dos guerras mundiales.

Pero junto a estos aspectos positivos existen también numerosas e inquietantes sombras. La profunda división entre los católicos en el terreno político, tan subrayada por los observadores contemporáneos y los historiadores posteriores: por un lado, los carlistas, apoyados por buena parte del bajo clero, que no ven salvación para la Iglesia más que en la instauración, eventualmente violenta, de un gobierno plenamente católico y que, mientras tanto, se aíslan como emigrados dentro de su país en un grupo cerrado cuya prensa lleva la polémica religiosa a una virulencia desconocida en el resto de Europa. Por otra parte, los que, alentados por León XIII⁴² y la mayoría del episcopado, aceptan el régimen existente y ciertos compromisos con las instituciones liberales porque comprenden que una oposición sistemática pondría en peligro a la monarquía y favorecería los manejos revolucionarios, lo cual comprometería aún más a la Iglesia con las fuerzas sociales reaccionarias. Estas polémicas resultaban demasiado anacrónicas para ser duraderas. Mucho más cargada de consecuencias para el futuro fue la evolución que se acentuó, tanto en los medios cultos como en las masas populares. Durante el breve período republicano, los incendios de iglesias y las violencias contra sacerdotes y religiosas habían probado que empezaba a abrirse un abismo entre el proletariado de las grandes ciudades y la Iglesia. Dicho abismo siguió aumentando, sobre todo en Cataluña. Fueron prueba de ello los sangrientos disturbios que estallaron en 1909 con motivo de la ejecución del anarquista Ferrer. Y esa situación se extendió a los ambientes rurales, donde se propagó un anarquismo ferozmente anticlerical⁴³. Por otra parte, aunque la moral familiar sigue siendo elevada, una parte de la burguesía liberal pasa de un simple anticlericalismo de motivaciones políticas y económicas a un racionalismo anticristiano. J. Sanz del Río, introductor de la filosofía positivista en España, cuyo entierro civil en 1869 había dado lugar a una manifestación sintomática, encontró un eficaz continuador de su obra en la persona de F. Giner de los Ríos, fundador de la *Institución libre de enseñanza*, opuesta a la Universidad clericalizada. Pese a algunas excepciones, la Institución fue en conjunto un movimiento esencialmente antirreligioso. Es más importante advertir que la «generación del 98», uno de cuyos principales representantes fue Miguel de Unamuno, se había formado casi en su totalidad en los colegios católicos. Según el padre Oromí, «no fue la corrupción de costumbres lo que impulsó a los jóvenes intelectuales a abandonar el dogma católico, como se suele decir por pereza intelectual o para simplificar la

⁴² El papa envió a España a uno de sus mejores nuncios, el futuro cardenal Rampolla. Tras ganarse la adhesión de los agustinos, muy influyentes en el país, hizo intervenir al general de los jesuitas para obtener la adhesión de la Compañía de Jesús, que hasta fines del siglo había apoyado el movimiento integrista de Nocedal.

⁴³ Cf. G. Brenan, *The Spanish Labyrinth* (Cambridge 1950) 87-197.

historia, sino una verdadera pobreza intelectual que se advertía claramente en el catolicismo español de los últimos siglos»⁴⁴. Habrá que esperar aún varios decenios antes de que el cardenal Gomá denuncie «la arena movediza de una religión apoyada en la credulidad, los sentimientos, la rutina y la inconsciencia» y para comprender que, por falta de adaptación de la enseñanza religiosa en todos sus grados, el pueblo español, «a pesar de tantos sermones, no estaba evangelizado» (P. Jobit).

La situación es todavía peor en Portugal, donde la burguesía liberal que detenta el poder multiplica las intromisiones en la vida eclesiástica y actúa con más agresividad que en España contra las congregaciones religiosas; la actuación de la francmasonería es mucho más sistemática. Por otra parte, el clero deja mucho que desear. La brutal separación de la Iglesia y el Estado en 1911 no es sino un «epifenómeno» revelador de una situación seriamente comprometida.

6. *Bélgica*

La situación era mucho mejor en Bélgica, cuya constitución liberal había causado tan gran alarma en Roma en tiempos de Gregorio XVI. La restauración católica, emprendida vigorosamente poco después de la independencia, fue continuada con éxito por un episcopado que daba gran importancia a la escuela católica y controlaba de cerca toda la vida eclesiástica. El clero era suficiente desde el punto de vista cuantitativo y se distinguía por el realismo de sus métodos de apostolado, pero sus injerencias en la vida política dan pie para acusarlo de clericalismo. El clero diocesano podía contar con la estrecha colaboración de las congregaciones religiosas, cuyos efectivos pasaron de unos 12.000 en 1846 a 58.351 en 1910, y de una minoría de seglares influyentes que apoyaban la causa católica tanto en el Parlamento como en las instituciones destinadas a conservar a las masas populares en contacto con la Iglesia.

A los católicos les parecía natural que, al amparo de las libertades constitucionales, la Iglesia recuperase de hecho, si no de derecho, su influjo sobre las instituciones y la vida civil. Pero los liberales creyeron pronto que las cosas no podían continuar así y reaccionaron cada vez más enérgicamente con el fin de restablecer «la independencia de la autoridad laica» en todos los terrenos, especialmente en el de la enseñanza. Esta reacción alcanzó su punto culminante en la «guerra de las escuelas» de 1878-1884, agudizada tanto por el paso de la nueva generación liberal del anticlericalismo a la hostilidad contra la misma religión como por la agitación de los católicos ultramontanos, alentados por Pío IX y varios obispos recién nombrados, contra las «libertades de perdición». Pero los consejos de moderación de León XIII y la

⁴⁴ Citado por Laín Entralgo, *La generación del 98* (Madrid 1945) 123s.

derrota electoral de los liberales en 1884, que dio el poder al partido católico durante treinta años, hicieron que pasaran a segundo plano las controversias político-religiosas con provecho de la cuestión social. La evolución se produjo sin tropiezos en el terreno agrícola, donde la fundación del *Boerenbond* en 1890 marcó un hito importante, pero fue más lenta y sobre todo más difícil en lo concerniente a los problemas obreros. Los obispos estaban muy preocupados por no debilitar la unidad del partido católico, en el que veían el mejor baluarte de la Iglesia; de ahí que, incluso después de la encíclica *Rerum novarum*, fueran muy prudentes a la hora de apoyar los comienzos de la democracia cristiana⁴⁵.

A mediados del siglo había empezado a plantearse otro problema: mientras entre los mejores católicos se desarrolla una cierta mística de la «defensa religiosa», pese a que se hacen serios esfuerzos para mejorar el nivel de la prensa católica, progresa constantemente en las masas la indiferencia religiosa, que es muy perceptible en Valonia, se extiende también por Flandes y va acompañada de un deterioro de la moral familiar⁴⁶. La tradicional autoridad del párroco se ve sustituida frecuentemente por el influjo de los «librepensadores» y francmasones incluso en el campo, donde se conserva todavía la práctica religiosa. En las poblaciones industriales, cuya organización parroquial continúa retrasada, descienden constantemente la observancia de los días festivos y el cumplimiento del precepto pascual e incluso el contacto con la Iglesia en las fechas señaladas de la vida. Un ejemplo (que no se debe generalizar precipitadamente): en Seraing, arrabal de Lieja, poco antes de la Primera Guerra Mundial, hay un 64 por 100 de entierros civiles, un 46 por 100 de matrimonios civiles y un 23 por 100 de niños sin bautizar⁴⁷. No obstante, desde el primer decenio del siglo se venía haciendo un gran esfuerzo para reorganizar las instituciones con el fin de poner diques a esa corriente. Prueba de ello son el congreso católico de 1909, la creación de los primeros sindicatos cristianos (cuyos efectivos pasan de 10.000 a 100.000 entre 1904 y 1914 llevada a cabo por el dominico Rutten), el éxito de las obras eucarísticas, los comienzos del movimiento de pastoral litúrgica de Mont-César, imitado pronto en todo el mundo; la nueva orientación dada por el arzobispo de Malinas D. J. Mercier a los patronatos y círculos de estudiantes. La creciente y relativamente importante participación en el apostolado misionero de ultramar es otro signo inequívoco de la vitalidad del catolicismo belga.

⁴⁵ Estas dificultades y las disputas que originaron se explican más detalladamente en el capítulo VIII, pp. 156s.

⁴⁶ De 1880 a 1910, los divorcios pasan de 214 a 1.089, y el coeficiente de natalidad baja de 31,33 a 22,40.

⁴⁷ L. de Saint-Moulin, *Contribution à l'histoire de la déchristianisation. La pratique religieuse a Seraing depuis 1830: «Annuaire d'Histoire Liégeoise»* 10 (1967) 33-126.

7. Holanda

La evolución de la Iglesia católica en Holanda durante la segunda mitad del siglo presenta cierto paralelismo con la situación de Bélgica. También aquí, como ya hemos visto⁴⁸, los católicos, que eran minoritarios respecto a los protestantes⁴⁹, habían obtenido inicialmente amplias ventajas de la introducción de las instituciones liberales y habían confiado en ellas, hasta el punto de que en 1857 apoyaron con los liberales una ley sobre la enseñanza primaria. Dicha ley quitaba a la escuela pública el carácter netamente protestante que hasta entonces había tenido y establecía por primera vez en Europa una absoluta neutralidad escolar, que los católicos creían preferible a una enseñanza confesional protestante. Pero, más aún que en Bélgica, la colaboración de los católicos con los liberales se inspiraba en consideraciones tácticas más que en un cambio de mentalidad y, como en Bélgica, aunque con unos años de retraso, no tardaron en reaparecer las profundas divergencias entre sus puntos de vista. Los excesos de la polémica anticlerical con ocasión del *Syllabus* reforzaron la postura de los que —como J. W. Cramer, discípulo holandés de Veuillot, en «Tijd»— subrayaban la incompatibilidad entre la concepción católica y los principios de 1789. El ejemplo del protestantismo liberal, que en Holanda adoptó formas particularmente radicales, confirmó a muchos católicos en la convicción de que era peligroso para la fe mostrarse demasiado abierto con respecto a las ideas modernas. Finalmente, lo mismo que en Bélgica, la ruptura definitiva se produjo a causa de la cuestión escolar. Los obispos se daban cuenta de que la enseñanza neutra era cada vez más irreligiosa. Por eso, a partir del concilio provincial de 1865, empezaron a reivindicar el derecho de los niños católicos a ser educados en escuelas católicas. Los liberales se negaron a satisfacer esas exigencias y votaron en 1878 una ley que ponía en peligro la enseñanza libre. Para oponer una resistencia más eficaz, los católicos decidieron constituir en el terreno político un partido confesional. La idea, lanzada por «Tijd» en 1877 e inspirada en el *Zentrum* alemán, fue realizada con éxito por el joven sacerdote Herman Schaepman (1844-1903), gran admirador de León XIII, que logró dar al partido católico una base popular y evitar el aislamiento que reducía a protestas estériles las reclamaciones de los ultramontanos en los países latinos. Pese a las reservas de parte de sus correligionarios, Schaepman no vaciló en acercarse a los protestantes creyentes en el terreno de la lucha polí-

⁴⁸ Cf. cap. II, pp. 42s.

⁴⁹ Constituían en 1850 el 38,15 por 100 de la población. A consecuencia de las numerosas defecciones que siguieron a la emigración de los campos a las ciudades, en 1890 eran sólo el 35,39 por 100. Pero fueron subiendo durante los veinticinco años siguientes (37 por 100 en 1914), en tanto que los protestantes bajaron del 60 a 52 por 100 entre 1900 y 1920 por disminuir el índice de natalidad y, sobre todo, por aumentar los no confesionales, que pasaron durante el mismo período del 2 al 9 por 100.

tica. El hecho de que los liberales sustituyeran el espiritualismo de mediados de siglo por una visión racionalista y positivista de la vida contribuyó a que los católicos y los calvinistas descubrieran un «fondo común» (A. Kuyper) que podía servir de base, si no al diálogo ecuménico, muy lejano aún, sí a una «coalición cristiana» para defender en común las reivindicaciones religiosas. Esta alianza, considerada «monstruosa» por muchos, iba a desempeñar un papel importante en la vida pública holandesa durante los siguientes decenios y a dar lugar a la legislación escolar más justa de toda Europa occidental (la ley sobre las escuelas primarias se aprobó en 1889 y la relativa a las escuelas secundarias en 1905).

Por las mismas fechas desaparecía del catolicismo holandés su retraso en materia social gracias a hombres como A. Ariëns, que fundó en 1889 la Asociación Católica Obrera. A ello contribuyeron también las realizaciones de H. Poels, al cual se debe que la industrialización de Limburgo no fuese acompañada, como en otras regiones, de una creciente des cristianización de la clase obrera. Tales realizaciones se imitaron pronto fuera de Holanda. En el terreno cultural, en cambio, los católicos holandeses siguieron desempeñando un papel insignificante: no contaron con ningún obispo que pueda compararse a un Dechamps en Bélgica o a un Mermillod en Suiza. El clero era celoso, pero seguía recibiendo su formación en centros cuidadosamente aislados del mundo y concebía su apostolado en una perspectiva estrictamente clerical. Algunos laicos como W. Nuyens y sobre todo Alberdingk Thijm en el siglo XIX; G. Brom y los miembros del Klarenbeekse Club, fundadores de la revista «Van onzen tijd», o H. W. Moller, promotor de la enseñanza pre-universitaria católica, intentan una apertura a principios del siglo XX, pero su éxito es limitado porque sus esfuerzos se vieron obstaculizados por la violenta campaña anticristiana realizada en «Maasbode» bajo la dirección del padre Thompson, apoyado por el obispo de Harlem. Habrá que esperar más de una generación para que la Iglesia de Holanda, que desde 1908 deja de depender de la Congregación *Propaganda fide*, aparezca completamente adulta.

8. Suiza

En Suiza, la derrota del *Sonderbund* en noviembre de 1847 había constituido una ruda prueba para los siete cantones católicos. Sin embargo, el reconocimiento de la plena libertad de cultos por la constitución federal de 1848 mejoró la situación jurídica de los católicos en los cantones en que eran minoritarios, como lo prueba la construcción de las hermosas iglesias de Nuestra Señora en Ginebra o de San Pedro en Berna. Pero los librepensadores radicales continuaron desde mediados del siglo oponiéndose sistemáticamente al libre desarrollo de la Iglesia. Fueron clausurados numerosos monasterios y conventos que subsistían aún, y algunos cantones suprimieron toda enseñanza religiosa. Otros, apoyados por eclesiásticos de tendencia jo-

sefinista, que sufrían el influjo de Wessenberg (1860), pretendieron controlar minuciosamente toda la vida diocesana. Lo cual condujo, entre otras cosas, al destierro del obispo de Lausana, monseñor Marilley (1848-1856), que había protestado contra las medidas que se querían adoptar. Después de unos años pacíficos comenzó de nuevo la tensión, que se acentuó a partir de 1870: aprovechando la agitación provocada por el Concilio Vaticano en ciertos medios de católicos ultraliberales, que desde hacía tiempo deseaban una reforma de la Iglesia católica en sentido democrático y antirromano⁵⁰, los radicales reanudaron sus ataques inspirándose en el *Kulturkampf* prusiano. En el cantón de Ginebra y en el Jura bernés, sobre todo, las autoridades civiles entregaron en 1873 a los viejos católicos la mayoría de las iglesias y, durante dos años, el culto católico sólo pudo celebrarse en granjas o lugares análogos; fueron condenados al destierro numerosos pastores legítimos, entre ellos dos obispos. Se revisó la constitución de 1874, acentuando enfáticamente la superioridad del Estado sobre la Iglesia y prohibiendo la fundación de nuevas congregaciones e incluso de nuevos conventos. La nunciatura, establecida en Lucerna, tuvo que cerrarse en 1874 y no volvió a abrirse hasta 1920, fecha en que se instaló en Berna, al transformarse la representación de la Santa Sede para la Obra pontificia de socorro a las víctimas de la Guerra Mundial. El conflicto, envenenado por la belicosa reacción de jóvenes católicos intransigentes, se fue apaciguando a partir de 1880, debido en parte a la flexibilidad de León XIII y de monseñor Ferrata; sin embargo, ciertas medidas vejatorias para los católicos continuaron en vigor durante bastantes años más.

Estas dificultades no deben hacernos olvidar los aspectos positivos. Estimularon la reorganización de las fuerzas católicas: en el terreno político los católicos siguieron las huellas de Montalembert, muy popular por el apoyo que había aportado a su causa en 1847, y tomaron del catolicismo alemán la idea de crear una organización central para las obras asistenciales superando las fronteras cantonales y sometiénolas a la dirección del *Piusverein*, creado en 1857, y la de centralizar los esfuerzos encaminados a ayudar a los católicos diseminados por regiones de diáspora (donde se construyeron en unos años más de mil iglesias). El florecimiento de las obras sociales en los cantones industriales, en los que los católicos constituían a pesar de todo una minoría⁵¹, explica el hecho de que Suiza llegara a ser años más tarde uno de los centros del catolicismo social en sus comienzos. Tres nombres mere-

⁵⁰ Sobre esta corriente, cf. E. Campana, *Il Concilio Vaticano*, vol. II (Lugano 1926) 569-627.

⁵¹ Constituían una minoría; pero aumentaban continuamente a consecuencia de la inmigración de trabajadores procedentes de los cantones católicos. Esto explica que en el cantón de Ginebra en 1907 y en Basilea en 1911 se estableciese la separación de la Iglesia y el Estado, que mejoraba la situación de los católicos. «Este voto —observaba el pastor Picot— significa una victoria de los ultramontanos y de los adversarios de toda religión más bien que el triunfo de los principios de la libertad religiosa; no gana Virnet, sino más bien Voltaire y Mermillod» (citado en «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse» 4 [1924] 550).

cen particular mención: el capuchino Teodosio Florentini (1808-1865), apóstol de la caridad, dotado de gran capacidad de iniciativa, fundador de numerosos hospitales y escuelas populares; la madre María Teresa Scherer (1825-1888), primera superiora de las Hermanas de la Caridad de Santa Cruz de Ingenbohl, que dirigidas por esta insigne religiosa se extendieron considerablemente por toda Europa central; en la Suiza romanche, Gaspard Mermillod, párroco, y luego vicario general de Ginebra, y más tarde obispo de Friburgo y cardenal, y uno de los más dinámicos patrocinadores de la adaptación del catolicismo suizo a las nuevas circunstancias, que pagó su tributo al *Kulturkampf* con diez años de destierro. El catolicismo suizo cobró mayor vitalidad a partir de 1880. Prueba de ello es el primer congreso de los católicos suizos, reunido en Lucerna en 1903, así como la fundación de una Universidad católica de carácter internacional en Friburgo (1889), gracias a los esfuerzos de dos laicos llenos de celo, G. Python y P. Decurtins, apoyados por monseñor A. Egger, obispo de Saint-Gall de 1882 a 1906, el obispo suizo más destacado de fines del siglo XIX.

9. Rusia y Polonia

Si el período que va de 1848 a 1914 fue en general favorable para las minorías católicas de los países protestantes, no ocurrió lo mismo en la Rusia ortodoxa. En otro capítulo hablaremos del calvario de los uniatas⁵².

En cuanto a los católicos latinos, que en su mayoría vivían en las provincias polacas del Imperio, las esperanzas suscitadas por el acuerdo de 1847 no duraron mucho, ya que el gobierno quería seguir ejerciendo un control sumamente estricto sobre toda la vida eclesiástica, tanto con respecto a la administración episcopal como en lo concerniente al ministerio parroquial y al reclutamiento de las órdenes religiosas. En estas condiciones no es extraño que numerosos sacerdotes y religiosos, que esperaban que un régimen más democrático liberaría a la Iglesia de las trabas que la sofocaban, hiciesen causa común con la oposición de izquierda. Esta buscaba sobre todo las reformas sociales, pero supo explotar hábilmente el romanticismo nacionalista, al que tan sensible suele ser el bajo clero. Pero estos sacerdotes patriotas comprometieron a la Iglesia católica con la agitación revolucionaria, a pesar de que la Santa Sede y el episcopado adoptaron una actitud muy reservada, y provocaron la desconfianza de las autoridades rusas, cuyas intervenciones se fueron haciendo cada vez más minuciosas. Sin embargo, faltaban las condiciones para que pudiese desarrollarse un movimiento de resistencia análogo a la campaña irlandesa para la emancipación de los católicos o a la lucha de los católicos alemanes contra el *Kulturkampf*: en este Estado policíaco se carecía de una tribuna política, de periódicos y de cualquier otro medio de

⁵² Cf. V parte, cap. I, pp. 421s.

hacerse oír. Por otra parte, numerosas sedes episcopales estuvieron vacantes durante largos años por presiones del poder social, mientras que otras fueron gobernadas por eclesiásticos poco capaces que no tenían dificultad en tolerar ciertas violaciones del derecho canónico porque su formación eclesiástica había estado impregnada de josefinismo y de febronianismo. Además, parte del alto clero, sobre todo entre los nobles, por conservadurismo social y por hostilidad contra los alemanes, juzgaba que la colaboración con Rusia era todavía el mal menor.

La insurrección polaca de 1863 vino a agravar aún más la situación, pues las autoridades rusas reaccionaron duramente contra el apoyo que le prestó parte del bajo clero y sobre todo los religiosos, muchas veces a espaldas de sus superiores mayores: fueron deportados a Siberia más de 400 eclesiásticos; 114 conventos de los 197 existentes fueron cerrados, de modo que en 1874 sólo había 264 religiosos en vez de los 1.638 de diez años antes; por otra parte se multiplicaron las prohibiciones de procesiones y peregrinaciones, tan importantes para la piedad popular, y se intensificó la vigilancia policial de las homilias e incluso de las confesiones. Las repetidas protestas de Pío IX no lograron más que empeorar la situación, hasta el punto de que el gobierno no permitió a los obispos polacos asistir al Concilio Vaticano. Se inició un período de distensión con el advenimiento de León XIII y Alejandro III: tras firmarse un acuerdo en diciembre de 1882 se concedió la amnistía a los obispos polacos y se autorizó la reapertura de los seminarios. Las relaciones diplomáticas, rotas desde hacía veinte años, se fueron restableciendo progresivamente desde 1887 porque San Petersburgo comprendía el interés de contar con el Vaticano frente al poder creciente de Alemania. Pero, pese a que se despertaron simpatías hacia el catolicismo en algunos círculos pequeños influidos por Soloviev, el procurador del Santo Sínodo C. Pobjedonotsev continuó en el plano local la tradicional política de rusificación de la Iglesia y de la escuela reduciendo cada vez más la libertad religiosa de los católicos y de los protestantes en beneficio de la Iglesia oficial ortodoxa. No obstante, la Santa Sede, que consideraba un mal menor el buen entendimiento con San Petersburgo, desaconsejó a los polacos toda agitación, que no aprovecharía más que al «desorden social». El cesaropapismo intolerante no comenzó a retroceder verdaderamente hasta la revolución de 1905⁵³, e incluso entonces siguió habiendo numerosas trabas administrativas que duraron hasta la caída del régimen zarista, y el gobierno se apresuró a apoyar la secta cismática de los mariavitas⁵⁴.

⁵³ Tras el ucace de tolerancia de Nicolás II del 17-30 de abril de 1905, que suprimía los castigos previstos para el abandono de la Iglesia oficial, se produjeron en Rusia en pocos años unas 200.000 conversiones al catolicismo.

⁵⁴ Fundados primero como congregación religiosa sobre la base de las visiones de una viuda, M. Kozłowska, con ayuda del cura J. Kowalski, rompieron con la Iglesia después de haber sido condenados en 1906 por su fanatismo y lograron reunir unos 200.000 fieles en vísperas de la Primera Guerra Mundial. En 1909, Kowalski se hizo consagrar obispo

Aunque el balance sea decepcionante desde el punto de vista institucional, no es completamente negativo. Es cierto que el influjo racionalista de la *Aufklärung* siguió dejándose sentir durante mucho tiempo en los ambientes cultos de Polonia; pero desde mediados del siglo se registró en las clases altas, que apreciaban la influencia pacificadora de la Iglesia frente a las aspiraciones revolucionarias, una evolución paralela a la ocurrida en Francia unos años antes. Este cambio de clima, cuyos motivos eran interesados, propició un despertar religioso más profundo, sostenido por las nuevas corrientes de espiritualidad que se desarrollaron en toda Europa durante este período. Aunque durante las últimas décadas del siglo el positivismo occidental ganó terreno entre los intelectuales, mientras los socialistas denunciaban cada vez más vivamente la alianza del clero con los propietarios⁵⁵, la identificación del sentimiento nacional polaco con la religión católica continuó muy arraigada en la conciencia popular. De ahí que, incluso en los ambientes obreros, la práctica religiosa siguiera siendo muy elevada. No obstante, a consecuencia del aumento demográfico, la cifra media de fieles por sacerdote pasó de 1.400 a 2.800 entre 1850 y 1910. Es cierto que se trata de un catolicismo muy tradicional en el que el conformismo suele dominar sobre las convicciones personales. Pero no carece de vitalidad, como lo demuestra por ejemplo la actividad fecunda de los capuchinos, grandes propagandistas de la piedad mariana, y sobre todo el notable desarrollo de congregaciones religiosas femeninas de tipo moderno: en 1864 había una religiosa por cada 12.000 fieles, en tanto que hacia 1900 habrá una para 1.070, a pesar del rápido aumento de la población. La mayoría de ellas pertenecían a las congregaciones clandestinas de terciarias, fundadas por el capuchino Honorat Kozminski (1829-1916), y se dedicaban a la enseñanza o a la acción social vestidas de seglares para escapar a las prohibiciones del gobierno. Hacia 1904, el «movimiento del padre Honorat»⁵⁶ reunía a unas 7.000 mujeres. Había además dos congregaciones masculinas. Pero este florecimiento quedó penalizado en 1908, cuando el episcopado, inquieto, decidió imponerles el marco del estado religioso tradicional.

por los viejos católicos de Utrecht, cf. E. Driessen, *De wijding van I. Kowalski* (Utrecht 1911); Ph. Feldmann, *Die altkatholische Kirche der Mariaviten* (Plock 1940).

⁵⁵ El despertar de la conciencia social de los católicos fue mucho más lento en la Polonia rusa que en las regiones polacas anexionadas a Prusia y Austria. Pero ya antes de 1891 había un pequeño movimiento obrero católico clandestino; desde 1905 había también algunas asociaciones obreras cristianas.

⁵⁶ Convendría que los lectores occidentales pudieran conocer los interesantes trabajos de E. Jablonska sobre este tema. Entre tanto, puede verse E. M. de Beaulieu, *Le père Honorat de Biala, capucin* (Toulouse 1932), y las páginas que E. Jablonska escribió en *Millénaire du catholicisme en Pologne* (Lublín 1969) 136-141.

CAPITULO VI

RESURGIMIENTO DE LA VIDA CRISTIANA

1. *Florecimiento de las órdenes y congregaciones religiosas*

El siglo XIX ha sido presentado frecuentemente en la prensa católica del tiempo y en numerosas cartas pastorales como un período de decadencia religiosa y de creciente progreso de la impiedad y la inmoralidad; pero, si se le examina de cerca, se ve que fue también un período de fermentación espiritual. Algunas de sus formas pueden parecer hoy anticuadas, pero son expresión de múltiples esfuerzos de una minoría, mucho más numerosa de lo que se cree, que trataba de vivir su fe cristiana con mayor autenticidad y profundidad y de reaccionar más eficazmente contra el positivismo y el materialismo de la época. El descenso de la práctica dominical y pascual, la disminución de las vocaciones sacerdotales en algunas regiones, los ataques, mezquinos unas veces, encarnizados otras, de los poderes públicos contra la Iglesia y sus obras, así como los espectaculares avances de la «mala prensa», no deben hacernos olvidar la mejoría sensible en la calidad del clero diocesano en el período que va de Pío IX a Pío X (tema que se tratará en el capítulo siguiente), el extraordinario auge de las órdenes y congregaciones religiosas, las múltiples manifestaciones de piedad individual y colectiva, el comienzo de una renovación de la literatura religiosa, por no hablar del considerable desarrollo de las obras caritativas de todo tipo, que supone en la base, a nivel de los fieles, un desprendimiento y una generosidad poco comunes. Por eso es comprensible que se haya hablado de un «despertar espiritual sin parangón a través de los siglos» (Daniel-Rops).

Durante el segundo cuarto del siglo XIX se robusteció el resurgimiento de las órdenes y congregaciones religiosas —tan duramente afectadas por la Revolución Francesa— que se había iniciado en 1815. Este renacimiento se acentúa durante la segunda mitad del siglo, a pesar de nuevas medidas de secularización en Italia, Polonia y América Latina, que ataca duramente a las órdenes antiguas. Durante el pontificado de Pío IX pierden éstas un tercio de sus efectivos: los franciscanos pasan de 22.000 en 1850 a 14.000 en 1885; los capuchinos de 11.152 en 1847 a 7.582 en 1889 (sólo en Italia se cerraron entre 1866 y 1871 681 conventos con más de 7.000 religiosos, aun-

que 307 de aquéllos se recuperaron en los años siguientes); los conventuales, que eran 7.000 en 1850, descendieron a 1.500 en cincuenta años; los dominicos pasan de 4.562 a 3.341 entre 1850 y 1876; los mínimos, que a mediados del siglo eran 500 (9.000 de antes de la Revolución), apenas llegaban a 200 al terminar el siglo. En Brasil, donde existían en 1827 siete abadías y cuatro prioratos benedictinos, sólo quedaba una decena de monjes en 1894 cuando dom G. van Caloen emprendió la restauración. En cambio, en Europa occidental y en América del Norte se registra una importante progresión numérica cualitativa, y los religiosos se convierten en un factor especial del florecimiento de las obras asistenciales, de la irradiación apostólica (sobre todo en países de misión) y de la intensidad de la vida espiritual.

Algunas cifras permiten comprobar la rápida recuperación de los efectivos. Si los canónigos regulares están estancados, a pesar del lento restablecimiento de la orden premonstratense y los carmelitas pierden el 10 por 100 de sus efectivos, los benedictinos suben de nuevo de 1.600 en 1850 a cerca de 6.000 en 1900, y los trapenses de 1.284 a 3.700, aun cuando entre los mismos católicos pervive el prejuicio de ver en el monacato un residuo de la Edad Media, en cuya pervivencia no pueden estar interesados más que los herederos retrógrados del Romanticismo. Los franciscanos y los capuchinos comienzan a aumentar en número hacia fines del siglo, y los últimos vuelven a rebasar la cifra de 10.000 en 1908. Los dominicos recuperan poco antes de 1914 sus efectivos de 1850. La expansión de los redentoristas es mucho más rápida: 1.238 en 1850, 4.069 en 1910. Todavía es mayor el auge de los jesuitas, pese a que sólo durante el pontificado de Pío IX se dictan contra ellos catorce medidas de expulsión: de 4.652 en 1852 pasan a 12.070 en 1886 y a 16.894 en 1914. Esto les permite influir en las clases dirigentes mediante sus colegios, sumamente apreciados, sus predicaciones, sus publicaciones y sus numerosos contactos personales (no siempre exentos de injerencias en el terreno político) y organizan misiones parroquiales y obras populares para influir sobre las masas, por no hablar de su dinámica presencia en las congregaciones romanas, donde el clero secular y las órdenes antiguas no cuentan con hombres competentes que puedan oponérseles, ni del influjo de «La Civiltà Cattolica», órgano oficioso de la Santa Sede.

Las congregaciones de hermanos, que bajo el Antiguo Régimen representaban menos del 1 por 100 total de religiosos, atraen vocaciones en número creciente; si nos limitamos a las congregaciones de derecho pontificio podemos comprobar que en 1850 de los 83.000 religiosos, 9.000 eran hermanos, y en 1900, 30.000 de los 135.000. Los Hermanos de las Escuelas Cristianas, que apenas llegaban a mil en el momento de la Revolución, pasan de 6.000 en 1854 a 11.570 en 1874 y a 16.327 en 1900 (pero se vieron gravemente afectados por las leyes promulgadas en Francia contra las congregaciones religiosas y tuvieron que cerrar allí 1.282 casas entre 1904 y 1908). Los progresos de las Hijas de la Sabiduría o de las ursulinas son igualmente notables y más aún los de las Hijas de la Caridad (o Hermanas de san Vicen-

te Paúl), que llegan a 20.000 al final del generalato de M. Étienne (1843-1874) y prosiguen durante los años siguientes su expansión misionera y la multiplicación de obras sociales de toda clase.

El florecimiento de congregaciones de reciente fundación, a veces mejor adaptadas a las necesidades del apostolado moderno, es aún más espectacular. Los Oblatos de María Inmaculada, que eran 270 en 1850, son 1.525 en 1900 y 3.110 en 1914; los marianistas pasan de 421 a 1.986 durante la segunda mitad del siglo y los hermanos maristas, de 826 a 3.105, estableciéndose en pocos años, durante el generalato del hermano Teófilo (1883-1907), no sólo en España e Italia, sino también en Canadá, Estados Unidos, Colombia y China. Los claretianos, fundación española, pasan de 217 en 1875 a 1.476 en 1900. Los salesianos, fundados en 1859 por don Bosco en Turín, son ya 900 cuando muere el fundador en 1888, cuentan con 3.526 miembros en 1900 y estarán en 1914 en 31 países, 16 de ellos de América Latina. Los Padres Blancos de Africa, fundados en 1868, tienen ya 600 sacerdotes y 400 hermanos y escolares cuarenta años más tarde, y los misioneros de Steyl (SVD), que sólo eran cuatro en 1875, son 850 en 1900 y 1.370 en 1910. Citemos algunos ejemplos entre las congregaciones femeninas: las Hermanas del Buen Pastor de Angers, reorganizadas por Euphrasie Pelletier, pasan de 2.067 en el momento de su muerte, ocurrida en 1868, a 7.044 en 24 provincias diferentes en 1901. Las franciscanas alemanas de Salzkotten, que sólo eran treinta en 1862, son 2.000 en 1918, y las de Saint-Mauritz (Münster) pasan de un centenar escaso en 1872 a 3.450 en 1918. Las Hermanitas de los Pobres, fundadas por J. Jugan en 1840 llegan a ser 5.400 en 1911. Las dos congregaciones suizas de terciarias franciscanas de Ingenbohl y de Menzingen, fundadas en 1844 por el padre Fiorentini, contarán con varios miles de miembros desde principios del siglo xx. Las franciscanas holandesas de Heythuisen pasan de unas decenas en 1846 a 2.700 en 1917, y las franciscanas misioneras de María, fundadas en 1877, serán 6.500 en 1930.

El fenómeno es particularmente destacado en Francia, donde en 1877 hay 30.287 religiosos (entre los que figuran unos 2.000 hermanos) y 127.753 religiosas, frente a unos 25.000 religiosos y 37.000 religiosas en 1789, en tanto que la población sólo ha aumentado un 30 por 100¹ en el mismo período. Hay que advertir que muchas de las congregaciones fundadas en Francia se extienden ampliamente por el extranjero: los Hermanos de las Escuelas Cristianas, por ejemplo, tenían unos 5.000 miembros fuera de Francia en el momento de la catástrofe de 1904. Otras, como los Oblatos de María Inmaculada, adquieren rápidamente carácter internacional. Otras, por fin, ven

¹ Hay que observar que las diferencias son considerables de un país a otro. Mientras Francia contaba en 1901 (en vísperas de la expulsión) con 11.300 sacerdotes regulares, es decir, el 20 por 100 de los efectivos del clero secular, y 3 por cada 10.000 fieles, Alemania sólo tenía en 1915 un sacerdote regular por cada 10.000 fieles (frente a 9,6 sacerdotes seculares). En cambio, en Holanda el clero regular era casi tan numeroso como el secular.

desplazarse hacia el Nuevo Mundo su centro de gravedad; tal es el caso de los crérigos de san Viator, de los sacerdotes de san Basilio y los padres de la Santa Cruz. Por otra parte, aunque más de dos quintas partes de las nuevas fundaciones de congregaciones masculinas de derecho pontificio efectuadas durante la segunda mitad del siglo XIX se sitúan en Francia y en la Italia del Norte, el porcentaje de los otros países de Europa pasa del 30 por 100 entre 1800 y 1850 al 43 por 100, y el de los países no europeos (Estados Unidos y Canadá, sobre todo), prácticamente nulo antes de 1850, asciende al 14 por 100 en la segunda mitad del siglo. La evolución es aún más clara en lo que concierne a las congregaciones femeninas, que proliferan a un ritmo siempre creciente: sólo entre los años 1862-1865 aprueba 74 la Santa Sede, en tanto que únicamente había aprobado 42 entre 1850-1860.

Estas cifras tienen un doble interés. No cabe duda de que es preciso tener en cuenta la promoción social que suponía en los medios rurales el hecho de entrar en una congregación dedicada a la enseñanza. Tampoco puede olvidarse que la multiplicación de «escuelas católicas» o «juniorados» representa desde finales del siglo un medio algo artificioso de reclutamiento de vocaciones. No obstante, es evidente que el florecimiento de las órdenes y congregaciones, sin equivalente desde los siglos XII y XIII, atestigüa la vitalidad religiosa intensa que subsiste en una sociedad en la que, si nos atenemos a ciertos indicios externos, los valores espirituales parecen estar en franco retroceso. Y aunque las simpatías, incluso en Roma, se orientan sobre todo a las congregaciones dedicadas a un apostolado activo, los éxitos de las órdenes contemplativas (a principios del siglo XX las clarisas tienen unos 500 conventos y las carmelitas 360, con una media de veinte miembros) prueban que «en este siglo tan poco místico, la vida monástica atrae a las almas tanto como en los mejores tiempos» (Daniel-Rops). Por otra parte, las decenas de millares de religiosos y los cientos de miles de religiosas (estas últimas llegarán al millón en 1939) representan una ayuda considerable para la acción apostólica de la Iglesia (predicación de retiros, catecismo, obras de prensa, misiones, etc.) y le permiten ejercer en el plano de la enseñanza y de la acción social (que se esfuerza cada vez más por rebasar la ayuda pasajera para, según la frase de la hermana Rosalía Rendu, «acompañar al pobre desde la cuna al sepulcro») un influjo que, con formas institucionales distintas, es a veces casi tan eficaz como el que existía en el Antiguo Régimen.

Tal influjo es más eficaz por cuanto los religiosos progresan no sólo en número, sino también en calidad. Apenas elegido, Pío X crea una congregación nueva, *super statu regularium*, encargada de reformar las órdenes antiguas, en las que la disciplina se había visto afectada por el espíritu del siglo XVIII y por los trastornos del período revolucionario. Para reaccionar mejor contra la relajación, el papa fomenta la centralización dentro de las órdenes; así, en Austria, y sobre todo en Italia, estimula la constitución de congregaciones benedictinas para reaccionar contra el individualismo de cada casa. Acentúa

también la dependencia respecto a las congregaciones romanas, no vacilando en algunos casos en proceder autoritariamente a la designación de su superior (como sucede en 1850 con la congregación benedictina de Subiaco y con los dominicos, en 1853 con los redentoristas, en 1856 y 1862 con los franciscanos). Estos conatos de reforma tropezaron frecuentemente con la inercia de las abadías, hasta entonces muy independientes; en cambio lograron bastante pronto resultados felices en las órdenes centralizadas. Se comprende, pues, que León XIII, aprovechando el creciente prestigio de la Santa Sede en la Iglesia tras el Concilio Vaticano, multiplicase las presiones, incluso contra el parecer de los interesados, para efectuar reagrupamientos que le parecían saludables tanto para el mantenimiento de la disciplina como para el mejor funcionamiento de los estudios. En 1887 encargó a monseñor Dusmet preparar cierta centralización de la orden benedictina y, para este fin, abrir en Roma el Colegio de San Anselmo. El proyecto, muy discutido en algunos sectores de la orden, condujo al establecimiento en 1893 de una confederación que respeta la autonomía de las abadías, pero confiere a un abad-primado el derecho de visita canónica cuando se cree necesaria. Las cuatro congregaciones de trapenses iniciaron en 1842 una unificación que se confirmó en 1905. Los ermitaños de san Agustín se reúnen bajo un solo general en 1813. Esta decisión es mucho más importante porque son diez veces más numerosos: las cuatro familias de la observancia franciscana —observantes, recoletos, reformados y alcantarinos— se unen en 1897 bajo un solo general, suprimiendo las diferencias en usos y costumbres. Tal decisión venía siendo preparada por los generales Bernardino de Portogruaro y Luis Canali a lo largo de quince años. En 1900 un centenar de comunidades de ursulinas de Europa y de América votan constituciones nuevas realizando cierta centralización bajo la dirección de una priora general; durante los años siguientes se agregan a esta unión romana otras muchas comunidades. Paralelamente León XIII y luego Pío X animaron a gran número de órdenes a trasladar a Roma su casa generalicia y a fundar casas internacionales de estudio. Al reformar la Curia en 1908 se creó una congregación especialmente consagrada a los religiosos, que iba a reforzar más aún el control romano, ya que los superiores tenían que enviarle cada tres años un informe que versaba sobre 98 puntos. En el marco de la reacción antimodernista se introdujo una nueva forma de control: se enviaron, sobre todo a Francia, comisarios romanos cuyas decisiones fueron a veces excesivamente duras, como en el caso de dom Grea (pionero incomprendido durante mucho tiempo) en 1908 o de los hermanos de san Vicente de Paúl en 1913.

Las nuevas congregaciones, sobre todo las femeninas, que proliferaban por toda la Iglesia, atraieron especialmente la atención y simpatía de la Santa Sede, que captó pronto la importancia de su actividad en todos los campos de apostolado, y vio la necesidad de adaptar el antiguo derecho de las religiosas, centrado en una estricta clausura, a las condiciones completamente nuevas de la sociedad del siglo XIX. Impulsada por un hombre enérgi-

co y realista, monseñor Bizzarri, la Congregación de los Obispos y Religiosos trató simplemente de canalizar un movimiento que a veces tomaba el aspecto de una «anarquía eclesiástica» (cardenal De Reisach), pero que se explicaba por el afán de numerosos sacerdotes y hombres de acción de poner remedio a las múltiples necesidades que descubrían en el plano local. Consciente de las grandes diferencias de objetivos y circunstancias, monseñor Bizzarri tuvo la prudencia de no imponer un tipo uniforme de constituciones. Hasta 1860 dejó que cada congregación laborase libremente sus propios estatutos, contentándose con controlarlos y sugerirles eventuales modificaciones. En 1862 publicó un *Methodus* que, sin tener aún fuerza de ley, sugería algunas normas comunes. Así, bajo la presión de los hechos, se iba elaborando paulatinamente un nuevo derecho para las congregaciones de votos simples. El Concilio Vaticano no tuvo tiempo de examinar los dieciocho decretos preparados a este efecto, pero el trabajo realizado por la comisión preparatoria no se perdió, ya que constituye la base de la constitución *Conditae a Christo* del 8 de diciembre de 1900, que regula por vez primera el estatuto de esta forma de vida religiosa e introduce oficialmente la distinción entre congregaciones de derecho pontificio y congregaciones de derecho diocesano. Esta constitución se completó seis meses más tarde en unas *Normae* concernientes a la organización interna de las congregaciones; tales normas no tenían fuerza de ley, pero pronto se impusieron de hecho. En julio de 1906 se publicó un *motu proprio* que sometía al control romano la aprobación de nuevas congregaciones diocesanas con el fin de evitar una dispersión excesiva, que resultaría perjudicial para la formación de las novicias.

El extraordinario desarrollo de las órdenes y congregaciones religiosas —tan fecundo para las almas y tan beneficioso para la Iglesia— que caracteriza al siglo XIX tiene también sus puntos débiles y sus limitaciones. En numerosas congregaciones femeninas se observa una tendencia general a multiplicar las reglamentaciones minuciosas. Tal fenómeno es consecuencia de la espiritualidad de la época, que, falta de bases doctrinales sólidas, degenera a menudo en fórmulas. La idea que entonces se tenía de la formación de la mujer contribuyó a que esta desviación fuera más acusada. Señalemos otro aspecto, recalcado insistentemente por el padre Hostie: en los esfuerzos encaminados a restaurar las órdenes antiguas se manifiesta una voluntad tenaz de conservar inmutable toda la herencia del pasado hasta en detalles carentes ya de sentido, aunque ello no impida que las órdenes monásticas tiendan a comprometerse en todos los campos del apostolado, tendencia que se acentúa por la creciente confusión entre monacato y sacerdocio. Por otra parte, los innumerables fundadores demuestran escasa inventiva, limitándose en general a tomar una de las fórmulas existentes, amalgamando eventualmente elementos heterogéneos y hasta incompatibles. Y aunque hay algunas excepciones que dan prueba de creatividad, pronto tropiezan con la doble presión de la mentalidad ambiente y de las oficinas romanas, donde quieren dar la sensación de flexibilidad, pero dentro de un marco tradicional.

El caso de don Bosco es significativo: su creación era una de las más revolucionarias por el clima que creaba y la brisa que expandía. Pero don Bosco se vio obligado a corregir varias veces su regla para que pudieran aceptarla las esferas oficiales, preocupadas de modelar las nuevas iniciativas de acuerdo con las fórmulas tradicionales.

Hacia fines del siglo, sin embargo, Roma comienza a dar muestras de mayor audacia. Tras muchas dificultades, el capuchino polaco Honorat de Biala obtuvo en 1889 la aprobación oficial de congregaciones que vivían la vida religiosa con apariencias seculares para evitar las molestias del gobierno ruso. Pero el decreto precisaba que los tres votos debían considerarse como privados, y la congregación como una asociación piadosa reconocida por el ordinario del lugar. La fórmula se repetirá en Francia a principios del siglo para tratar de salvaguardar la vida religiosa ante las medidas anticlericales que tienden a aniquilar las congregaciones. En cambio, aunque algunos pioneros como el padre Calippe o el padre De Foucauld empiezan a soñar tímidamente en comunidades religiosas de estilo proletario, habrá que esperar aún largos años antes de que se realicen estos proyectos.

Las órdenes religiosas venían influyendo desde hacía siglos en el mundo de los seculares piadosos a través de las órdenes terceras, entre las cuales sobresalía la dirigida por los franciscanos. Dichas órdenes decayeron a raíz de la crisis revolucionaria; pero adquieren nuevo rigor a partir de 1860, primero en Francia y, unos años después, en Italia, España, Alemania e Inglaterra. Por las mismas fechas surge también en Francia una fórmula nueva intermedia entre la orden tercera y la congregación religiosa propiamente dicha, precursora de lo que más tarde se conocerá con el nombre de institutos seculares: son las Hijas de san Francisco de Sales, fundadas en 1872 por Mme. Carré de Malberg, que se extienden poco a poco por Francia y luego más allá de sus fronteras. Pío X aprobó sus constituciones en 1911 y subrayó expresamente que no sólo admitirían a jóvenes y viudas, sino también a mujeres casadas y que se proponen un doble fin: «La santificación de todos sus miembros y un apostolado continuo». El mismo año se fundaron en Jaén las teresianas, primer instituto secular español.

2. *La piedad popular*

El florecimiento de órdenes y congregaciones religiosas constituye un síntoma de la vitalidad del catolicismo, pero no es el único. Hay que tener también en cuenta la mayor o menor intensidad de la piedad en el pueblo y las orientaciones que toma. Desde mediados del siglo XIX se produjo en materia de devoción, como en tantas otras, una evolución profunda y duradera. De la piedad austera y poco dada a demostraciones externas, propia de una minoría, que había caracterizado a las generaciones precedentes, se

pasa a una piedad más asequible para las masas y que insiste en la multiplicación de los ejercicios externos de devoción y en la frecuencia de sacramentos, dando también más importancia a la parte afectiva. La piedad se orienta cada vez más hacia el Jesús paciente que muestra su corazón, «que «tanto ha amado a los hombres», pero también, y a veces con una falta de discreción que contribuye a ensanchar el abismo que media entre católicos y protestantes, a la Virgen «madre de misericordia» o a algunos santos populares como san Antonio y sobre todo san José, al que Pío IX proclama en 1870 patrono de la Iglesia universal y cuyo culto, fomentado por León XIII (que establece también la fiesta de la Sagrada Familia), tendrá en Canadá un centro particularmente dinámico. Renace también la costumbre de las peregrinaciones, que habían decaído mucho en el siglo XVIII: en Alemania a Marizell y Altötting; en Suiza a Einsiedeln; en España a Compostela, Montserrat y el Pilar; en Italia a Asís, Loreto, el monte Gargano y, naturalmente, a Roma; en Francia a Chartres, Vezelay, la Sainte Baume, Rocamadour y luego a la Salette, Ars, Paray-le-Monial, Montmartre y sobre todo a Lourdes, que a partir de 1900 se hace cada vez más internacional; a Tierra Santa desde 1882, merced a la iniciativa de los asuncionistas, especialmente emprendedores en este campo.

Diversos factores contribuyeron a esta transformación, destacando entre ellos el entusiasmo romántico por todo lo que recordaba la Edad Media. Pero también tuvo gran importancia el influjo de ciertos sacerdotes con formación romana como el oratoriano inglés F. W. Faber (1814-1865) y monseñor Gaston de Ségur (1820-1880), cuyas famosas obras difundieron al norte de los Alpes las devociones populares que habían tenido éxito en Italia. En el mismo sentido influyeron los divulgadores de la espiritualidad de san Alfonso María de Ligorio, impregnada de confianza en la misericordia de Dios y de devoción a la Virgen María y a la eucaristía, así como los jesuitas, hostiles a todo lo que recordase el rigorismo jansenista y cuyo influjo aumentó considerablemente al convertirse en los principales predicadores de retiros para sacerdotes y religiosos. Los numerosos colegios dirigidos por religiosas francesas en el mundo entero contribuyeron notablemente a que se difundiera entre las familias cristianas, hasta bien entrado el siglo XX, un tipo de piedad bastante sentimental. Recordemos por último la acción de los papas: Pío IX fomenta de nuevo la práctica de las indulgencias; León XIII dedica una decena de encíclicas a la Virgen y en particular al rezo del rosario y da un carácter más oficial al culto del Sagrado Corazón; Pío X tuvo una influencia decisiva en el campo de la piedad eucarística.

Esta nueva orientación de la piedad, que debe relacionarse con los avances del ultramontanismo, no siempre fue acertada. Sus manifestaciones son con frecuencia pueriles y ñoñas, como puede verse en muchos cánticos insulsos y en toda una literatura devota cuyas buenas intenciones no excluyen la mediocridad y el mal gusto. A menudo se inspira en fuentes falseadas, como las leyendas hagiográficas (y se acusa de racionalismo a quienes las criti-

can)² o las pretendidas revelaciones de Catalina Emmerich³. Suele dar excesiva importancia al cumplimiento de un código, más moral que religioso, y a la observancia de una moral individualista y legalista. La insistencia en devociones particulares restringe aún más las perspectivas de muchos fieles, que ya habían perdido el contacto con la Biblia y la liturgia. Pero es preciso reconocer también que, aunque con formas desacertadas, la evolución que se advierte expresa la sana reacción del sentimiento cristiano contra el cristianismo desvirtuado, casi próximo al deísmo, que se había adueñado de muchos ambientes durante el siglo anterior. La insistencia en la confesión frecuente y las exhortaciones a comulgar más a menudo centran de nuevo la atención en el carácter esencialmente sacramental de la vida católica. Al orientar la devoción, aunque sea excesivamente, hacia el Niño Jesús en el pesebre o hacia el Sagrado Corazón se vuelve a poner de relieve la realidad central del cristianismo: Cristo, encarnación del amor de Dios que invita a todos los hombres a corresponder a su amor.

El redescubrimiento de Cristo fue acompañado, como es natural, de resurgimiento de la devoción a su Madre. El florecimiento de la piedad mariana fue además impulsado en las multitudes católicas por una serie de apariciones de la Virgen, localizadas todas en Francia, pero que pronto tuvieron resonancia mundial. Sobresalen entre ellas la de Catherine Labouré en 1830, comienzo de «la epopeya de la medalla milagrosa» (R. Laurentin) y sobre todo la de Bernadette Soubirous en Lourdes el año 1858⁴.

Baste recordar que la obra de H. Lasserre *Notre Dame de Lourdes* (1869) fue uno de los *best sellers* del siglo XIX, con cerca de un millón de ejemplares, sin contar las numerosas traducciones. En todos los países florecen las congregaciones marianas y las asociaciones de Hijas de María, restablecidas oficialmente por Pío IX en 1847. Los ejercicios del mes de mayo gozan cada vez de mayor estima y se ven muy concurridos; su práctica está casi generalizada a fines del siglo sin que por ello sufran otras formas de

² Se necesitará tiempo para que se asimilen los resultados de los estudios de los bolandistas. Todavía levantó protestas el informe que presentó Hemmer en 1900 al Congreso de Bourges contra las desviaciones de la piedad popular. Cf. R. Rémond, *Les deux congrès ecclésiastiques* (París 1964) 159.

Se advertirá también la nueva oleada de canonizaciones en tiempos de Pío IX y de León XIII. Cf. J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit* II (Munich 1934) 304-306 y 540-543.

³ Publicadas en 1833 por el poeta Cl. Brentano y, más tarde (1858-1860), por el redentorista K. E. Schmöger, fueron traducidas a diversas lenguas y alcanzaron pronto un gran éxito. Los historiadores discuten en qué medida Brentano interpoló las notas tomadas junto a la estigmatizada utilizando escritos anteriores y dejándose llevar de su imaginación; los más recientes se muestran menos severos que W. Hümpfner. Cf. *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques* XV, 432s.

⁴ Véase L. Misermont, *La bienheureuse C. Labouré et la Médaille miraculeuse* (París 1935). En cuanto a Lourdes, hay que revisar todas las publicaciones anteriores a la luz del voluminoso estudio de R. Laurentin *Lourdes. Documents authentiques*, 7 vols. (París 1957-1966), y *Lourdes. Histoire authentique des apparitions*, 6 vols. (París 1961-1964).

devoción popular. Por otra parte es sintomático que de 1802 a 1898 no hubo año en que no se fundasen una o varias congregaciones religiosas consagradas a la Virgen, yendo a la cabeza Francia seguida por Bélgica, Italia y España⁵. La proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción en 1854 por Pío IX⁶, resultado de una vasta corriente de piedad expresada en las demandas episcopales, contribuyó a aumentar aún más la devoción de los fieles, al mismo tiempo que orientaba el interés de los teólogos hacia el estudio de los privilegios de María. León XIII, el papa «diplomático», fue gran devoto de la Virgen, no cesó de recomendar el rezo del rosario y fue el primer papa que expuso el tema de la maternidad espiritual de María. Pío X dio un relieve excepcional al cincuentenario de la definición de la Inmaculada y, con esta ocasión, organizó en Roma un congreso mariano internacional. El mismo año el redentorista belga Godts publicó el primer trabajo consagrado explícitamente a la mediación mariana, preludeo del interés que este tema iba a despertar en el período de entreguerras. Desgraciadamente, algunas manifestaciones de esta piedad mariana son muy deficientes, unas veces pueriles y otras de tal naturaleza que exigieron la intervención del Santo Oficio. Los escritos mariológicos, exceptuadas algunas obras de Passaglia, Malou, Newman y Scheeben, son «de una mediocridad lastimosa» (R. Laurentin).

La importancia que adquirió en el catolicismo la piedad mariana a partir de mediados del siglo XIX fue tal que diversos sectores, sobre todo protestantes, se preguntaban si a los ojos de los fieles no había eclipsado María la función de Cristo. Hay que reconocer que determinados casos dieron motivos para tal crítica. Pero no podemos olvidar que, si el siglo XIX fue un siglo mariano, también se le ha llamado con razón «el siglo del Sagrado Corazón» (monseñor d'Hulst). Limitada al principio a algunos círculos reducidos, la devoción al Sagrado Corazón comenzó a divulgarse en Francia bajo la Restauración, gracias a las misiones parroquiales. Sin embargo, es a partir del pontificado de Pío IX cuando adquiere toda su amplitud. El papa alentó el movimiento extendiendo en 1856, a petición de los obispos franceses⁷, la fiesta del Sagrado Corazón a la Iglesia universal y beatificando a Margarita

⁵ Cf. E. Bergh, en *María. Études sur la Sainte Vierge*, vol. III (París 1954) 465-488. Hubo años récord: 1850 y 1854 con 16 y 14 fundaciones respectivamente.

⁶ Cf. *Dictionnaire de Théologie Catholique* VII, 1189-1218; *Pareri dell'Episcopato cattolico... sulla definizione dogmatica dell'Immacolato concepimento della B. V. Maria*, 10 vols. (Roma 1851-1854); V. Sardi, *La solenne definizione del dogma dell'Immacolato concepimento di Maria. Atti e documenti* (Roma 1905).

⁷ El importante lugar que ocupa Francia en la difusión mundial del culto al Sagrado Corazón durante el siglo XIX se explica entre otras razones porque los legitimistas, muy influyentes en la vida católica, no olvidaban que Luis XVI había prometido durante su cautiverio en el *Temple* consagrar Francia al Sagrado Corazón y que los vendeanos se habían batido llevando ese escudo en su pecho. Estos recuerdos dieron un matiz particular a las ceremonias, cada vez más grandiosas, que se celebraban en Paray-le-Monial y luego, a partir de 1876, en Montmartre.

María de Alacoque en 1864. Los jesuitas la propagaron con entusiasmo, sobre todo en «Le Messager du Sacré-Coeur», revista fundada por el padre Ramière en 1861 como órgano de un movimiento, el *Apostolado de la oración*, que estaba ya establecido en una docena de países al comenzar el pontificado de León XIII y contaba con miles de miembros en vísperas de la Primera Guerra Mundial. El éxito de las letanías del Sagrado Corazón, del mes del Sagrado Corazón y de la práctica de los primeros viernes prueba la popularidad creciente de esta devoción. Las congregaciones religiosas consagradas al Sagrado Corazón aumentan en número y sobre todo dejan de ser una especialidad francesa. Entre 1815 y 1846 hubo 17 en Francia, tres en Italia y dos en Bélgica; entre 1846 y 1878 nacen 12 en Francia, 11 en Italia, tres en España, tres en Bélgica, tres en los Estados Unidos y una en Alemania, en el Líbano y en Australia⁸. Por otra parte, a medida que avanza el siglo, en los ambientes ultramontanos se insiste más en el deber de procurar que se reconozca la soberanía del Sagrado Corazón sobre la sociedad. En esta línea, que para algunos iba unida a una abierta simpatía por la teocracia se orientó cada vez más el movimiento de las consagraciones al Sagrado Corazón. Tras la consagración de los individuos, las familias⁹, las congregaciones religiosas y las diócesis, se propuso la solemne consagración de los Estados (Bélgica abrió el camino en 1869, siguieron en 1873 Francia y El Ecuador, regido por García Moreno) y hasta la de todo el universo. En 1875 el padre Ramière, alma del movimiento, remitió al papa una solicitud en este sentido firmada por 525 obispos. Pero Pío IX prefirió no precipitar las cosas y se contentó con hacer que la Congregación de Ritos enviase una fórmula de consagración aprobada por él y con exhortar a leerla públicamente el 16 de junio de 1875, segundo centenario de la gran aparición. Pero la idea, lanzada de nuevo en 1898 por una religiosa alemana superiora del Buen Pastor de Oporto, María del Divino Corazón Droste zu Vischering, llevó a la encíclica *Annum sacrum* del 25 de mayo de 1899 —primera encíclica consagrada exclusivamente al culto del Sagrado Corazón y en la que se fijan las bases teológicas del mismo, destacando su aspecto de reparación— y al acto solemne en el que León XIII leyó la consagración en la noche del 31 de diciembre, al alborar el nuevo siglo¹⁰.

En 1903 erigió León XIII en Roma una archicofradía consagrada a tri-

⁸ Cf. E. Bergh, *La vie religieuse au service du Sacré-Coeur*, en *Cor Jesu*, vol II (Roma 1959) 457-498.

⁹ La práctica de la entronización del Sagrado Corazón de Jesús en las familias comenzó de nuevo con vigor, alentada por Pío X, a partir de 1907 gracias al padre Mateo Crawley, peruano de la congregación de Picpus (1875-1960), que durante el período de entreguerras fue uno de los grandes apóstoles mundiales de la devoción al Sagrado Corazón.

¹⁰ Sobre esta ceremonia, cf. E. Bergh, *Le cinquanteenaire de la consécration du genre humain au Sacré-Coeur*: «Nouvelle Revue Théologique» 71 (1949) 606-620, completándolo (para lo referente a la madre Droste) con G. Oesterle, en «Benediktinische Monatschrift» 25 (1949) 177-286.

butar un culto especial al Corazón de Jesús en la institución de la eucaristía. Este hecho y la práctica de comulgar los primeros viernes subrayan el lazo íntimo que durante todo este período existía de hecho entre la devoción al Sagrado Corazón y la piedad eucarística. Tal piedad se manifestó primero y sobre todo en forma de adoración del Santísimo Sacramento; pero poco a poco se llegó también a la práctica de la comunión frecuente, a pesar de las resistencias de los epígonos del jansenismo.

La adoración perpetua del Santísimo Sacramento, desconocida fuera de Italia al comenzar el pontificado de Pío IX, se propagó con bastante rapidez por todo el mundo, llegando hasta América (fue introducida en Canadá por monseñor Bourget y penetró en los Estados Unidos durante los años 1850-1860). Igualmente, la práctica romana de la adoración nocturna fue introducida al norte de los Alpes por el converso Hermann Cohen, primero en Alemania y luego en Francia, donde floreció especialmente en el Norte gracias a los esfuerzos del industrial Filiberto Vrau y, a partir de 1870, tuvo como centro el santuario de Montmartre, que pronto adquirió carácter internacional.

En la adoración del Santísimo Sacramento se acentuó durante mucho tiempo la reparación de las ofensas sufridas por Jesucristo, pero la idea adquirió en Francia un matiz nuevo: reparación no sólo por los pecados de los individuos, sino también y sobre todo por la actitud de los poderes públicos empeñados en secularizar la sociedad. En esta perspectiva germinará en Francia, hacia 1875, la idea de los congresos eucarísticos internacionales. Con estas grandiosas manifestaciones se pretendía presentar de manera palpable a las masas indiferentes la presencia eucarística y lograr que los católicos, intimidados por la política anticlerical, tomaran conciencia de su número y fuerza. En sus orígenes se encuentra una piadosa joven seglar, Mlle. Tamisier, apoyada por monseñor de Ségur, que toma parte en todas las iniciativas piadosas de la época, y por dos obispos de países cercanos a Francia: monseñor Mermillod (Friburgo) y monseñor Doutreloux (Lieja). La primera idea fue aprovechar el nuevo auge de las peregrinaciones para organizar algunas con carácter de reparación a los principales santuarios favorecidos por un milagro eucarístico. Pero Mlle. Tamisier concibió pronto la idea de introducir sesiones de estudio para convertirlos en verdaderos congresos capaces de alcanzar una audiencia internacional. La idea se llevó a cabo por vez primera en Lille en 1880 en forma bastante modesta, pero cada año fue aumentando el número de congresistas y se fueron haciendo más explícitos los elogios romanos. El advenimiento de Pío X, el papa de la eucaristía, que coincidió con el nombramiento de un nuevo presidente sumamente dinámico, monseñor Heylen, el políglota obispo de Namur, abre una etapa nueva en la historia de los congresos. Primeramente en su desarrollo externo: al congreso celebrado en Lourdes el año 1914 asisten diez cardenales y doscientos obispos, número que resulta igual al total de congresistas no pertenecientes a la diócesis de Cambrai que hubo en el primer congreso. Por otra parte se acen-

túa claramente el carácter internacional. De los quince primeros congresos, nueve se celebraron en Francia, cuatro en Bélgica y uno en la Suiza romanche, regiones consideradas generalmente como una prolongación de Francia. Aunque el congreso celebrado en Jerusalén en 1893¹¹ constituye una excepción, no debe olvidarse que en esta época Francia se consideraba en Oriente como en casa propia. En cambio, Pío X decidió que el congreso de 1905 se celebrara en Roma bajo su presidencia para conmemorar el veinticinco aniversario de la fundación. Luego, tras el intermedio de Tournai en 1906, el papa fijó como lugar de reunión tres ciudades situadas en países de mayoría protestante: Metz, entonces alemana, en 1907, Londres en 1908 y Colonia en 1909. En 1910 se celebró en Montreal y los años siguientes en Madrid, Viena y Malta. Se imponía esto porque desde hacía varios años habían empezado a organizarse congresos eucarísticos nacionales. También se modificó algo su orientación. Es cierto que no desaparecieron los primeros objetivos, y los congresos continuaron siendo lo que habían querido ser desde el principio: manifestaciones públicas destinadas a fomentar entre los católicos todas las formas de adoración al Santísimo Sacramento, a vencer el respeto humano y a proclamar solemnemente la realeza social de Cristo, impugnada por los partidarios del laicismo. El congreso de Madrid y, sobre todo, el de Viena, donde el emperador y los archiduques asistieron a la procesión en uniforme de gala acompañados por varios centenares de miles de personas, constituyeron modelos del género desde este punto de vista. Pero progresivamente fue pasando al primer plano un aspecto que sólo veladamente aparecía en tiempos de León XIII: el propósito de fomentar la comunión frecuente e incluso diaria. Pío X utilizó sistemáticamente los congresos eucarísticos primero para preparar la acogida y luego para favorecer la difusión y aplicación de sus célebres decretos eucarísticos. Nacidos de una piadosa iniciativa seglar, los congresos eucarísticos se convertían así en un medio de acción sumamente eficaz en manos de la Santa Sede para recordar que la eucaristía, al mismo tiempo que objeto de culto, es esencialmente un alimento.

La actuación de Pío X fue decisiva para el auge de la comunión frecuente, pero el movimiento había comenzado antes, a mediados del siglo XIX. Ya en 1851 la Congregación del Concilio había corregido un capítulo del concilio provincial de Rouen en el que prohibía admitir a los niños a la comunión antes de los doce años de edad, y un breve pontificio había elogiado en 1860 el libro de monseñor de Ségur, *La Très Sainte Communion*, que aconsejaba la comunión semanal a la mayoría, exhortando incluso a recibirla cada dos días y hasta diariamente. La obra provocó una oleada de protestas entre el viejo clero; pero llegó a los 180.000 ejemplares en Francia y fue traducida al alemán, inglés, español, portugués y holandés. Por lo

¹¹ León XIII, que deseaba aproximarse a las Iglesias ortodoxas, quiso que se celebrara en Oriente. Más detalles, en la parte V, pp. 424s, y, sobre todo, en Cl. Soetens, *Le congrès eucharistique international de Jérusalem* (Lovaina 1975).

demás, monseñor de Ségur no constituía un caso aislado en Francia: antes que él, monseñor Gerbet había aconsejado la comunión frecuente ya en 1855, lo mismo que monseñor Dupanloup, adversario suyo en otras cuestiones. En Bélgica había sido su elocuente propagandista el sacerdote y poeta flamenco Guido Gezelle¹². En España la preconizó el jesuita francés Léonard Cros, a pesar de las reservas de la jerarquía. Pero la reacción contra el rigorismo de los jansenistas en esta materia se impuso con mayor fuerza en Italia: mientras el santo sacerdote Frassinetti hacía la apología de la comunión frecuente evocando la antigüedad cristiana en *Il convito del divino amore* (1868), san Cottolengo daba diariamente la eucaristía a los alojados en sus hospicios que lo solicitaban, y don Bosco se declaraba partidario de la comunión de los niños pequeños. Admirador de este último, monseñor Sarto había fomentado la comunión frecuente, haciendo de ella uno de los puntos fundamentales de su programa episcopal en sus diócesis de Mantua y de Venecia. Por eso no es extraño que al subir al solio pontificio procurase realizar este programa en la Iglesia universal.

Ya el 20 de diciembre de 1905 un decreto de la Congregación del Concilio zanjaba la controversia que durante los años precedentes había enfrentado a partidarios y adversarios de la comunión frecuente, precisando que bastan dos condiciones: el estado de gracia y la recta intención, y aconsejando a los fieles comulgar «con mucha frecuencia e incluso todos los días». En seguida se formaron, con diversos nombres —*Ligas del Sagrado Corazón* en Bélgica, *Caballeros del Santísimo Sacramento* en Inglaterra, etc.—, asociaciones eucarísticas destinadas a poner en práctica en las parroquias la doctrina del decreto. Otros decretos estimularon la comunión con la concesión de indulgencias y facilitaron la comunión de los enfermos suprimiendo el ayuno eucarístico para los que guardaban cama desde hacía un mes. Por otra parte, la Congregación del Concilio precisó en septiembre de 1906 que las palabras «todos los fieles» del decreto de 1905 incluían también a los niños que habían hecho ya la primera comunión. Como había diversidad de opiniones en la Iglesia acerca de la «edad de razón» requerida para comulgar por primera vez, otro decreto —esta vez de la Congregación de los Sacramentos— precisó el 8 de abril de 1910 que basta que los niños sean capaces de «distinguir el pan eucarístico del pan ordinario» y que, por tanto, no es preciso retrasar la comunión hasta los diez o doce años o a los catorce, como se solía hacer al norte de los Alpes. Esta medida, que a muchos pareció más revolucionaria de lo que era en realidad, chocó primero con ciertas resistencias, sobre todo en Francia; pero pronto se convirtió en práctica habitual,

¹² En 1883, monseñor Faict, obispo de Bourges, advertía que las comuniones habían aumentado «considerablemente» durante los últimos treinta años en su diócesis, en la cual los domingos se distribuía la comunión cada cuarto de hora. Cf. A. Haquin, *Dom Lambert Beauvuin et le renouveau liturgique* (Gembloux 1970) 18; íd., *La pastorale des curés du diocèse de Namur*: «Revue Diocésaine de Namur» 20 (1966) 455-472.

como lo prueba la fundación de la *Cruzada eucarística*, el año 1914 en ese mismo país, la cual se extendió por todas partes en cuanto acabó la Primera Guerra Mundial.

3. *El movimiento litúrgico*

Hay que advertir que los decretos eucarísticos de Pío X se refieren a la comunión en sí misma, independientemente de su contexto litúrgico: siguen situándose en la perspectiva del siglo XIX, en la que la piedad eucarística se centraba en la hostia más que en la misa. En otros terrenos, sin embargo, Pío X contribuyó ampliamente al redescubrimiento de la piedad litúrgica en la Iglesia católica. Iniciaron el movimiento en el segundo tercio del siglo XIX hombres como Graf o Hirscher en Alemania y dom Guéranger, abad de Solesmes, en Francia. Los primeros propusieron introducir la lengua vulgar en la celebración de la misa; pero tal propuesta chocó con una fuerte oposición. Los tesoros reunidos por dom Guéranger en su *Année liturgique* (1841ss) permanecieron largo tiempo reservados a una pequeña minoría. Sin embargo, la semilla arrojada iba a germinar poco a poco. En 1865 publicaba dom Mauro Wolter, el restaurador de Beuron, su opúsculo *Choral und Liturgie*. Con él daba a conocer a la Alemania católica, en unas páginas en que vibraba el entusiasmo de un discípulo, las principales ideas del abad de Solesmes sobre la Iglesia como comunidad orante y sobre la riqueza insuperable del alimento espiritual contenido en el oficio divino. El hecho de que treinta años después, en 1875, se comenzara a reeditar *L'Année liturgique* en Francia y a traducirse al alemán, inglés e italiano atestigua que empezaba a despertarse el interés. Se dio un paso más al publicar en 1882 el monje de Maredsous dom Gérard van Caloen un *Missel des fidèles, contenant le texte du missel romain avec traduction française et notices explicatives, liturgiques et historiques*. Es cierto que la tirada fue sólo de tres mil ejemplares, pero se agotó rápidamente. Además, dos años después hacía algo semejante para Alemania dom A. Schott. Paralelamente, aunque en la mayoría de los seminarios el curso de liturgia continuaba limitándose a una iniciación a las rúbricas, la ciencia litúrgica iba resurgiendo, sobre todo en Inglaterra (en torno a la H. Bradshaw Society), pero también en Alemania (V. Thalhoffer, S. Bäumer, A. Baumstarck), en Francia (L. Duchesne, P. Batiffol, U. Chevalier y el *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, que, dirigido por los benedictinos Cabrol y Leclercq, empieza a aparecer en 1903) y en Italia (G. Mercati). La música sacra comienza también a renovarse con hombres como A. Bruckner en Austria, F. X. Witte en Alemania y C. Franck en Francia. Al mismo tiempo se inicia la restauración del canto gregoriano, preparada por las eruditas investigaciones de la Escuela de Solesmes¹³ y divulgada por grupos como

¹³ Sobre la obra de dom J. Pothier (1835-1923), cuyas *Melodías gregorianas* son de 1880, y de dom A. Mocquereau (1849-1930), que comienza a publicar su *Paléographie*

el *Cäcilienverein* en Alemania (desgraciadamente usando la mala edición de Pustet llamada «Medicea») o por congresos como el de Arezzo (Italia) en 1882, que señala una etapa importante.

Todo esto no constituía más que los preludios bastante modestos de lo que iba a convertirse a principios del siglo xx en un movimiento cuya amplitud iría creciendo hasta su confirmación oficial por la encíclica *Mediator Dei* de Pío XII y luego por el Vaticano II. Como suele ocurrir en la Iglesia, este movimiento fue el resultado de una doble acción que partía a la vez del centro y de la periferia.

Uno de los primeros actos del pontificado de Pío X fue el motu proprio *Tra le sollecitudine* del 22 de noviembre de 1903, que trata directamente de la restauración de la música religiosa, pero cuyo alcance rebasa este campo restringido hasta el punto que se le ha podido considerar como la «carta magna del movimiento litúrgico». Porque el papa no habla como arqueólogo o esteta, sino como pastor preocupado por promover la dignidad de la casa de Dios, donde el pueblo cristiano se congrega para unirse a la oración de la Iglesia. Presenta el canto gregoriano, tal como «lo han restablecido felizmente en su integridad y pureza los trabajos recientes» (alusión a la escuela de Solesmes) como «el modelo más perfecto de la música sagrada»; pero el papa no cae en el exclusivismo a que llegarían luego algunos de los ejecutores de sus propósitos, quienes se hicieron la ilusión de que era posible hacer asequible el canto gregoriano a las multitudes¹⁴. En un segundo motu proprio del 25 de abril de 1904, redactado, como el primero, bajo la inspiración del jesuita de Santi, que a la luz de los trabajos recientes aparece como «el principal agente de la reforma gregoriana» (Combe), el papa encargaba a una comisión especial preparar una edición vaticana auténtica de las melodías gregorianas. Pero tal comisión se halló en seguida ante un dilema: dom Mocquereau opinaba que la edición litúrgica debía atenerse estrictamente a los textos de manuscritos, aun a riesgo de aceptar melodías disonantes para el oído moderno. En cambio, dom Pothier, más ecléctico que su joven discípulo, preconizaba la aceptación de ciertas modificaciones introducidas posteriormente, tal como deseaba la mayoría de los alemanes. Para solucionar la dificultad, el papa prescindió prácticamente de la comisión y encargó a dom Pothier que preparase él solo la edición, cuyas diversas partes fueron

musicale a partir de 1889 (véase sobre todo el tomo VII), y sobre las dificultades de toda clase con que tropezaron, especialmente por el privilegio que concedió la Congregación de Ritos en 1871 a la edición Pustet, cf. P. Combe, *Histoire de la restauration du chant grégorien* (Solesmes 1961).

¹⁴ Recuérdese la observación del cardenal Merry del Val: «Pío X aceptaba con benevolencia los trabajos de los compositores modernos, pero les exigía que se atuvieran estrictamente las reglas prescritas para que sus composiciones fueran, en la medida de lo posible, el eco y el desarrollo del coral. No estaba de acuerdo con la actitud de algunos fanáticos que llegan a desterrar de nuestras iglesias toda música que no sea gregoriana. Declaraba que eso era una exageración». Cf. *Pie X, impressions et souvenirs* (Saint-Maurice 1951) 81-82.

apareciendo de 1905 a 1912. Como coronación de la reforma se fundó en Roma el año 1911 una Escuela Superior de Música Sagrada, cuya presidencia se confió al padre de Santi.

Entre tanto, impulsado sobre todo por monseñor P. Piacenza, profesor de liturgia en una de las Universidades romanas, Pío X había emprendido la reforma del breviario, de la que se venía hablando desde el Concilio Vaticano. No pretendía corregir los errores históricos, como se había querido hacer en tiempos de León XIII, sino que tenía como objetivo revalorizar el puesto del domingo en el ciclo litúrgico y la recitación semanal del salterio, pues las fiestas o celebraciones votivas con oficio propio se habían multiplicado hasta el punto de que raramente se celebraba el oficio del domingo o de las ferias y, en consecuencia, había muchos salmos que no se rezaban casi nunca. También esta reforma se confió, según el método habitual del papa, a una comisión especial, que trabajó independientemente de la Congregación de Ritos, cuyo inmovilismo hubiese hecho imposible cualquier reforma seria. El 1 de noviembre de 1911 la bula *Divino afflatu* enunciaba los principios de la restauración del oficio divino: no se suprimía ninguna fiesta, pero los domingos tenían preferencia casi siempre; por otra parte, incluso en las fiestas se emplearía el oficio de la feria, a excepción de algunas partes propias (himnos, lecciones de maitines y capítulos). El ciclo del tiempo recobraba así su importancia, a la vez que el oficio resultaba más variado (y también más corto, sobre todo el domingo, de acuerdo con los deseos del clero parroquial). La comisión reanudó su trabajo para preparar la nueva edición típica del breviario (que apareció en 1914); primero se pensó en una refundición completa, pero como la realización de este programa ambicioso exigía estudios prolongados, al principio se tomaron sólo medidas transitorias. En la mente de Pío X, éstas debían preparar el camino para una reforma más fundamental, pero la muerte del papa puso fin a este proyecto, sobre todo porque la forma de trabajar de la comisión, muchos de cuyos miembros carecían de la competencia necesaria, había sido muy criticada por los especialistas. Es cierto que, según frase de monseñor Amann¹⁵, Pío X «creía fácilmente que todas las cuestiones, incluso las de arte o erudición, se solucionaban con procedimientos autoritarios». Pero al menos tuvo el gran mérito, igual que en lo referente a la música sagrada, de esclarecer una situación que empeoraba por días y que no parecía fácil de resolver por las vías administrativas normales, y de poner de nuevo el acento en la celebración de los misterios de Cristo encuadrándolos en el marco del ciclo del tiempo, gracias a la revalorización del domingo y del oficio ferial, sobre todo en cuaresma.

Paralelamente a esta restauración del culto católico por vía de autoridad, se iniciaba, partiendo de Bélgica, un movimiento de pastoral litúrgica que, tras del paréntesis de la guerra, iba a seguir creciendo durante los pontificados de Pío XI y Pío XII. También aquí hubo, como siempre, cierto

¹⁵ DTC XII, 1736.

número de precursores y de iniciativas concomitantes, pero el principal artífice fue el benedictino de la abadía de Mont-César (Lovaina), dom Lamberto Beauquin. Apoyándose en una frase del *motu proprio* de 1903, en la que Pío X recomendaba la «participación activa de los fieles en los divinos misterios»¹⁶, y ayudado por su experiencia anterior de sacerdote diocesano y por un gran talento de organizador, dom Lamberto consiguió interesar a las parroquias en el movimiento litúrgico, limitado hasta entonces a grupos reducidos que actuaban junto a las abadías benedictinas. Tras haber planteado el problema en el congreso de Malinas de 1909, empezó a difundir miles de ejemplares de folletos que contenían la traducción comentada de las misas de los domingos. Al mismo tiempo, deseoso de asentar la acción pastoral en sólidas bases doctrinales e históricas, fomentó la formación sistemática del clero parroquial mediante una revista, «Les Questions liturgiques» y unos folletos, entre los cuales destaca *La Piété liturgique* (1914), pequeña obra maestra característica del espíritu del movimiento. Finalmente organizó semanas litúrgicas anuales, cuyo creciente éxito contribuyó mucho a difundir las ideas de Mont-César más allá de las fronteras belgas.

¹⁶ La traducción latina oficial de este pasaje no es enteramente exacta. Cf. «Questions Liturgiques et Paroissiales» 32 (1952) 161.

CAPITULO VII

PASTORAL Y ACCION CATOLICA

1. *Formación del clero y reforma de los seminarios*

Los estudios de tipo sociológico sobre el clero del siglo XIX son aún muy escasos¹; no obstante, se advierte que, dentro de grandes diferencias propias de las tradiciones nacionales y de los diversos ambientes, se va dibujando poco a poco desde mediados del siglo la figura clásica del sacerdote de nuestra época. Contribuyeron a su formación varios elementos.

Primeramente la acción personal de los papas. La elevación del nivel moral y espiritual del clero fue una preocupación constante de Pío IX. La encontramos regularmente no sólo en sus encíclicas y alocuciones, sino más aún en su correspondencia privada, lo que prueba que no era para él un simple tema literario. Varias encíclicas, cartas y alocuciones de León XIII ponen de manifiesto su interés por la formación intelectual del sacerdote y también, sobre todo durante los últimos años de su pontificado, su preocupación frente a un relajamiento del sentido de la disciplina en el clero joven. Pío X, que en su encíclica *Communium rerum* (1909) esbozó también los rasgos del obispo ideal, se interesó especialmente por los simples sacerdotes, de los cuales se había ocupado muy de cerca en sus años de episcopado. A lo largo de su pontificado multiplicó los llamamientos al clero, exhortándolos a responder cada vez con más generosidad a las exigencias de su vocación². La exhortación que redactó en agosto de 1908 con motivo del quincuagésimo aniversario de su ordenación, carta espiritual del sacerdocio, ha sido un texto clásico durante muchos años.

Numerosos obispos se hicieron eco de esas preocupaciones. Unas veces mediante publicaciones, algunas de las cuales tuvieron una gran difusión en varias lenguas, como *The Eternal Priesthood* de Manning (1883), *The Ambassador of Christ* de Gibbons (1897) y, con un acento nuevo que prelu-

¹ Un ejemplo que debería seguirse: Chr. Marcihacy, *Le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr. Dupanloup* (París 1962), espec. 48-191.

² A. M. Lanz, *Pio X e la spiritualità del clero diocesano*: «La Civiltà Cattolica» 103 (1952) 141-150.

diaba la renovación de la espiritualidad del clero diocesano que caracterizó el período de entreguerras, la *Vie intérieure, appel aux âmes sacerdotales* de Mercier (1918). Más frecuentemente mediante directrices concretas, en las cuales recomendaban diversas prácticas religiosas o la confesión semanal. También organizando ejercicios espirituales periódicos y retiros mensuales. Estas prescripciones de los obispos responden a las aspiraciones espontáneas de un número creciente de sacerdotes que, para sostener su celo y su vida espiritual, se agrupan en asociaciones sacerdotales, limitadas con frecuencia a una diócesis, pero que a veces alcanzaban una irradiación internacional, como *L'Union apostolique des prêtres séculiers*, fundada en Orleáns en 1862, o la *Associatio perseverantiae sacerdotalis*, fundada en Viena en 1868. Señalemos también que los religiosos ejercen un creciente influjo sobre el clero, que mantiene con ellos cada vez más contactos en su apostolado diario y encuentran en sus publicaciones temas de lectura espiritual.

Este último influjo refuerza en el sacerdote secular la tendencia, inculcada sistemáticamente en los seminarios y subrayada en los países latinos por el uso de la sotana, a aislarse del mundo con peligro de perder el contacto con la sociedad en la que debe desarrollar su apostolado. Podemos preguntarnos si, a pesar de ventajas incontestables —en particular la elevación espiritual del clero y una conciencia más clara de las exigencias de la misión sacerdotal—, no resultó un arma de dos filos ensalzar hasta ese punto el modelo sulpiciano del sacerdote, hombre de oración y de vida retirada y sacrificada, heredado de la escuela francesa del siglo XVII.

El inconveniente que presenta para el apostolado sacerdotal este aislamiento del mundo se manifiesta en particular en la mediocridad habitual de la predicación, tal como puede verse en los sermonarios de la época. Se le dedicaba mucho tiempo y muchos esfuerzos; pero su contenido es casi siempre decepcionante porque parece que los predicadores se afanan ante todo por restaurar un pasado que añoran, conociendo mal el mundo en que viven. Esta temerosa ignorancia del mundo, que se halla también en la literatura piadosa del tiempo, está acentuada además por una formación filosófica y teológica claramente insuficiente que conduce al sacerdote a interpretar el mundo mediante categorías anticuadas y deformantes.

Hacia el final del pontificado de León XIII fueron cada vez más numerosas las voces que denunciaban el carácter anticuado de la enseñanza impartida en los seminarios, circunstancia agravada por el hecho de que los profesores eran en su mayoría autodidactas. La obra de E. Fani, profesor en el seminario de Florencia, *L'educazione del giovane clero nei seminari e i nuovi tempi* (1882) fue puesta en el Índice; la que publicó quince años después el sulpiciano John Hogan, superior del seminario de Boston, *Clerical studies* (1898; trad. franc. 1901) fue mejor recibida: el arzobispo de Albi, monseñor Mignot, se inspiró en ella para escribir sus *Lettres sur les études ecclésiastiques* (1900-1901). Hay que señalar también la orientación, muy moderna para la época, que D. Mercier dio al Seminario Universitario León XIII, que

organizó en Lovaina en 1892: en él sustituyó por un régimen de confianza la organización de tipo más o menos policíaca que se usaba en general y dio la máxima importancia a la formación espiritual personal de los seminaristas³. Esta realización, nueva realmente, constituyó un caso casi único durante bastante tiempo.

El problema de los seminarios se planteaba con especial urgencia en Italia por el número considerable de diócesis minúsculas, en las que era materialmente imposible organizar un seminario sobre bases sólidas. Pío X, que había sido director espiritual del de Treviso y que había consagrado muchos esfuerzos en sus diócesis de Mantua y de Venecia a mejorar los seminarios diocesanos, abordó de frente el problema desde el principio de su pontificado. Las medidas que prescribió se dirigían directamente a Italia, pero su intención era que sirviesen de modelo a toda la Iglesia, y algunas declaraciones suyas o de la Congregación competente lo daban a entender con claridad. Uno de los objetivos de la visita apostólica prescrita en marzo de 1904 para todas las diócesis de Italia había sido darse cuenta de la situación de los seminarios (incluidos los seminarios menores, en los que se preparaba la casi totalidad de los candidatos al sacerdocio). A principios de 1905 una comisión pontificia recibió el encargo de elaborar planes de reforma sobre la base de los datos recogidos. El hombre de confianza del papa para esta tarea fue el padre Benedetti MSC. Después de tres años de trabajo se publicó un nuevo programa de estudios muy detallado (10 de mayo de 1907), así como unas normas para la formación moral y espiritual (1 de enero de 1908). El conjunto de la reforma reforzaba los defectos del sistema de una educación aislada del mundo, pero algunas medidas estaban bien orientadas; desgraciadamente los resultados fueron más bien decepcionantes, sobre todo por falta de personal adecuado. La drástica depuración provocada por la reacción antimodernista agravó aún más la escasez de hombres competentes. Esta reacción indiscriminada tuvo como consecuencia en Italia y fuera de ella frenar y a veces destruir para toda una generación los esfuerzos emprendidos en distintas regiones a comienzos del siglo para remediar las flagrantes deficiencias de casi todos los seminarios.

2. *Acción pastoral del clero*

Aunque la formación dada al clero joven tardó en adaptarse a las nuevas condiciones de la Iglesia y del mundo, algunos sacerdotes consagrados al apostolado activo fueron tomando importantes medidas en este sentido a medida que avanzaba el siglo. Es cierto que hasta 1914 gran número de sacerdotes continúan verificando la famosa fórmula de Taine, válida también fuera de Francia: «Centinela fiel en su garita, paciente, atento a las consignas, que

³ Véase la obra colectiva *Le cardinal Mercier, fondateur de séminaire* (Lovaina 1951).

realiza correctamente su guardia solitaria y monótona». Su actividad consiste esencialmente en decir misa, a la que en días laborables sólo asisten algunas mujeres, predicar los domingos, explicar el catecismo a los niños, oír algunas confesiones y administrar los últimos sacramentos a los moribundos. De todos modos, no se debe generalizar precipitadamente. Un cura de aldea de la Italia central o meridional suele participar más en la vida cotidiana de sus feligreses —a veces demasiado— que un cura francés. Y en Inglaterra o en Irlanda, los curas de las barriadas populares no sólo eran los padres espirituales de su grey, sino también sus consejeros en cuestiones temporales y a veces hasta portavoces de sus reivindicaciones frente a las autoridades civiles. Por otra parte, incluso en los países en que está más acentuada la dedicación exclusiva del clero a sus funciones puramente eclesiásticas se ve aparecer progresivamente una especie de ascetismo de la acción que le empuja a formas de apostolado más dinámicas. Desde el pontificado de Pío IX, los fundadores de congregaciones religiosas, como el padre d'Alzon o don Bosco, orientan claramente a sus discípulos en esa dirección, y el fenómeno no se limita a los religiosos. Dupanloup exhorta a sus sacerdotes a no contentarse con esperar a los fieles en la iglesia, sino que deben visitarlos en sus domicilios para despertar a los indiferentes, y trata de estimular su celo recurriendo al método de encuestas, del que es precursor, aunque no el único, como a veces se cree. Lo esencial del ministerio sacerdotal continúa centrándose en la parroquia; pero junto a los párrocos y vicarios surge un nuevo tipo de sacerdote: el director de obras eclesiásticas.

El auge de las «obras» eclesiásticas es una característica del catolicismo del siglo XIX y contribuyó a darle el aspecto de *ghetto* que hoy se le suele reprochar. La intención a la que respondían fue formulada claramente por monseñor D'Hulst, quien solía repetir: «La parroquia del futuro será un grupo de obras» porque en una sociedad que ya no es oficialmente cristiana es importante «crear artificialmente ambientes en los que pueda la vida sobrenatural desarrollarse con libertad»⁴. En esta perspectiva se comprende la energía con que insistía Pío IX en que se mantuviese el carácter estrictamente confesional de las obras, incluso en el caso de organismos tan profanos como los sindicatos obreros⁵, y en que los católicos se abstuviesen de colaborar en obras neutras, como deseaban algunos progresistas que tenían una visión más realista de la situación que se vislumbraba al alborar el siglo XX. Pero éstas eran todavía voces aisladas, y las obras católicas se multiplicaron aún más durante la segunda mitad del siglo XIX. Hacia el final del pontificado de León XIII se asiste en particular a la fundación de numerosas obras de orientación social que hacen pensar en una forma modernizada de la acción de los párrocos fisiócratas del siglo XVIII, educadores del pueblo en

⁴ *Mélanges oratoires* III (París 1900) 112.

⁵ Sobre el grave litigio que hubo a este respecto por parte de los católicos alemanes, cf. *supra*, cap. V, p. 100, e *infra*, cap. VIII, pp. 175ss.

el plano temporal. Porque en la mayoría de los casos el sacerdote es el animador y el responsable, y no se deja a los seglares más que el papel de dóciles auxiliares. Ante la creciente multiplicación de obras de toda clase se trató de coordinarlas a nivel nacional —como en los países germánicos y, más tarde, en los Estados Unidos— o al menos en el marco de la diócesis. Sin embargo, en los países latinos la multiplicación se produjo casi siempre en forma anárquica, y las organizaciones siguieron vinculadas durante mucho tiempo a iniciativas individuales y locales.

La misma preocupación por reconstituir para los católicos en un mundo en vías de secularización un sustitutivo de la cristiandad se manifiesta en el esfuerzo considerable desplegado para fomentar la enseñanza católica. La «cuestión escolar» comienza a presentarse con urgencia durante el pontificado de Gregorio XVI; pero cuanto más se generaliza la instrucción, más considera el clero que la educación en un espíritu positivamente católico es una necesidad que justifica todos los sacrificios. En los países germánicos pudo encontrarse y mantenerse una solución satisfactoria para los católicos; en cambio, la orientación cada vez menos cristiana de las escuelas oficiales de muchos países latinos y su carácter protestante en los países anglosajones decidieron a las autoridades eclesiásticas —antes o después, según los países— a establecer con la aprobación explícita de la Santa Sede, al margen de la enseñanza oficial y muchas veces en clara oposición con ella, una red completa de establecimientos libres católicos, incluyendo a veces universidades (en Bélgica desde 1834, en Irlanda en 1851, en Francia a partir de 1875, en los Estados Unidos en 1887, y el movimiento continuó su marcha después de la Primera Guerra, época en que se fundaron las Universidades católicas de Milán, Nimega y Lublín).

Por desgracia, el concienzudo celo con que tantos sacerdotes se consagraron a la triple tarea de la parroquia, las obras y la escuela no fue unido de ordinario a la creatividad pastoral que hubiera sido necesaria para repensar los métodos clásicos en función de las mutaciones sociológicas y culturales que se producían a su alrededor. La indiferencia religiosa se acentúa en las ciudades con la concentración de masas proletarias desarraigadas y en los campos con la multiplicación de las vías férreas, con la penetración de la prensa y la generalización del servicio militar. Este avance se percibe fácilmente, aunque el porcentaje de asistencia a la misa dominical no baje al 24 por 100 como en la Brie en 1903. Sin embargo, son pocos los responsables que se dan cuenta de que no se trata tanto de multiplicar los lugares de culto y el personal parroquial cuanto de descubrir y poner en práctica métodos nuevos de apostolado que permitan reanudar el contacto entre la Iglesia y las masas que la han abandonado o se han organizado al margen de ella. Es particularmente típico comprobar que, incluso los prelados que en el terreno político aconsejan la adaptación a los tiempos nuevos, en materia de pastoral suelen defender, frente a los sacerdotes jóvenes más dinámicos, los «métodos antiguos que dieron buenos resultados». Porque, a pesar

de todo, especialmente desde el pontificado de León XIII, ciertas cosas comienzan a entrar en ebullición.

Ya antes habían surgido algunas iniciativas interesantes, sobre todo en el campo de la prensa. En 1844 escribía la «Revue des Deux Mondes»: «Los seglares se han hecho teólogos, los teólogos se han hechos periodistas. Para algunos miembros del clero el periodismo se ha convertido hoy en una especie de sucursal del púlpito, pues han comprendido que el periódico tiene más influencia que el sermón». Esta afirmación se refiere a Francia; pero puede aplicarse a toda Europa occidental. Es cierto que al principio se trataba más bien de revistas y que los primeros diarios católicos tenían una tirada muy modesta y presentaban un triste aspecto en comparación con la prensa libre-pensadora debido a la escasez de medios materiales e intelectuales; además, en algunos casos les creó dificultades la desconfianza del alto clero, que recibía de la injerencia de los periodistas en los asuntos de la Iglesia. No obstante, durante los últimos decenios del siglo mejoró la situación, particularmente en Alemania y en Francia, donde los asuncionistas de la *Bonne Presse* merecen especial mención. Sin embargo, casi siempre son periódicos hechos por católicos y para católicos, que no se proponen influir en la opinión no católica para informarla correctamente acerca de la Iglesia o tratar de modificar sus ideas morales y religiosas. Cuando algunos católicos italianos intentaron entrar por este camino con el nombre de *stampa di penetrazione*, tropezaron en seguida con la desaprobación formal de Pío X⁶.

En el plano de la pastoral propiamente dicha hubo sobre todo dos campos que atrajeron la atención en los ambientes germánicos hacia el año 1900. Se hicieron serios esfuerzos para renovar los métodos catequísticos⁷. Dos revistas especializadas, fundadas en Munich en 1875 y en Viena en 1878, fueron elaborando poco a poco un método nuevo, más inductivo: en vez de partir de un texto abstracto para explicarlo, se partía de la experiencia del niño haciendo del texto del catecismo un punto de llegada. Los congresos celebrados en 1906 y 1912 contribuyeron a difundir el «método de Munich» más allá de los países de lengua alemana; pero tuvo que pasar una generación para que se llegara a anteponer a los problemas psicológicos y pedagógicos la cuestión más fundamental del contenido que se quiere transmitir: o un conocimiento religioso expresado en términos escolásticos o un mensaje de salvación expuesto a partir de la Sagrada Escritura.

⁶ AAS 4 (1912) 695. Sobre este penoso incidente, que acabó con una gran esperanza y en el que el santo cardenal Ferrari se encontró implicado, véase sobre todo *Giovanni Grosoli* (Asís 1960) 81-101; L. Bedeschi, *Significato e fine del trust Grosoliano*: «Rassegna di Política e di Storia» 10 (1964) 7-24; M. Vaussard, *L'intelligence catholique dans l'Italie du XIX^e siècle* (París 1921) 63-83; M. Torresin, en «Memorie Storiche della Diocesi di Milano» 10 (1963) 37-304.

⁷ Advertimos también que Pío X, que atribuía una importancia considerable a la enseñanza del catecismo, le consagró una de sus encíclicas (*Acerbo nimis*, del 15 de abril de 1915) e hizo preparar para la provincia eclesiástica de Roma un nuevo catecismo (muy escolástico), que deseaba fuese adoptado en todas las diócesis. Cf. AAS 4 (1912) 690-692.

En la misma época se comenzó a plantear en serio un problema todavía más importante, descuidado durante mucho tiempo: la inadaptación de las parroquias en las grandes ciudades. En los barrios obreros, sobre todo, no eran raras las parroquias de 30 a 40.000 almas, y en algunos casos la situación era aún peor⁸: Viena tenía varias parroquias de 60.000 habitantes; en París, en 1906, Saint-Pierre de Montrouge tenía 90.000 y Notre Dame de Clignancourt 121.000. Al comienzo del pontificado de Pío X, en Roma hay dos parroquias que rebasan los 170.000 «fieles» —San Lorenzo y Santa Inés— y, lo que es más grave, en los grandes suburbios unos 300.000 se hallan prácticamente fuera de toda demarcación parroquial. La obra del profesor vienés H. Swoboda *Grosstadtseelsorge*, publicada en 1909 como resultado de una encuesta hecha en Europa occidental y central, constituye en este terreno un hito importante en la historia de la pastoral contemporánea.

Pero es en Francia donde durante los últimos años del siglo XIX se registra la efervescencia más intensa en busca de fórmulas nuevas. En los informes y las intervenciones del congreso eclesiástico de Reims, que en 1896 congregó a unos 700 sacerdotes en torno al padre Lemire, llama la atención la «mezcla de soluciones anticuadas y avanzadas; pero en conjunto, aunque muchas de las experiencias que se citan estén aún influidas por la tradición, no cabe duda de que el espíritu que domina en los intercambios de pareceres resalta por su novedad» (R. Rémond). No cabe duda de que se trata aún de una pequeña minoría, pero sus cuatro quintas partes proceden del clero parroquial, y su influjo se dilata de año en año gracias a los congresos regionales: «Desde los tiempos más remotos no se había visto viajar a tantos curas como durante este fin de siglo» (P. Pierrard). A esta labor contribuyeron también los numerosos folletos y semanarios, así como las revistas, sobre todo la «Revue du Clergé Français», convertida por su director, el padre Briecout, en tribuna para los sacerdotes más comprometidos y leída con pasión por el clero joven. Porque este clero va tomando conciencia de que el sacerdote ha perdido el contacto con el pueblo y de que por ello, según la expresión de Y. Le Querdec (pseudónimo de G. Fonsegrive), es preciso «cambiar la expectativa del presbítero por la iniciativa del misionero». Esta última expresión se repite innumerables veces en la época. En la búsqueda de fórmulas nuevas, libres de las rutinas de la administración parroquial clásica, muchos comienzan a hablar de «misioneros del trabajo» —la idea, lanzada en 1886 por el obispo de Lieja monseñor Doutreloux, se pone en práctica por vez primera en Tarbes en 1893— e incluso de «sacerdotes-obreros»⁹. El deseo de renovar los métodos pastorales en un sentido más apostólico es particularmente vivo en los medios de la democracia cristiana, pero se siente

⁸ Cf., además de la obra de H. Swoboda citada en el texto (Ratisbona 1909), J. Dellepoort, N. Greinacher y W. Menges, *Die deutsche Priesterfrage* (Maguncia 1960).

⁹ Sobre la evolución entre 1890 y 1910 —y sobre los ecos que halló en Italia— véase el documentado estudio de E. Poulat en la Introducción a la reedición del *Journal d'un prêtre d'après-demain* (1902-1903), de Calippe (París 1961) 100-156.

también fuera de ellos. Para comprobarlo basta comparar el *Nouveau manuel du séminariste* del sulpiciano G. Letourneau (1906) con el que se había venido utilizando hasta fines del siglo XIX. El movimiento goza del apoyo de algunos obispos como monseñor Latty y, sobre todo, monseñor Gibier. Este no sólo afirma con su ejemplo la primacía de su misión pastoral sobre sus funciones administrativas, sino que también preconiza recurrir más sistemáticamente a la colaboración de los seglares.

3. Asociaciones de apostolado seglar

a) Alemania

Esta idea, que hacia 1900 todavía resulta escandalosa en Francia, se venía aplicando desde mucho antes en Alemania. A mediados del siglo XIX se comenzó a crear allí un número sorprendente de asociaciones de gran vitalidad, cada una de las cuales respondía a una necesidad determinada; asociaciones puramente religiosas, como las congregaciones marianas, asociaciones para propagar libros buenos o la buena prensa, asociaciones para ayudar a las misiones o a los emigrados (*Raphaelverein*), y a los católicos diseminados por regiones protestantes (*Bonifatiusverein*), conferencias de san Vicente de Paúl y otras agrupaciones caritativas, coordinadas a nivel diocesano a partir de 1897 gracias al *Deutsche Caritasverband*, asociaciones de estudiantes o de artistas católicos y sobre todo asociaciones que agrupaban a los aprendices, campesinos y obreros para defender sus intereses profesionales al mismo tiempo que para prestarles ayuda moral y religiosa. Muchos de estos *Vereine* estaban animados e incluso dirigidos por seglares a quienes los párrocos dejaban amplia iniciativa. Lo mismo sucedía con el organismo unificador, la *Asociación Católica de Alemania*, que se reunía anualmente en un congreso, *Katholikentag*, en el que se discutían con toda libertad los problemas más urgentes y actuales. El primero de estos congresos católicos se reunió en Maguncia en octubre de 1848¹⁰ con la finalidad de unificar los diversos grupos que habían surgido espontáneamente durante los meses anteriores en varias regiones de Alemania con el fin de prepararse para aprovechar las posibilidades de libertad que el Parlamento de Francfort iba a conceder a las Iglesias¹¹. La reunión de esta asamblea, provocada por las circunstancias del momento, representa para el historiador una fecha capital en la historia de la acción católica de los seglares en el siglo XIX.

Pero sería un anacronismo equiparar sin más el «Movimiento Católico» alemán del siglo XIX a la Acción Católica tal como se concebirá en el ponti-

¹⁰ *Die Verhandlungen der I. Versammlung des Katholischen Vereins Deutschlands* (Maguncia 1948).

¹¹ Sobre estas iniciativas en Baviera, Colonia y el gran ducado de Baden, que provenían en gran parte de seglares, véanse los cuatro primeros capítulos de J.-B. Kissling, *Geschichte der deutschen Katholikentage*, vol. I (Münster 1920).

ficado de Pío XI. De acuerdo con la perspectiva de toda la pastoral de la época, los *Vereine* se fijan como objetivo principal, si no único, la protección de los católicos y la defensa de la Iglesia, y se preocupan poco de la reconquista apostólica.

b) Francia

Más moderna en ese sentido es la *Association catholique de la jeunesse française* (ACJF), fundada en 1886 bajo el impulso de Albert de Mun para «cooperar al restablecimiento del orden social cristiano» con la divisa: «piedad, estudio, acción». Inicialmente fue una «barquilla que seguía la estela de la Obra de los Círculos» (M. Prélot), muy marcada por la ideología contrarrevolucionaria en la línea del *Syllabus*; pero más tarde evolucionó poco a poco hacia un compromiso con la sociedad moderna conforme a las consignas dadas por León XIII en sus encíclicas *Immortale Dei* y *Rerum novarum*. Alcanzó su pleno florecimiento bajo la presidencia de H. Bazire (1899 a 1904), que dio la consigna: «Sociales por católicos». Durante muchos años, la ACJF se centró en la juventud estudiantil; pero luego trató de extenderse a todas las clases sociales y, en el congreso de Besançon (1898), subrayó la necesidad de un «apostolado del semejante por el semejante». En palabras de su presidente, J. Lerolle (1907), se esforzó por «conquistar la opinión y conquistarla por medio de la acción social» con la esperanza de que el compromiso activo de una minoría de católicos convencidos en la acción sindical y mutualista acabaría por romper el muro de incompreensión que mantenía a las masas obreras fuera de la Iglesia. Muy preocupados por su doble responsabilidad ante la Iglesia y ante la sociedad, los dirigentes de la ACJF no partieron de una teoría explícita sobre el laicado católico y su puesto en la Iglesia, sino que su ideal se fue precisando poco a poco, primero en virtud de un dinamismo interior específico, luego por necesidad de adoptar una postura frente a los que se separaban de ella o frente a aquellos de quienes ella quería distanciarse. Así sucedió especialmente en el *Sillon*, que al principio se hallaba muy cerca de ella, pero que evolucionó en un sentido diferente¹². La ACJF quería permanecer «en el terreno exclusivamente católico» y seguir poniendo el acento en la formación religiosa de sus miembros y en la intensificación de la vida cristiana (ésta será una de las preocupaciones esenciales del padre Gerlier, presidente de 1909 a 1913). Pese al amplio margen de iniciativa que se daba a los laicos frente a los capellanes, que sólo eran unos «asistentes eclesiásticos» —modelo que Albert de Mun había tomado de los capellanes castrenses—, la ACJF quería ser fiel a sus estatutos, que la colocaban «bajo la tutela del soberano pontífice y de los obispos de Francia» (artículo 2). Una carta de Pío X del 22 de febrero de 1907 la confirmó plenamente en su orientación. Calmaba el escrúpulo de los que temían que

¹² Cf. cap. III, pp. 57-61.

el carácter nacional de la asociación no fuese compatible con la estructura diocesana de la Iglesia y elogiaba «la regla prudente de tener en cada uno de vuestros grupos un sacerdote piadoso e instruido, no sólo para presidir las reuniones religiosas, sino también para dirigir los estudios y las reuniones doctrinales». Subrayaba asimismo que «el mérito mayor» de la ACJF era «la exacta obediencia con que seguía las prescripciones del romano pontífice sobre la acción católica y social y el cuidado que ponéis, cuando se trata de llevarlas a la práctica, en dejaros guiar por los obispos y los otros pastores»¹³.

c) Italia

Este último punto preocupaba particularmente a Pío X, que tenía gran empeño en incitar a los seglares a colaborar más con el clero¹⁴ y había formulado ya los mismos principios en 1905 en la encíclica *Il fermo proposito*, destinada a reaccionar contra la tendencia cada vez más marcada de una parte del movimiento católico italiano a emanciparse de la autoridad jerárquica.

La importancia de esta encíclica en la historia doctrinal de la Acción Católica justifica que nos detengamos algo en las vicisitudes de este *Movimento Cattolico*, olvidado durante mucho tiempo por la historiografía italiana, pero que en el último cuarto de siglo ha sido objeto de un número sorprendente de estudios de todas las tendencias. Había surgido en los últimos años del pontificado de Pío IX. Mientras la masa de los católicos se replegaba en actitud enojosa esperando pasivamente la caída inminente del reino de Italia nacido de la «Revolución», algunos seglares de Bolonia, dirigidos por el abogado Casoni, pensaron organizar por todo el país un gran movimiento con el propósito de volver a impregnar de espíritu católico la sociedad para lograr luego la conquista del poder político. La idea se fue abriendo camino poco a poco apoyada por los fundadores de la *Società della Gioventù cattolica italiana*, el conde G. Acquaderni de Bolonia y el joven romano M. Fani. Poco después de la caída de Roma, «La Civiltà Cattolica» inició una campaña sobre el tema siguiente: los católicos italianos han hecho hasta ahora muchas cosas en el plano individual, pero sólo la unión hace la fuerza. Durante los meses siguientes se llevaron a cabo algunas realizaciones, sobre todo en Roma (la *Società romana per gli interessi cattolici*) y en Florencia (la *Società promotrice cattolica delle buone opere*, que iba a convertirse en centro de una

¹³ Texto íntegro en Ch. Molette, *L'Association catholique de la jeunesse française, 1886-1907* (París 1968) 735-736.

¹⁴ Con frecuencia se han citado unas palabras mencionadas por monseñor De Bazelaire. Hablando con algunos cardenales, Pío X les preguntó: «—¿Qué es hoy lo más necesario para la salvación de la sociedad? —Construir escuelas —dijo uno. —No. Multiplicar las iglesias —replicó otro. —No. Activar el reclutamiento sacerdotal —propuso un tercero. —No, no —dijo el papa—. Lo más necesario ahora es tener en cada parroquia un grupo de seglares instruidos, virtuosos, resueltos y verdaderamente apóstoles».

federación de las obras católicas). Esta efervescencia condujo a que en 1874 se reuniera en Venecia el primer congreso católico italiano, imitación de los *Katholikentage* alemanes y de los congresos de Malinas, aunque en una forma más superficial y oratoria. El sector más dinámico del catolicismo italiano había optado, pues, no por una tentativa de acercamiento a la sociedad moderna en la línea del liberalismo católico, sino por un movimiento de combate apoyado en los principios del *Syllabus*, cuyos anatemas contra la sociedad liberal habían estimulado las energías de los *intransigenti*. Sin embargo, aunque la *Opera dei Congressi e dei comitati cattolici* se había iniciado en 1875, la puesta en marcha efectiva de un movimiento centralizado de Acción Católica encontró grandes dificultades: las regiones meridionales, donde los comités locales no solían existir más que en el papel, se mostraron indiferentes; en otras partes, sobre todo en Roma¹⁵, se sentían vivos deseos de salvaguardar las autonomías locales; una gran parte del clero veía con desagrado que se confiara a los seculares parte de los resortes del mando. Se comprende que en estas condiciones la vida del movimiento fuese más bien lánguida durante el primer decenio. Pero a partir de 1887 León XIII, que había renunciado a sus esperanzas de conciliación con la nueva Italia y desconfiaba de la orientación demasiado conformista, a su parecer, de muchos obispos, apoyó con todas sus fuerzas esta tentativa de organizar las fuerzas católicas bajo la égida de militantes intransigentes en materia política pero dispuestos a hacer un esfuerzo en materia social con el fin de ganar para la Iglesia las simpatías populares oponiéndose a la clase dirigente liberal. Es cierto que una fracción notable de los medios intelectuales y de la clase dirigente, sobre todo en Milán y en el Sur, quedó fuera del movimiento, al que reprochaban su oposición sistemática a los valores modernos. No obstante, el movimiento logró en unos años reagrupar a la gran masa de los católicos italianos en una organización fuertemente centralizada. Su base estaba constituida por los comités parroquiales (3.982 en 1897); pero respetaba poco la diversidad de situaciones locales, y todas sus consignas procedían de un comité director, cuyos miembros, incluido el presidente, G.-B. Paganuzzi, eran originarios del Véneto, la región más tradicionalista de Italia.

Los aspectos positivos de este movimiento, olvidados durante mucho tiempo, son innegables: una real profundización religiosa, a pesar del carácter superficial de muchas de sus manifestaciones, y un cierto despertar del laico a sus responsabilidades en la sociedad cristiana; contactos provechosos entre sacerdotes y militantes católicos de diversas regiones del país, que había permanecido muy dividido a raíz de la unificación política; el crecimiento lento pero regular de la prensa católica local, al menos en su aspecto cuantitativo; finalmente, numerosas realizaciones útiles en el campo social¹⁶. El movimien-

¹⁵ Sobre estas dificultades y la forma en que se solucionaron durante los últimos años del siglo gracias a la habilidad del joven monseñor G. Radini Tedeschi, véase el artículo de M. Casella en «*Rivista di Storia della Chiesa in Italia*» 34 (1970) 129-179.

¹⁶ Sobre este último punto, cf. el cap. VIII, pp. 162s.

to tuvo también puntos débiles: una dependencia demasiado estricta del clero en el plano local esterilizaba frecuentemente las iniciativas de los seglares; paradójicamente, los obispos del comité de dirección trabajaban en contacto directo con el Vaticano y prescindían de las autoridades diocesanas (monseñor Scalabrini); cobró mayor vigor la tendencia al aislamiento del resto de la sociedad, particularmente en el terreno cultural (con la consecuente mediocridad de la prensa católica en conjunto y la ausencia de toda creatividad en la sección quinta, consagrada al arte cristiano). Pero el defecto fundamental estribaba en que, por su origen, la organización tenía a la vez algo de Acción Católica y algo de partido político. De ahí resultaba una tendencia a trasladar a las posiciones políticas la intransigencia doctrinal necesaria en el terreno religioso, así como la pretensión de las autoridades eclesiásticas de controlar minuciosamente todas las iniciativas, incluso en materia profana.

Estas contradicciones internas no tardaron en salir a la luz bajo la presión de los jóvenes que se habían agrupado en torno a un sacerdote dinámico, Romolo Murri, que fundó en 1895 la *Federazione degli Universitari cattolici italiani* (FUCI). Aprovechando hábilmente la crisis que siguió a las brutales medidas adoptadas por el gobierno en mayo de 1898 contra la *Opera dei Congressi*¹⁷, el grupo de Murri consiguió del Vaticano la sustitución del anciano presidente Paganuzzi, claramente desfasado, por el conde Grosoli, natural de Ferrara, de cuarenta y tres años y más abierto a las corrientes nuevas. Pero la Secretaría de Estado, aunque estaba de acuerdo con un rejuvenecimiento de los objetivos y métodos de las actividades católicas en la sociedad, no pensaba renunciar a la subordinación de ésta a la jerarquía. Por eso los nuevos estatutos de la *Opera* estipulaban que las secciones de jóvenes demócratas cristianos debían tener un capellán designado por el ordinario de la diócesis. Pese a las consignas eclesiásticas en sentido contrario, Murri deseaba la mayor autonomía posible para comprometerse en el campo político, y protestó primero en su nuevo semanario, «Domani d'Italia», y luego en un sonado discurso pronunciado en San Marino el 24 de agosto de 1902 sobre el tema «Libertad y cristianismo». No tardó en ser criticado por Roma, pero fue aplaudido en el congreso de la *Opera* en Bolonia en noviembre de 1903, donde sus partidarios constituían una gran mayoría. Sin embargo, la orientación que preconizaba se oponía demasiado a las ideas del nuevo papa para que éste dejase continuar el equívoco. El 30 de julio de 1904, prove-

¹⁷ Fueron suprimidos 70 de los 190 comités diocesanos, 2.500 de los 4.036 comités parroquiales, 600 de los 708 círculos juveniles, así como 3.000 asociaciones católicas de todas clases. Fueron suspendidos los diarios católicos y el director más fogoso, D. Albertario, fue detenido y condenado por «complicidad ideológica» con los movimientos revolucionarios. (Los detalles pueden verse en G. Spadolini, *L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98* [Florenca '1961] 463-470, cuya interpretación de los sucesos es sospechosa. Sin embargo, en el otoño se restablecieron la mayoría de las secciones y, en muchos lugares, este golpe no hizo sino estimular las energías. Pero, como se ha visto en el cap. V (p. 93), estos sucesos aceleraron la escisión entre conservadores y jóvenes demócrata-cristianos y tuvieron repercusiones importantes.

chando una torpeza de Grosoli, Pío X declaró disuelta la *Opera dei Congressi*. Al año siguiente, tras enunciar en la encíclica *Il fermo proposito* del 11 de junio de 1905 los principios a que debía atenerse la Acción Católica, encargó a Toniolo y a dos jóvenes de la nueva generación, el conde Medolago y el presidente de la Juventud Católica Pericoli, reorganizar los cuadros de la Acción Católica italiana. El proyecto elaborado por ellos, que fue aprobado en 1906, incluía tres organismos: la *Unione popolare*, que se inspiraba en el *Volksverein* alemán y debía agruparse a todos los católicos sin distinción de clases para prepararlos a intervenir como católicos en la vida pública (de hecho no tuvo ningún influjo); la *Unione economico-sociale*, prolongación de la sección segunda de la *Opera dei Congressi*, que Pío X conservó en atención a sus múltiples realizaciones; por último, la *Unione elettorale*, cuyo mismo nombre implicaba que se tendía a una atenuación de la consigna del *non expedit*. La Asociación de la Juventud Católica Masculina, que nunca había estado incluida en la *Opera dei Congressi* a pesar de las reiteradas tentativas de esta última, y la Unión de Mujeres Católicas, creada en 1909¹⁸, completaron después este conjunto, cuyos cinco presidentes formaban un directorio (*Giunta direttiva*) de la Acción Católica, en el que actuaba como secretario general un joven sacerdote siciliano, don Sturzo.

La encíclica *Il fermo proposito*, cuya ocasión próxima fue la crisis que sufría el Movimiento Católico italiano en los albores del siglo xx, ha sido considerada con frecuencia como la primera carta oficial de la «Acción Católica» organizada, que exhortaba a los laicos a rebasar la práctica de las virtudes individuales y «reunir todas sus fuerzas vivas para conseguir que Cristo vuelva a ocupar su puesto en la familia, en la escuela y en la sociedad». No cabe duda de que Pío X aparece como un precursor en cuanto que insiste en la importancia del apostolado seglar organizado; en cambio se muestra muy conservador en la manera concreta de concebir las formas de ejercerlo: tenía conciencia desde hacía tiempo del papel indispensable de los seglares para insertar los principios cristianos en la vida profana; pero no captaba aún el modo específico de la acción de los cristianos en la ciudad y consideraba dicha acción casi exclusivamente como prolongación de las tareas del clero. Por este motivo, recurrió a determinadas fórmulas que le habían dado buen resultado en Venecia y preconizó una organización de la Acción Católica conforme a un tipo más o menos uniforme que sólo dejaba a los seglares el papel de ejecutores bajo el control sumamente estricto de los obispos. Los

¹⁸ La organización de las mujeres para la reconquista espiritual de la sociedad había dado lugar en 1904 a la fundación por Mlle. A. Coari de la *Federazione femminile milanese*, que quería ser nacional, pero tropezó con la desconfianza de las autoridades eclesásticas ante un movimiento feminista de inspiración demócrata-cristiana. Al fin se prefirió la fórmula de una sencilla organización de mujeres católicas con fin apostólico, poniendo el acento en la protección de las señoras de la buena sociedad a las mujeres de ambientes populares. Cf. P. Gaiotti di Biase, *Le origini del movimento cattolico femminile* (Brescia 1963).

fieles debían agruparse para actuar en los terrenos más diversos, no sólo en el campo del apostolado religioso propiamente dicho, sino también en los dominios de la defensa profesional, de la prensa e incluso de las elecciones políticas. Pero las organizaciones tenían que ser estrictamente confesionales, insertas en el marco de la parroquia y la diócesis, y sin autonomía alguna respecto al episcopado, el cual se hallaba a su vez estrechamente sometido a las directrices de Roma. La eclesiología en que se inspiraba esta concepción sumamente clerical de la Acción Católica se formula con toda claridad en la encíclica *Vehementer* de 1906: «La Iglesia es por su naturaleza una sociedad desigual; comprende dos categorías de personas: los pastores y la grey. Sólo la jerarquía mueve y dirige (...). El deber de la grey es aceptar ser gobernada (*guberni se pati*) y cumplir con sumisión las órdenes de quienes la rigen». En este terreno, como en otros muchos, Pío X resulta a la vez un precursor y un tradicionalista.

CAPITULO VIII

COMIENZOS DEL CATOLICISMO SOCIAL

1. *Los católicos y la acción social*

Entre 1848, en que Marx publica el *Manifiesto comunista*, y 1891, en que León XIII escribe la encíclica *Rerum novarum*, median casi cincuenta años. Con frecuencia se han contrapuesto las dos fechas para señalar que la Iglesia tardó más que el movimiento socialista en tomar conciencia del problema obrero. Pero la realidad es más compleja, aunque no pueda negarse que la Iglesia se dejó aventajar por el socialismo en este terreno. Pese a la oleada reaccionaria que siguió a la crisis de 1848, Marx consiguió poner en pie ya en 1864 la Primera Internacional y estimular con una esperanza común al proletariado industrial. En cambio, la mayoría de los católicos y de las autoridades eclesiásticas se negaron hasta fines del siglo a admitir la necesidad de «reformas estructurales» y 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 planteados por la revolución industrial. Pero simplificaríamos excesivamente las cosas si olvidáramos que una minoría más clarividente de seglares, sacerdotes y obispos sintieron bastante pronto verdaderas preocupaciones sociales y admitieron que la cuestión obrera planteaba un problema no sólo de caridad, sino también de justicia.

Por eso es importante subrayar en seguida un aspecto —olvidado durante mucho tiempo— de los esfuerzos que prepararon la encíclica *Rerum novarum*. Contrariamente a lo que podría creerse, los católicos sociales de fines del pontificado de Pío IX y de comienzos del de León XIII no se encuentran en los medios más abiertos a la democracia política —los católicos liberales de Francia y Bélgica, los *transigenti* de Italia—, sino entre los adversarios más decididos del liberalismo, que parecen a primera vista «reaccionarios» y que lo eran efectivamente en varios aspectos. A primera vista, este fenómeno es desconcertante; pero resulta lógico cuando se le examina atentamente. Muchos pioneros del catolicismo social proceden de la aristocracia terrateniente, menos dedicada a los negocios que los católicos liberales y, por tanto, menos sensible al famoso imperativo de la «ley de bronce» de las exi-

gencias de la competencia. Además, los católicos sociales de los años 1860 a 1890 ven en la acción social —concebida casi siempre en una perspectiva muy paternalista— un medio para conseguir que las masas populares se alíen con ellos en la lucha contra la oligarquía burguesa anticlerical, a la que detestan por dos motivos: por anticlerical y por pretender reemplazar las antiguas jerarquías sociales por el poder del dinero. Por eso es comprensible que las preocupaciones de los católicos sociales se inspiren frecuentemente en un ideal nostálgico de retorno al pasado patriarcal y corporativo, más bien que en una adaptación realista a la situación nueva e irreversible creada por la revolución industrial.

a) Italia

El vínculo entre el antiliberalismo y las preocupaciones sociales apareció muy pronto en «*La Civiltà Cattolica*», en la que el padre Taparelli afirmaba en 1852 que las corporaciones suprimidas por la Revolución Francesa eran de derecho natural. Pío IX dedicó un pasaje de la encíclica *Quanta cura* a denunciar no sólo la ilusión del socialismo que pretende reemplazar a la Iglesia por el Estado, sino también el carácter pagano del liberalismo económico, que prescinde de la moral en las relaciones entre el capital y el trabajo.

Estas ideas inspiraron a muchos de los primeros animadores del Movimiento Católico italiano que, en este país poco industrializado aún, se preocupaban ante todo por la lamentable situación de las masas campesinas. Bajo la égida de la *Opera dei Congressi*, cuyos animadores eran muy hostiles al Estado liberal, se fue creando a raíz del congreso de Bérgamo de 1877 —al menos en el norte de la península, donde ya se empezaban a notar los efectos de la propaganda socialista— una red completa de obras de carácter económico y social con el fin de remediar las diversas necesidades de las clases populares. En el seno de la *Opera dei Congressi* comenzó a elaborarse en Italia una «sociología», nombre que se daba entonces a una disciplina que acentuaba las exigencias de la moral y la religión frente a los intereses materiales y cuyo principal representante fue el profesor G. Toniolo. Este movimiento social italiano, que toma cuerpo durante la primera mitad del pontificado de León XIII y que una pléyade de jóvenes historiadores ha sacado del olvido desde hace una veintena de años, tuvo un alcance limitado, no sólo porque se concretó a imitar tímidamente lo que se hacía en los países vecinos, sino también porque, debido al influjo de los principales dirigentes de la *Opera dei Congressi*, siguió oponiéndose durante mucho tiempo a la idea de que una democracia política es la condición necesaria para conseguir reformas sociales válidas.

b) Francia

El catolicismo social de Francia, aunque más original en el plano teórico, padeció durante muchos años la misma limitación. Bajo el Segundo Imperio,

los hombres de acción, relativamente poco numerosos, que se preocupan de la miseria obrera suelen inspirarse en las teorías de Le Play¹, que, combinadas con una interpretación estrecha del *Syllabus*, contribuyen a orientarlos, salvo raras excepciones, hacia la doctrina de la «contrarrevolución», hostil a los derechos del hombre y al «igualitarismo» democrático. Las agitaciones de la *Commune* hicieron ver que empezaba una evolución, pero hasta la víspera de la encíclica *Rerum novarum* no se modificaron los datos fundamentales del problema. Casi en ninguna parte apunta la idea de que se debería confiar a los mismos obreros la responsabilidad de las obras sociales católicas que se crean para ellos. Sin embargo, en Francia y en toda Europa, el movimiento obrero evoluciona en este momento en un sentido cada vez más opuesto al paternalismo. Por eso no puede extrañar que los trabajadores adopten una actitud recelosa ante las iniciativas de los católicos sociales y que éstas no logren prender en la verdadera *élite* obrera. Así sucedió con la *Obra de los Círculos Católicos de Obreros*, fundada en diciembre de 1871 por el joven oficial Albert de Mun. La hostilidad al espíritu de 1789 y la añoranza del orden social de los siglos anteriores tenían inevitablemente que darle el aspecto de una empresa reaccionaria, aunque en realidad las preocupaciones sociales de Albert de Mun y su grupo los sitúan en una línea mucho más avanzada que la de los orleanistas e incluso que la de la mayoría de los caudillos republicanos de la época. A pesar de su aparente fracaso, los *Círculos Católicos* iban a ejercer en Francia un influjo duradero en el desarrollo del movimiento social cristiano, difundiendo las realizaciones concretas de Léon Harmel, patrono cristiano ejemplar, y el programa doctrinal del *Consejo de Estudios*, animado por René de la Tour du Pin.

Este último grupo de sociólogos y de teólogos, muy dinámico hacia 1880, se había reunido para elaborar un plan que permitiera restaurar una sociedad cristiana sobre bases corporativas. Como ha puesto de relieve R. Talmy, dicho grupo, a pesar del aspecto anacrónico de algunas de sus posturas, es más moderno en varios puntos esenciales que muchos de los demócratas cristianos anteriores a 1914: el redescubrimiento de la Escolástica lo llevó a adoptar posturas muy próximas a ciertas ideas socialistas sobre las limitaciones del derecho de propiedad y sobre los derechos del Estado a intervenir en la vida económica. Pero no todos los católicos franceses que se interesaban por el problema obrero adoptaron estos audaces puntos de vista: hubo otro grupo de católicos sociales que los atacó implacablemente. A dicho grupo se le llamaba en aquel tiempo unas veces «Escuela de Angers», porque lo patrocinaba abiertamente monseñor Freppel, y otras «Escuela Belga», por seguir la ideología de un brillante profesor de Economía política de la Universidad de

¹ Sobre el sociólogo Frédéric Le Play (1806-1882), fundador de la Sociedad Internacional de Estudios Superiores de Economía Social, cf. J.-B. Duroselle, *Les débuts du catholicisme social en France* (París 1951) 672-684; D. Herbertson, *Fr. Le Play* (Ledbury 1952).

Lovaina, Charles Périn², cuya obra *De la richesse dans les sociétés chrétiennes* (1861) se tradujo a casi todas las lenguas europeas. Este campeón de la lucha contra el liberalismo en el terreno ideológico y político, aunque denuncia enérgicamente la explotación de los obreros por la nueva clase burguesa y enseña que las leyes morales deben imperar en la economía, rechaza toda intervención del Estado en la materia y espera que la iniciativa privada y los progresos del espíritu cristiano en los patronos resuelvan por sí solos la cuestión social.

Estos puntos de vista fueron muy bien acogidos por los católicos belgas, que fundaban precisamente toda la defensa de sus derechos religiosos en la apelación a la libertad y tenían favorecer las tendencias estatistas de sus adversarios³. En Francia los propagó la «Revue catholique des institutions et du droit», órgano de la Asociación de Juristas Católicos, y los pusieron en práctica algunos industriales católicos de la región del Norte, que, por iniciativa de P. Féron-Vrau, se agruparon en 1884 en una asociación muy dinámica en el plano de las realizaciones concretas, pero de inspiración netamente paternalista, dominada por una profunda desconfianza respecto al Estado, al que no veían sino con los rasgos del Estado jacobino opresor de la Iglesia.

c) Alemania

En Alemania comenzó más tarde el desarrollo industrial. No obstante, fue aquí donde surgió el movimiento social católico más realista, que se declaró partidario de limitar la libertad económica mediante una legislación social. Esta tendencia encontró su primera expresión oficial en la encíclica de León XIII. Este carácter social del catolicismo alemán, que rehúsa acantonarse en obras de pura beneficencia, como solían hacer en Francia, le permitirá conservar profundas simpatías en las clases populares y encontrar en ellas un apoyo cuando, durante el *Kulturkampf*, tenga que enfrentarse con la burguesía radical. Hasta 1870, los católicos alemanes se preocuparon de la promoción de los artesanos y de la organización de los campesinos. Querían «acercar a la Iglesia al pueblo para que el pueblo se acerque a la Iglesia», según la consigna lanzada en 1848. Pero poco a poco se fue prestando mayor atención al problema obrero propiamente dicho. Se multiplicaron las asociaciones, sobre todo en las regiones industriales de Renania, que no sólo

² Ver el artículo que le ha consagrado A. Louant en la *Biographie Nationale* (de Bélgica), vol. III, 665-671.

³ Sobre el catolicismo social belga de inspiración paternalista, cf. R. Rezsohazy, *Origines et formation du catholicisme social en Belgique*, cap. 3. Sobre la actitud conservadora de los obispos belgas, que incluso en las diócesis industriales tardaron mucho en tomar conciencia de las verdaderas dimensiones del problema obrero y lo confundieron durante largo tiempo con el de la pobreza, véanse los dos capítulos de monseñor A. Simon en *150 Jaar Katholieke Arbeidersbeweging in België* (Bruselas 1963-1965), vol. I, 111-142, vol. II, 187-226.

buscaban salvar las almas y socorrer las miserias, como había ocurrido durante mucho tiempo, sino que también trataban de organizar la profesión y proporcionar a la acción obrera una base sólida para modificar el régimen del trabajo.

A lo largo de esta evolución, los católicos alemanes fueron descubriendo que el problema obrero era una cuestión de reforma institucional más que un sencillo asunto de organización de socorros. En este punto desempeñó un papel importante el dinámico obispo de Maguncia monseñor Ketteler. Frecuentemente se ha interpretado mal su actuación y se ha presentado al prelado como un pionero de la democracia cristiana. Sin embargo, cuando se alzaba contra la opresión que en el régimen social de la época sufrían los económicamente débiles, este aristócrata westfaliano soñaba ante todo con un retorno a la sociedad organizada corporativamente tal como existió en el Sacro Imperio Germánico de la Edad Media. Pero su influjo en el catolicismo social contemporáneo es considerable, especialmente por su obra *Die Arbeiterfrage und das Christentum* (1864), fruto de quince años de reflexión. No se limitaba en ella a sugerir algunas reformas concretas, sino que intentaba sobre todo probar que la solución del problema obrero no puede concebirse más que en función de una visión general de la sociedad que se oponga directamente tanto al individualismo liberal como al totalitarismo del Estado centralizador moderno. Aparece en esta obra como el primer teorizante del organicismo social de base corporativa que constituirá más de medio siglo el fondo de la doctrina social católica, cuya oposición al ideal individualista del liberalismo económico será, en más de un caso, en el último cuarto del siglo XIX más clara que los recelos prácticos y las objeciones teóricas respecto al socialismo.

d) Austria

Tal era particularmente el caso de la Escuela Austríaca, dirigida por el barón K. von Vogelsang. Este noble de origen alemán, convertido al catolicismo por Ketteler y retirado en Viena desde 1864, era redactor jefe de «Vaterland», órgano de la aristocracia federalista y agraria austríaca, muy hostil a la alta banca y a la gran industria naciente, controladas en gran parte por los judíos. Fundó en 1789 una revista que llegó a ser la célebre «Monatsschrift für christliche Sozialreform». Inspirándose en ideas de Ketteler, criticaba en ella el régimen capitalista nacido de la revolución, y lo hacía con tal violencia que se granjeó el apelativo de «socialista cristiano». Defendía también la intervención del Estado para establecer el orden en la anarquía individualista. Vogelsang consiguió ganar para sus ideas a un grupo de jóvenes católicos austríacos, como el padre Schindler —que le sucedería como jefe de la Escuela Social Austríaca—, Lueger —más tarde alcalde de Viena, donde realizó una notable obra social— y el príncipe Carlos von Loewenstein, que organizó en su finca de Haid, desde 1883 hasta 1888, las reuniones

de cristianos sociales, de las que salieron entre otras cosas las famosas «tesis de Haid».

Esas tesis parecen hoy poco adaptadas a la amplitud de las transformaciones de la sociedad industrial, pero que en aquella época resultaban muy originales fuera de los ambientes revolucionarios y tropezaron con la oposición del episcopado. En el extranjero las divulgó una revista internacional, «La Correspondance de Genève», fundada y dirigida por un miembro del grupo de Vogelsang, el conde von Blome, converso de origen alemán.

2. La encíclica «*Rerum novarum*»

Los grupos católicos, preocupados por el problema obrero en Alemania, Austria, Francia, Bélgica e Italia, no habían permanecido aislados entre sí. Se conocían por sus publicaciones respectivas y habían tenido contactos más o menos ocasionales, sobre todo en Roma, donde un noble austriaco del grupo de Vogelsang, el conde Kűfstein, que pasaba allí los inviernos, había organizado una especie de círculo de estudios sociales contando con la aprobación de León XIII, pero no por iniciativa del papa, como se ha escrito a veces. Pronto pareció conveniente hacer más sistemáticos estos contactos, y con esta finalidad se erigió la *Union catholique d'études sociales*, que se reunió anualmente en Friburgo a partir de 1884, bajo la presidencia de monseñor Mermillod, para elaborar una versión adaptada a nuestra época de la doctrina corporativista de la sociedad. El resultado de las deliberaciones era secreto, pero se remitían regularmente unos informes al papa, que se interesaba cada vez más por ellos. Aunque no adoptó en 1881 la sugerencia procedente de Francia —poco realista en el contexto diplomático de la época— de invitar a los gobiernos europeos a reunirse en Roma para elaborar una legislación internacional del trabajo, el proyecto de una encíclica social iba madurando lentamente en su espíritu.

Entre los factores que durante esos años confirmaron a León XIII en la idea de que había llegado la hora de intervenir oficialmente hay que señalar los siguientes: las peregrinaciones a Roma de la «Francia trabajadora», organizadas desde 1885 por Léon Harmel para acercar las masas obreras al papa y ponerle en contacto directo con el mundo de la fábrica; la intervención del cardenal americano Gibbons, arzobispo de Baltimore, en 1887-88 para evitar que el Santo Oficio condenara a los *Knights of Labour*, primera organización obrera americana, a la que algunos obispos reprochaban su aspecto de sociedad secreta que la hacía sospechosa de connivencia con el anarquismo⁴; el apoyo prestado por el cardenal Manning, arzobispo de Westminster, a la huelga de los *dockers* en Londres, que tuvo resonancia⁵ en toda Europa;

⁴ Cf. parte II, cap. IV, pp. 260s.

⁵ Cf. E. S. Purcell, *Life of cardinal Manning*, vol. II (Londres 1896) 638-671. El

finalmente, un nuevo brote en 1880 de la controversia entre los católicos «intervencionistas» y la Escuela de Angers con ocasión de los congresos que había convocado en Lieja monseñor Doutreloux.

Estos factores convergentes ponían de manifiesto que la autoridad pontificia debía pronunciarse. Y lo hizo en la encíclica *Rerum novarum* (15 de mayo de 1891). En ella se mantiene León XIII fiel a los puntos principales de la «Escuela de Lieja», heredera del pensamiento social de Ketteler y de los miembros de la Unión de Friburgo. Terminaba así una importante etapa en la historia del catolicismo social.

La encíclica *Rerum novarum* es, por tanto, resultado de múltiples iniciativas que se desarrollaron fuera de Roma y prueba una vez más la importancia de los laicos en la vida concreta de la Iglesia católica. Pero no por eso deja de ser también una obra de León XIII. Conocemos bastante bien cómo se elaboró su texto gracias a la publicación de varias redacciones preparatorias. Puede comprobarse que del primer proyecto, redactado por el padre Liberatore, a la nueva redacción, debida al padre Zigliara, y finalmente al texto definitivo, revisado minuciosamente por el papa en persona, la idea de un régimen corporativo va desapareciendo progresivamente en favor de las asociaciones profesionales. A ser posible, éstas deberían agrupar a patronos y obreros, pero tal condición no se juzga indispensable. Esto abría oficialmente la puerta a la fórmula del futuro: el sindicato obrero. En cambio, aunque se mantuvo la opción inicial contra el liberalismo excesivo de la Escuela de Angers en favor de la intervención del Estado en la vida económica y social, las numerosas distinciones y atenuaciones introducidas progresivamente en el texto muestran qué prudencia y con cuántas perplejidades emprendía la Santa Sede este camino. Por lo demás, para poder comprender ciertas reticencias de León XIII (que no escribió la encíclica de su puño y letra, pero impuso en todo su pensamiento y, en definitiva, marcó con su impronta personal el conjunto del texto) hay que tener también en cuenta que, aun queriendo reaccionar en nombre de la tradición escolástica contra una concepción individualista de la sociedad y de la propiedad, tenía sumo interés en no ofrecer apoyo alguno al aspecto totalitario que solía presentar el socialismo doctrinario de su tiempo.

Elogiada en los medios católicos de entreguerras como «la constitución de los trabajadores», la encíclica *Rerum novarum* es considerada por otros como un documento esencialmente antisocialista, de orientación más bien reaccionaria y, en todo caso, sin gran importancia real en el movimiento de emancipación de los trabajadores. Hay que reconocer que, además de su aparición bastante tardía, recurre a argumentos abstractos y no analiza la situación real creada por el auge del capitalismo. Además contiene muchas consideraciones moralizantes y es imprecisa respecto a la mayor parte de las

cuestiones concretas que se planteaban en la época. Es cierto también que se debió en parte al temor de que los obreros católicos se pasasen cada vez más al socialismo. Contiene, sin embargo, otros aspectos más positivos. En primer lugar, mientras la mayoría de los católicos sociales de las décadas anteriores pensaban con nostalgia en la antigua sociedad preponderantemente rural, reaccionaban contra la sociedad burguesa en una perspectiva precapitalista y preconizaban el retorno al corporativismo del régimen anterior, más o menos modernizado —todo lo cual constituía una vía muerta en el plano de la gran industria moderna—, León XIII tuvo el mérito de desprenderse de esas utopías románticas para situarse con realismo en un terreno análogo al del socialismo reformista, buscando la elevación de la clase obrera en el marco de las instituciones existentes, incluido el sindicalismo obrero, cuya legitimidad se reconocía, aunque sin gran entusiasmo. En segundo lugar, no carecía de importancia que la suprema autoridad espiritual proclamase solemnemente los derechos de los obreros y la injusticia del sistema liberal integral. Aunque no se puede negar que el movimiento obrero estaba en marcha mucho antes de aparecer la *Rerum novarum* y que el mérito de la iniciativa corresponde en esencia a los socialistas, sin embargo este movimiento obrero recibía por vez primera la aprobación solemne de una de las principales autoridades del mundo, y esta aprobación iba a contribuir a quitarle el carácter revolucionario que hasta entonces había tenido para la mayor parte del mundo burgués. Desde el punto de vista psicológico no carece esto de importancia. Además, por lo que a los católicos se refiere, tuvieron que admitir, a pesar de numerosas reticencias, que se prolongaron bastante tiempo, que era preciso cambiar algunas cosas, y aunque muchos se limitaron a buscar la solución del problema en la línea del corporativismo, los más avisados empezaron a caminar por las vías de la democracia cristiana.

3. *La democracia cristiana*

Esta evolución no se realizó sin dificultades por dos razones. Primera, porque muchos de los que admitían la necesidad de modificaciones institucionales para mejorar eficazmente la situación de las masas trabajadoras pretendían que esas transformaciones se realizasen conforme al antiguo adagio: «todo para el pueblo, pero sin el pueblo» o, al menos, bajo el control estricto de las autoridades eclesiásticas. Este fue particularmente el punto de vista de Pío X. Es cierto que se preocupó por mejorar las condiciones de vida del pueblo —abrió en su seminario una cátedra de ciencias económicas y sociales—, y muchas de sus declaraciones muestran cuánto le interesaba no desvirtuar la dimensión social de la caridad cristiana. Pero siempre consideró la acción social en la perspectiva estrictamente paternalista y clerical propia de los católicos venecianos de su tiempo. En segundo lugar, la misma noción de democracia cristiana era ambigua. La expresión, que se impuso poco a

poco debido al ejemplo belga, se proponía señalar las diferencias respecto a la «falsa democracia» radical e individualista; pero las opiniones divergían sobre el alcance exacto de esta versión cristiana: ¿se trataba de constituir un partido confesional orientado definitivamente a restablecer un Estado cristiano sobre bases populares o bastaba una simple inspiración cristiana que aceptara parte de la herencia liberal, es decir, el Estado laico, dentro del cual colaborarían creyentes e incrédulos para conseguir una justicia social mayor? Las ideas de Pío X eran claras también en este punto: no podía tratarse de renunciar al ideal de un orden social íntegramente católico, cuya restauración constituía el objetivo de la política pontificia desde la Revolución Francesa. En estas condiciones se comprende que muchos responsables de la democracia cristiana consideraran el pontificado de Pío X como el paso del desierto. Pero el historiador debe registrar también, con el padre Jarlot, que «si al acabar la Primera Guerra Mundial, las organizaciones católicas obreras, agrícolas, profesionales, pudieron federarse a nivel nacional e internacional fue porque durante el pontificado de Pío X se habían empezado a implantar en Alemania, Bélgica, Francia, España, Italia, etc. La semilla arrojada por León XIII germinaba en tiempos de Pío X e iba a florecer con Pío XI».

No es posible seguir aquí las vicisitudes del movimiento en los diversos países, en los que tomó aspectos muy variados según las circunstancias locales. Unas veces fue apoyado abiertamente por la jerarquía, como en Australia, donde el cardenal Moran, arzobispo de Sydney, no vacilaba en presentarse como un adepto del «socialismo cristiano»⁶; otras veces fue impulsado por dinámicos vicarios de parroquias populares como el padre Alfonso Ariëns en Holanda, quien, influido por el movimiento social alemán fundó en 1889 la primera organización católica exclusivamente obrera y, dos años después, el primer sindicato católico de obreros de fábricas⁷. En cambio, otras veces tropezó con el recelo de un clero con poca sensibilidad para el problema por sus vínculos excesivamente estrechos con las clases dirigentes, como en España⁸, o con las objeciones de teorizantes del neocorporativismo, como en

⁶ Cf. P. Ford, *Card. Moran and the A. L. P. A Study on the Encounter between Moran and Socialism, 1890-1907* (Melbourne-Londres 1966). En Inglaterra, los sucesores de Manning, los cardenales Vaughan y sobre todo Bourne, adoptaron una actitud muy reticente frente al movimiento obrero, y las encíclicas sociales fueron mucho tiempo letra muerta para la mayoría de los católicos, a pesar de las tímidas iniciativas del dominico V. McNabb y del jesuita Ch. Plater, que fundó en 1909 la *Catholic Social Guild* tomando como modelo a la *Fabian Society*.

⁷ Sobre la considerable obra realizada por Ariëns desde su parroquia de Enschede en Twente, cf. G. Brom, *A. Ariëns*, 2 vols. (Amsterdam 1941). Aunque el episcopado holandés mantuvo durante largo tiempo una orientación paternalista, Ariëns fue apoyado por el arzobispo de Utrecht. Durante la década siguiente, el movimiento se extendió progresivamente desde el norte hasta el sur. Debe mencionarse también el nombre de uno de los raros directores de fábrica de esta época que rebasó las relaciones paternalistas entre patronos y obreros. Cf. F. van der Ven, J. F. Vlekke, 1849-1903, *een pionier der sociale ondernemingspolitiek in Noord-Brabant* (Tilburgo 1947).

⁸ Se hicieron algunos ensayos en el mundo obrero y sobre todo en el sector rural, en

Austria, donde L. Kunschak, el intrépido fundador de los primeros sindicatos cristianos (desde 1892) encontró grandes dificultades para hacer comprender al partido popular cristiano social, centrado en la pequeña burguesía, las reivindicaciones del movimiento obrero. Nos limitaremos a evocar la situación de cuatro países cuyas controversias internas tuvieron eco fuera de sus fronteras.

a) Bélgica

En Bélgica, donde los paternalistas, que habían tenido casi todo en sus manos, conservaron hasta 1914 la dirección de la mayor parte de las obras caritativas, la fundación de la *Ligue démocratique belge* en febrero de 1891, es decir, unos meses antes de la encíclica, marcó un giro importante que se acentuó al ocupar la presidencia en 1895 A. Verhaegen, el cual supo liberarse de las perspectivas corporativistas de su predecesor Helleputte. Actuando como grupo de presión, la Liga permitió a la democracia cristiana llegar al Parlamento y obtener, a pesar de durísimas resistencias, la aprobación de varias reformas importantes favorables para los trabajadores. La dirección seguía estando esencialmente en manos de hombres que no eran trabajadores, pero se decidió resueltamente en 1892 por la fórmula de sindicatos obreros sin participación patronal. Tras unos comienzos bastante lentos, éstos iban a imponerse progresivamente a partir de 1901 gracias a los excepcionales méritos del dominico C. Rutten. En cambio, la tentativa del padre Daens de crear en Flandes en 1893 un *partido popular cristiano* de tendencia francamente democrática fracasó al cabo de unos años por las intrigas de los conservadores agrupados en torno de Ch. Woeste y por la inquietud de los obispos, deseosos de mantener la unidad del partido católico frente a los ataques anticlericales⁹. El padre Pottier, una de las figuras sobresalientes de la democracia de Lieja, se vio obligado a retirarse poco a poco, y por la presión de los ambientes conservadores tuvo que salir de Bélgica cuando murió monseñor Doureloux. Pío X, contrariamente a lo que se esperaba, reconoció la autonomía de la *Ligue démocratique belge* en su esfera de acción propia, con

el que los sacerdotes fundaron sindicatos para organizar el crédito agrícola y constituyeron en 1912 la Confederación Nacional Católico-Agraria. Un pionero, el jesuita valenciano A. Vicent (1837-1912), fundó en 1880 algunos círculos obreros, pero el Consejo Nacional de las Corporaciones Católicas de Obreros se sustrajo a su influencia y evolución en sentido conservador. Algunos de sus discípulos intentaron, también sin éxito, entrar por la senda del auténtico sindicalismo cristiano: el profesor S. Aznar, que fundó en 1910 la revista «Renovación Social»; los dominicos Gerard y Gafo y sobre todo el jesuita G. Palau, que fundó en Barcelona la Acción Social Popular y tuvo luego que emigrar a Argentina.

⁹ Tras romper con el obispado de Gante en 1898-1899, Daens se aproximó a los socialistas. Fue condenado por Pío X en 1905. Sobre este asunto, poco importante en sí, pero muy significativo, cf. H.-J. Elias, *Priester Daens en de Christene Volkspartij* (Aalst 1940); K. van Isacker, *Het Daensisme* (Amberes 1959); L. Wils, *Het Daensisme* (Lovaina 1969).

la condición de que no pusiera en peligro la unidad del partido católico, que detentaba el poder, y declaró que las amonestaciones severas dirigidas al grupo demócrata cristiano de Murri no afectaban a la Liga: «En Bélgica —explicaba— contáis con buenos demócratas; vosotros, católicos belgas, conservadores y demócratas, estáis todos de acuerdo con vuestros obispos»¹⁰. Por otra parte, aunque algunos obispos siguen mostrándose muy recelosos, el nuevo arzobispo de Malinas, cardenal Mercier, que no vaciló en declarar que, «cuando trabaja por repartir con mayor equidad la riqueza pública, el socialismo tiene razón»¹¹, apoyó en diversas ocasiones a los demócratas cristianos. En parte gracias a él, constituyó una victoria para el grupo el V Congreso católico de Malinas, reunido en 1909 a pesar de la tenaz oposición de Woeste. En 1907 el grupo había logrado que entraran en el gobierno dos de sus miembros, lo que aceleró la aprobación de varias medidas legislativas en favor de los trabajadores. En resumen, en vísperas de la Primera Guerra, la democracia cristiana belga poseía todos los rasgos constitutivos que la iban a caracterizar durante los cincuenta años siguientes, se había convertido en un factor esencial del partido católico y, bajo la forma de sindicatos, mutualidades, cooperativas y obras diversas en expansión continua, estaba cada vez más presente en la vida profesional, económica, cultural y religiosa del país.

b) Alemania

Lo mismo que en Bélgica, en Alemania había dos tendencias opuestas dentro del catolicismo social al comenzar el pontificado de León XIII. Unos, cuyo principal representante es el barón von Hertling, ven «un serio peligro en el continuo crecimiento de los poderes del Estado». Otros, en cambio, sobre todo entre los más jóvenes, no se arredran ante un cierto socialismo de Estado y piensan como su maestro fray Hitze (1851-1921) que «sólo una obra legislativa amplia y profunda, sólo la mano omnipotente del Estado podrán restablecer el orden en la vida social»¹². Sin embargo, lo mismo que en Bélgica, tienen cuidado de no poner en peligro la unidad política de los católicos mientras no estén superadas las secuelas del *Kulturkampf*. Es significativo que entre los fundadores del *Volksverein* (1880) se encuentren Windthorst, partidario de las tesis de Hertling, y Hitze. Dirigido durante veinticinco años por A. Pieper, discípulo de este último, el *Volksverein* con sede en Mönchen-Gladbach, tenía secciones para las clases medias y para los agricultores, pero se ocupaba especialmente del mundo obrero. Contribuyó a devolver cierta vitalidad a las antiguas asociaciones obreras católicas, que, muy dinámicas en el tercer cuarto del siglo, se habían quedado paralizadas durante

¹⁰ Carta del barón de Erp, citada en «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 12 (1958) 240, nota 70.

¹¹ Discurso del 5 de julio de 1909, en *Oeuvres pastorales*, vol. II (Bruselas 1912) 324-325.

¹² Fr. Hitze, *Kapital und Arbeit* (Paderborn 1881) 120.

el período bismarckiano. Pero sobre todo promovió la organización de sindicatos. Estos dieron pie a una violenta controversia que sacudió al mundo católico alemán durante el decenio anterior a la Guerra.

Tras unos comienzos difíciles a partir de 1890, los sindicatos «cristianos» (es decir, los que agrupaban a obreros católicos y protestantes) habían empezado a crecer en Renania y en Westfalia con el apoyo de la mayoría de los políticos católicos de Alemania occidental. En 1902 se fundó el *Gesamtverband christlicher Gewerkschaften Deutschlands* o Confederación de sindicatos cristianos alemanes, que tuvo como secretario general desde 1909 a A. Stegerwald, hombre de gran dinamismo. El cardenal Fischer, arzobispo de Colonia, aprobaba esta orientación y la defendió en varias ocasiones ante la Santa Sede. Pero una parte del clero y del episcopado, a cuya cabeza figuraban el arzobispo de Breslau monseñor Kopp y el obispo de Tréveris monseñor Korum, se oponía a estos sindicatos que, además de ser interconfesionales, se mostraban dispuestos a colaborar estrechamente con los socialistas. Este sector preconizaba la organización de secciones profesionales por oficios en el seno de las antiguas asociaciones católicas y trató, sin gran éxito, de implantar en el oeste y en el sur de Alemania el *Verband katholischer Arbeitervereine Nord- und Ostdeutschlands*, constituido en 1897, que tenía su sede en Berlín. La oposición entre las dos tendencias, llamadas «de Colonia» y «de Berlín», se fue manifestando a partir de 1904 en múltiples folletos y dio lugar a episodios bastante lamentables. Pero, además del problema interconfesional, se hallaban en juego varias opciones fundamentales: la posibilidad de restablecer el régimen económico-social de tipo corporativo o la necesidad de limitarse a modificar el sistema capitalista por medio de reformas sociales; la legitimidad de recurrir a la huelga como medio de mejorar la situación obrera; más profundamente aún, el problema de precisar si las organizaciones católicas de trabajadores debían colocarse bajo la dirección de la Iglesia, o eran los seglares responsables de sus actividades profanas, y el clero debía contentarse con aconsejar en lo relativo a los aspectos morales de esas actividades. El conflicto, exacerbado por la contraofensiva integrista, llegó a su punto culminante a fines del pontificado de Pío X.

c) Francia

En Francia, los católicos sociales de tipo paternalista no desaparecieron, ni mucho menos, tras la publicación de la *Rerum novarum*. Cada vez más apoyados por el clero, que hasta entonces no había intervenido, siguieron creando y sosteniendo con gran generosidad múltiples obras ingeniosas y variadas, sobre todo en el mundo campesino y artesanal, pero también en los medios obreros, en los cuales continuaron intentándose sin éxito los sindicatos mixtos (es decir, formados por patronos y obreros). La *Association des patrons du Nord* permaneció en su postura: se opuso con todas sus fuerzas a la creación de sindicatos cristianos puramente obreros. Por otra parte entró en con-

flicto con L. Harmel, que trataba de imponer el punto de vista intervencionista defendido por la Escuela de Lieja y aprobado por la encíclica. En 1895 acató la sentencia arbitral de León XIII; pero subsistieron las oposiciones profundas, y en la audiencia solemne que Pío X concedió a los patronos del Norte en 1904 vieron con razón los contemporáneos una revancha; de ella se aprovecharon los patronos del Norte, tanto más por cuanto la supresión del presupuesto de cultos al año siguiente acrecentó sensiblemente a los ojos del clero la influencia de estos generosos donantes. Pero no por ello aumentó su influjo entre los obreros: «La Asociación lleva veinte años sin avanzar», constataba en 1913 uno de sus dirigentes.

Paralelamente se fue afianzando con fuerza, a partir de 1891, la corriente que M. Montuclard ha denominado, por referencia al fracasado intento de 1848, «la segunda democracia cristiana de Francia». Este movimiento, que no es tan sencillo como lo presenta este sociólogo en un análisis sugestivo aunque excesivamente esquemático, surgió de diversas iniciativas sin gran coordinación, pero cuya convergencia es significativa a pesar de la gran confusión doctrinal que los caracterizaba en sus comienzos. Se define a la vez por la aceptación de los valores del liberalismo político, rechazado por los pioneros del catolicismo social, y por la voluntad de construir una democracia social de inspiración cristiana, a la que seguían siendo alérgicos los católicos liberales. Nacido bajo el impulso de Harmel en el seno de la *Obra de los Círculos*, de la que pronto se separó, el movimiento se afianzó a medida que los más perspicaces se fueron dando cuenta de la incapacidad de las obras de tipo tradicional y comprendieron la necesidad de adoptar la fórmula del sindicalismo obrero. Pero pronto se transformó en un partido que, estimulado por el ejemplo belga, entró resueltamente en el terreno político tomando una postura clara en favor de la adhesión a la república. Dirigido por algunos militantes obreros, por apóstoles seculares procedentes de la pequeña burguesía y, sobre todo, por sacerdotes jóvenes y entusiastas¹³ —los «curas demócratas», Gayraud, Garnier, Six, Dabry, Naudet, el más elocuente y audaz de todos, y Lemire, que pronto se convirtió en su principal representante—, ocupa durante varios años el primer plano de la escena, sobre todo en el norte y el nordeste de Francia y luego en la región de Lyon¹⁴. Al principio fue apoyado abiertamente por el papa; pero, tras un breve período en que gozó del favor del episcopado, decayó rápidamente a partir de 1898. El fracaso de este intento, del que no quedarán después de 1900 más que puntos aislados de resistencia, no se explica sólo por la oposición de los conservadores a un programa social que hoy parece muy moderado; tampoco

¹³ Notemos la observación de R. Cornilleau, *De Waldeck-Rousseau à Poincaré* (París 1916) 43: «Lo que faltó a los demócratas-cristianos fue un Jaurès, es decir, un jefe secolar que fuera el cerebro y la voz del partido. Su movimiento tenía un aspecto excesivamente eclesíástico, incluso clerical».

¹⁴ Cf. J.-M. Mayeur, *Les congrès nationaux de la Démocratie chrétienne à Lyon (1896, 1897, 1898)*: «Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine» 9 (1962) 171-206.

por el fracaso de la política de adhesión a la república ni por la falta de un organizador capaz de coordinar la acción de individualidades deseosas de actuar cada cual por su lado; tampoco por la competencia del joven y dinámico movimiento de Marc Sangnier, el *Sillon*¹⁵, primer movimiento de Francia que tuvo «el sentido de la multitud» (H. Desbuquois): tal fracaso se debe también a que se vio en seguida que los «curas demócratas» planteaban una serie de problemas, algunos de los cuales eran más fundamentales que los que constituían la base de las controversias alemanas en torno al sindicalismo. Enumeremos algunos: el puesto del cristiano en una sociedad secularizada¹⁶, el reconocimiento de los valores cristianos implícitos en la actividad profana y hasta una «democratización» del gobierno de la Iglesia, pues a la reivindicación de un nuevo orden social y político opuesto a la visión jerárquica de la sociedad (aunque siguiera poniendo el acento en las virtudes campesinas y en algunos otros temas precedentes del tradicionalismo) se añadían aspiraciones a una renovación religiosa en el plano de la moral, de la espiritualidad, de la pastoral y de la eclesiología¹⁷, que inquietaron a muchos obispos cuyos portavoces fueron monseñor Isoard y monseñor Turinaz. Las imprudencias de sacerdotes jóvenes y de seminaristas que parecían confundir el amor a los pobres con el desprecio por las clases elevadas y en los que la función sacerdotal quedaba a veces desdibujada por actitudes de militante social y político, así como la intervención apasionada de la prensa integrista, que identificaba indiscriminadamente democracia cristiana y modernismo, acabaron de hacer insostenible la situación de los «curas demócratas», muchos de los cuales terminaron por ser objeto de censuras eclesiásticas: Naudet y Dabry en 1908, Lemire en 1914.

Entre los dos extremos, los que no se deciden a renunciar al paternalismo ni al ideal corporativista y los que se obstinan en reconciliar contra su voluntad al catolicismo francés con la democracia llevada a sus últimas consecuencias, existe una corriente centrista en la línea prudente iniciada en la

¹⁵ Sobre los comienzos del *Sillon*, cf. cap. III, pp. 58ss; para más detalles pueden verse las dos primeras partes de la tesis de J. Caron, *Le Sillon et la démocratie chrétienne, 1894-1910* (París 1967).

¹⁶ Ni los mismos demócratas-cristianos estaban de acuerdo en este punto. Sólo una minoría aceptaba resueltamente la sociedad nacida de la Revolución, en la que el cristiano tiene que limitarse a influir con su presencia en las instituciones no confesionales. En cambio, muchos soñaban con una cristiandad nueva, popular pero clerical, nacida de la unión de la Iglesia y el pueblo como la sociedad medieval tal como la habían presentado los historiadores románticos; pero esta vez la red de instituciones cristianas se edificaría en un marco democrático, sobre la base del sufragio universal (que algunos pretendían moderar mediante el voto familiar, tomado de la experiencia belga, y mediante la representación profesional, inspirada en el programa de La Tour du Pin).

¹⁷ M. Montuclard cree incluso encontrar, «bajo idénticas declaraciones de ortodoxia y de fidelidad, las profundas divergencias que oponen categóricamente el pensamiento democrático cristiano al pensamiento de los católicos de fines del siglo XIX» (*Une crise de la pensée catholique à la fin du XIX^e siècle: «Annales de la Faculté des Lettres d'Aix»* 44 [1968] 33-65).

Rerum novarum. Esa corriente crece lenta y penosamente, pero con regularidad. Se adhieren a ella los diputados católicos que, con A. de Mun, participan eficazmente en la elaboración de las primeras leyes sociales. Lo hacen también los dirigentes de la ACJF, que, con H. Bazire, dan a este movimiento, nacido con un espíritu contrarrevolucionario, una orientación cada vez más social. Estos exhortan a sus miembros a que colaboren a poner en marcha no sólo salas de lectura populares, mutualidades agrícolas, cajas de ahorro obreras, sino también verdaderos sindicatos (a los cuales dedica su congreso de 1903) y a ayudar a los huelguistas, no vacilando en una posible colaboración con socialistas y reformistas. Con esta misma corriente moderadamente progresista está relacionada una serie de organismos puestos en marcha durante los primeros años del siglo xx: la *Unión de Estudios de los Católicos Sociales*, fundada en 1901, que trabaja como un «laboratorio de legislación» (H. Rollet); las *Semanas Sociales*, especie de universidad ambulante, que se reúnen desde 1904 cada año en distinta ciudad para dar ante un millar de oyentes bastante heterogéneos una enseñanza muy rica en nuevos enfoques de las grandes cuestiones sociales del momento (pero descuidando los aspectos puramente económicos) y que gracias al tacto de sus promotores —dos influyentes burgueses parisienses, H. Lorin y A. Boissard, y un empleado de Lyon, M. Gonin— lograron, a pesar de varias dificultades, conservar el favor de las autoridades eclesiásticas aun teniendo casi los mismos adversarios que el *Sillon*¹⁸; la *Acción Popular* de los jesuitas, fundada en 1903 por el padre H. Leroy y dirigida desde 1905 por el padre G. Desbucquois, con la finalidad de «ayudar a actuar» poniendo en contacto a los que quieren trabajar en el campo social y documentándolos con seriedad y dinamismo mediante sus publicaciones, sus conferenciantes y sus consejeros, dando a conocer todas las iniciativas «legítimamente católicas», es decir, conformes con las directrices generales de los documentos pontificios (lo cual no impedirá las sospechas y denuncias de parte de los integristas); en fin, los *Secretariados Sociales*, otro órgano de difusión de la doctrina y de impulso para la acción creado por M. Gonin en Lyon a fines del siglo xix, pero que no se extenderá por Francia hasta 1910 con la ayuda de la ACJF. En el plano del encuadramiento de los trabajadores, se obtienen resultados más modestos que en Alemania o en Bélgica; no obstante, hay que señalar la aparición del sindicalismo cristiano, cuyos comienzos se remontan a la fundación —efectuado en París el año 1887 por iniciativa de los Hermanos de las Escuelas Cristianas— del *Sindicato de Empleados del Comercio y la Industria*, que fue el órgano motor y, tras haber convocado en 1904 el primer congreso intersindical cristiano, en 1912 se puso al frente de la *Federación Francesa de los Sindicatos de Empleados*. Pero no logró implantarse en la gran industria.

¹⁸ La iniciativa fue imitada en España en 1906 y en Italia en 1907. También había semanas sociales en Alemania; pero eran de otra clase, pues estaban reservadas a un número limitado de especialistas.

En resumen, nos encontramos ante cierto número de iniciativas interesantes, ante una maduración de la doctrina social católica (algunos de cuyos aspectos particularmente delicados fueron objeto de audaces reflexiones que hubieran ganado si se hubiese profundizado en ellas más sistemáticamente), ante un lento progreso en una coyuntura mucho menos favorable que en tiempos de León XIII. Sin embargo, en resumidas cuentas se trata de un grupo que seguirá siendo poco numeroso hasta la Guerra y que casi no tendrá apoyo del episcopado, a diferencia de lo que ocurre en la mayoría de los países vecinos.

d) Italia

En Italia, especialmente, la cuestión social ocupaba el primer plano de las preocupaciones de la *Opera dei Congressi*¹⁹, cuya «intransigencia» no se identificaba en modo alguno con el conservadurismo social de la burguesía y que, por el contrario, consideraba la ideología de esa sociedad nacida de la Revolución, es decir, el liberalismo, como el origen de todos los males sociales, incluida la aparición del socialismo. La sección segunda de la *Opera*, la más dinámica con mucho, que en 1887 había cambiado su nombre primitivo de «Caridad y Economía Católicas» por «Economía Social Cristiana», pudo contar con la colaboración de gran parte del clero, que solía estar más cerca del pueblo que en Francia, y con el apoyo de una parte de la prensa católica, principalmente con «L'Osservatore Cattolico» de don Albertario, que trabajó mucho para suscitar en la opinión católica italiana interés por el problema social. El catolicismo social italiano tuvo también la suerte de contar con algunos hábiles expertos como el padre Cerutti, que propagó las cajas de ahorro rurales en Venecia y en todo el norte de Italia (en 1898 existirán ya 893). Además vio erigirse en la provincia de Bérgamo, en torno a N. Rezzara, un centro particularmente activo de acción social cristiana. Es cierto que la tendencia de la mayoría de los dirigentes de la *Opera* siguió siendo paternalista durante mucho tiempo y que la dirección de las obras (que desde el Norte se van propagando a otras regiones, teniendo especial éxito en Sicilia) destinadas a los obreros o a los campesinos estaba casi siempre en manos del clero o de personas influyentes. Pero durante los años noventa se inició una evolución.

En diciembre de 1889 se fundó en Padua la *Unione cattolica per gli studi sociali*. Fue alma de esa fundación Toniolo, que le dio en 1893 un órgano doctrinal excelente, la «Rivista internazionale dei scienze sociali». Las principales manifestaciones de la *Unione* fueron los círculos de estudios sociales, que surgieron rápidamente en las principales ciudades de Italia, y la creación de cátedras de economía social en algunos seminarios, la reunión de dos «congresos sociales», en Génova en 1892 y en Padua en 1896, y la puesta

¹⁹ Cf. el capítulo precedente, pp. 143ss.

a punto en 1894 del «Programa de Milán», que intentaba poner en práctica, con «audacia innegable para la época» (M. Vaussard), los principios enunciados en la *Rerum novarum*²⁰. El título oficial de este programa es, sin embargo, sintomático de la mentalidad defensiva que inspiraba esa acción social: «Programa de los católicos frente al socialismo». Además, Toniolo buscaba una quimérica unidad de todos los católicos en torno a un programa de «democracia» dirigida por el papa dentro de la mejor tradición neogüel-fa, programa que necesariamente tenía que ser vago y abstracto para evitar los conflictos; todo lo cual lo conducía inevitablemente a desvirtuar el concepto de democracia cristiana²¹. Pero estimulado por los ejemplos extranjeros, un creciente número de jóvenes reaccionó contra este modo de ver las cosas, que impedía la maduración normal del movimiento en una fuerza eficaz de liberación popular y de progreso que actuase en el terreno político como los demócratas cristianos de Francia y Bélgica. La preocupación de mantener las consignas de abstención política mientras no se solucionase la cuestión romana hacía que esta evolución fuera inaceptable para la Santa Sede. Además, los dirigentes de la *Opera dei Congressi*, cuyo conservadurismo se había acentuado a raíz de los sucesos de Milán de 1898, cuando el gobierno englobó en la misma represión al socialismo y al movimiento católico, se mostraron doblemente preocupados por reaccionar contra las nuevas tendencias.

Dichas tendencias, corroboradas por la lectura entusiasta de la *Rerum novarum*, cuyas perspectivas antiliberales se subrayaron unilateralmente en Italia, se hallaban extendidas por todo el país en vísperas de 1900, pero con matices muy diferentes según las circunstancias locales. Unos, en su oposición al liberalismo económico y social, seguían muy marcados por la herencia del tradicionalismo que había alimentado la ideología de los intransigentes, exaltaban los valores de la tierra y las autonomías locales, continuaban fundando sociedades de socorros mutuos, cooperativas y cajas de ahorro rurales católicas y a veces no renunciaban al ideal corporativista. Otros, aguijoneados por la presencia de centros socialistas activos, comenzaban a organizar sindicatos puramente obreros, reclamaban una legislación protectora de los derechos de los trabajadores, la creación de un Ministerio de Trabajo y la organización de seguros sociales. Unos, sobre todo en el Norte, creían con Filippo Meda²² que para lograr sus reivindicaciones sociales era preferible

²⁰ No sólo restauración de las asociaciones profesionales y represión de la usura, sino también participación de los trabajadores agrícolas en la mejora de las grandes explotaciones y de los obreros en los beneficios e incluso en el capital. Este programa fue aceptado, no sin dificultad, por la *Opera dei Congressi*.

²¹ Véase sobre todo la reacción de los demócratas-cristianos ante la célebre conferencia de Toniolo en 1897. Cf. E. Fonzi, *L'epistolario di G. Toniolo*: «Quaderni di Cultura e Storia Sociale» 3 (1954) 22-32.

²² Sobre la evolución de este seglar milanés (1869-1939), que después de militar en el *intransigentismo* se pasó a las filas de don Albertario y fue el primer ministro católico italiano, cf. G. de Rosa, *F. Meda e l'età liberale* (Florencia 1959).

situarse en el terreno constitucional y no tuvieron inconveniente en colaborar con los liberales conservadores de Giolitti. Otros, mucho más radicales, rehusaban toda transacción con el Estado burgués, aun siendo conscientes de la necesidad de actuar en el terreno político, como don Sturzo en Sicilia y, sobre todo, Romolo Murri (1870-1944), sacerdote originario de las Marcas, muy popular entre los estudiantes y seminaristas. En torno a él y a su revista, «Cultura sociale», fundada en 1898, se polarizó durante algunos años la oposición de los jóvenes demócratas cristianos progresistas en el seno de la *Opera dei Congressi*, sostenidos por un creciente sector del clero joven, pese a las reticencias de la mayoría del episcopado, hostil al movimiento no sólo por razones políticas y sociales, sino también porque temía que se pusiera en entredicho su autoridad aplicando los principios democráticos a la misma Iglesia.

León XIII, que era consciente de la necesidad de superar el enfoque limitado de los conservadores y, al mismo tiempo, sentía la preocupación de mantener la unidad de las fuerzas católicas, trató de canalizar la efervescencia de los demócratas cristianos con su encíclica *Graves de communi*, del 18 de enero de 1901²³. En ella reconocía, contra las críticas de que era objeto en ciertos ambientes católicos, sobre todo de parte de «La Civiltà Cattolica», la legitimidad de la expresión «democracia cristiana». Pero, inspirándose en el punto de vista ético-social de Toniolo, daba de ella una definición muy restringida: «En las circunstancias actuales hay que emplear esta expresión quitándole todo sentido político y no atribuyéndole más significado que el de una acción cristiana beneficiosa para el pueblo». De este modo se distanciaba con toda claridad de la fórmula preconizada por los «curas demócratas»: «Todo para el pueblo y por el pueblo»; sin embargo, no cerraba la puerta a la prosecución de una acción moderadamente reformista²⁴.

Aunque los demócratas cristianos italianos habían heredado de la atmósfera en que se habían formado la nostalgia de un movimiento confesional único para todos los católicos y una tendencia a aceptar más fácilmente que en el extranjero las directrices eclesásticas en materia temporal, este frenazo, que pareció a muchos un retroceso, no calmó las impaciencias de los más avanzados, ni siquiera cuando León XIII dio en octubre de 1902 una satisfacción parcial a los jóvenes renovando en un sentido menos conservador el estado mayor de la *Opera dei Congressi*. En el mismo seno del grupo favorable a las reformas sociales se ensanchó el abismo entre los partidarios de la línea moderada, representada por Meda, y los extremistas, cuyo portabandera era Murri. El cambio de pontificado acentuó más la tensión, pues Pío X era aún más hostil que su predecesor a las pretensiones de Murri de liberarse del control de la jerarquía en materia social y política, aun cuando

²³ ASS 21 (1901) 3-20.

²⁴ Es significativa desde este punto de vista la comparación entre el primer proyecto, redactado por el cardenal Cavagnis, y el texto definitivo, cuyo tono es menos conservador,

éste, cuyo programa conservaba de sus orígenes aspectos muy clericales, deseaba que el clero asumiera la dirección de los católicos en estos campos profanos. La ruptura abierta se produjo en noviembre de 1905, cuando Murri y sus amigos, exasperados por el acercamiento que se esbozaba entre el movimiento católico oficial y los liberales moderados, fundaron un partido político autónomo, la *Lega democratica nazionale*. Pero ésta fue desautorizada por el Vaticano y siguió siendo sospechosa para los socialistas. Por eso no logró arraigar, y cuando Murri fue excomulgado en 1909 porque se le acusaba de tendencias modernistas, ya hacía varios años que se había separado de él la mayoría de los que habían tomado parte en la fundación del movimiento.

El grueso de los católicos sociales se organizó dentro de la *Unione economico-sociale*, que sucedió a la sección segunda de la *Opera dei Congressi* tras la disolución de ésta por Pío X; pero el clima no era favorable y, a pesar de algunas iniciativas interesantes, como la fundación en 1910 de la Escuela Social Católica de Bérgamo²⁵, las realizaciones fueron más bien modestas. Por eso surgió en seguida otra oposición de izquierda, que se manifestó sobre todo durante el congreso de Módena (1910) en la protesta de Miglioli y Ceconcelli contra los recelos que seguían experimentando los organismos oficiales frente a los sindicatos de trabajadores.

4. *Sindicatos católicos*

Esta cuestión de los sindicatos iba a surgir de nuevo durante los años siguientes en una perspectiva que rebasaba ampliamente los problemas propios de Italia. Los adversarios de la democracia cristiana, después de la encíclica *Pascendi*, la denunciaron como una de las cabezas de la hidra modernista y consideraron el «modernismo social» y el «modernismo político» como consecuencias del modernismo religioso. Quienes invocaban el «catolicismo integral» y juzgaban que «la cuestión social es ante todo una cuestión moral y, por tanto, una cuestión religiosa que no se resolverá más que con la doctrina católica estrictamente romana»²⁶, atacaron con vehemencia creciente desde 1909 a los católicos sociales. Por razones de eficacia, éstos se apartaban del modelo admitido hasta ese momento por la civilización cristiana. Organizaban la defensa obrera sobre una base profesional neutra y admitían la colaboración con los no católicos. Aun conservando los sindicatos con eti-

aunque acentúa la diferencia entre el programa social cristiano y el programa socialista. Cf. G. Martina, en «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 16 (1962) 492-507.

²⁵ Animada por el conde Medolago Albani, estaba destinada a dar una formación doctrinal a los militantes y capellanes de Acción Católica. Cf. Br. Malinverni, *La scuola sociale cattolica di Bergamo* (Roma 1960).

²⁶ Presentación del n.º 1 (7 de diciembre de 1912) de «Correspondance Catholique» de Gante, órgano del *Sodalitium Pianum* (Sapinière) belga.

queta confesional, los definían por su papel económico y social, sin poner en primer plano su finalidad moral y religiosa. El conflicto estalló al mismo tiempo en toda la Europa occidental: en Italia, como acabamos de ver; en Francia, donde se atacó sobre todo a la *Acción Popular* de los jesuitas²⁷; en Bélgica, donde el padre Rutten fue censurado en varias ocasiones por los inquisidores de la «Sapinière»²⁸; en Holanda, donde el padre Poels, genial organizador del movimiento obrero en Limburgo, fue denunciado por los integristas de la «Escuela de Leiden»²⁹. Pero el epicentro estuvo en Alemania.

Ya hemos visto que desde comienzos del siglo una división ideológica enfrentaba la tendencia llamada de Berlín, que había permanecido fiel a la fórmula de las asociaciones católicas de obreros, y la tendencia de Colonia, en plena expansión (cerca de millón y medio de miembros en 1914 frente a los diez mil aproximadamente con que contaban los berlineses), que tenía por meta el interconfesionalismo y la desclericalización. Pío X, cuyas simpatías por la primera tendencia eran claras, tenía que contar con la fuerza de la segunda. Esta contaba además con el apoyo de la mayoría del episcopado. De ahí que el papa tratara de detener la controversia, cada vez más violenta, publicando en septiembre de 1912 una encíclica sobre los sindicatos³⁰. En ella aprobaba sin reservas la fórmula de Berlín, pero afirmaba que podía tolerarse la otra para evitar un mal mayor. Esta intervención pontificia, lejos de apaciguar los ánimos, no hizo más que complicar las cosas, y las disputas se recrudecieron no sólo en Alemania, donde ambos partidos creían haber vencido, sino también en Francia, donde los integristas la aprovecharon para reanudar sus ataques contra la democracia cristiana³¹, y luego en Roma, donde «La Civiltà Cattolica» publicó en febrero de 1914 un artículo evidentemente sugerido. Se vio en él una especie de globo sonda que preludeaba un nuevo documento pontificio más severo destinado a poner en guardia al sindicalismo cristiano contra una evolución que lo alejaba cada vez más de la ideología social, que, aunque algunos historiadores apologistas hayan tratado de negarlo, Pío X creía la única verdaderamente de acuerdo con la ortodoxia católica. Todos los que se daban cuenta de que, en este punto, el papa estaba hipotecado por un «modelo» (en el sentido sociológico del término) desfasado y se afanaban por no retrasar más aún la adaptación de la Iglesia a la evolución de la sociedad moderna, se esforzaron por parar el golpe que amenazaba. Los planes de crear una organización internacional del

²⁷ Numerosos detalles, con frecuencia inéditos, en P. Droulers, *Politique sociale et christianisme. Le P. Desbuquois et l'Action populaire. Syndicalisme et intégristes (1903-1918)* (París 1969).

²⁸ Cf. E. Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral* (París 1969) 284-287 y 365-368.

²⁹ Cf. J. Colsen, *Poels* (Roermond 1955) 514-537.

³⁰ *Singulari quadam*: AAS 4 (1912) 657-662.

³¹ Una carta pública del cardenal Merry del Val a A. de Mun (7 de enero de 1913) (cf. R. Talmy, *Le syndicalisme chrétien*, 122-124) constituyó para ellos un primer éxito que no prosiguió en los meses siguientes.

sindicalismo cristiano, que habían comenzado a realizarse unos años antes³², les facilitaron la tarea. Los cardenales Maffi y Mercier, el general de los jesuitas, Toniolo y Harmel, entre otros, intervinieron discretamente, y Pío X prefirió sobreseer la cuestión. Los demócratas cristianos, en esta «última gran batalla del pontificado» (E. Poulat), habían conseguido al fin ventaja sobre sus adversarios integristas.

³² La Confederación Internacional de Sindicatos Cristianos se fundó en Zurich en 1908. Pero se había ido gestando durante los últimos años del siglo XIX: en este período se intensificaron los contactos entre las Federaciones holandesa y belga, a las cuales se aproximó luego la Federación Textil alemana. Paralelamente, los distintos diarios de tendencia democristiana mantenían contactos periódicos.

CAPITULO IX

RESURGIMIENTO DE LAS CIENCIAS ECLESIASTICAS

1. *La ciencia católica a fines del siglo XIX*

Hasta el final del pontificado de Pío IX, la Alemania católica conservó la ventaja que había adquirido en materia científica durante la primera mitad del siglo. Pero no debe pensarse que fuera de las universidades germánicas no se hizo nada positivo.

Incluso en el terreno de la ciencia eclesiástica, en el que destacaron brillantemente los alemanes, en tanto que la inferioridad de los países latinos es evidente —el éxito obtenido por la gran *Histoire générale de l'Église* de Darras, carente de todo sentido crítico, y el resurgimiento de la tesis de la apostolicidad de las Iglesias de la Galia constituyen un triste ejemplo—, pueden señalarse algunas realizaciones meritorias: la obra de Ginoulhiac y de Maret en Francia; el resurgimiento del orientalismo en la Universidad de Lovaina; la restauración de los bolandistas, que incluyen en su campo de trabajo las fuentes eslavas y la hagiografía celta; los progresos de la arqueología cristiana en Roma, gracias al padre Marchi y a su discípulo predilecto J.-B. de Rossi (1822-1894), a cuya obra tuvo que rendir homenaje el mismo Mommsen, pese a su desdén por la ciencia italiana y católica.

Merecen también especial mención algunos teólogos del Colegio Romano de mediados del siglo: el padre Passaglia, quizá «uno de los teólogos más geniales del siglo XIX» (Kasper), profesor de 1844 a 1858, y, con menos brillantez, pero con mayor exactitud, el austríaco Franzelin elaboran una teología a la vez positiva y especulativa fundada en un conocimiento profundo de los padres griegos y concebida como un esfuerzo de síntesis orgánica de los datos de la fe partiendo de las imágenes bíblicas, más bien que como una penetración filosófica de las verdades reveladas.

Pero, fuera de Roma, es la apologética la que ocupa en todas partes el primer plano, al menos cuantitativamente. El fenómeno se debe a que, tras la oleada de simpatías por el catolicismo medieval que había caracterizado a la generación del Romanticismo, se ponen en tela de juicio las bases del cristianismo. Se niega la autoridad de los libros bíblicos en nombre de las exigencias de la crítica histórica y de los descubrimientos de la arqueología

oriental y de la paleontología. La historia comparada de las religiones comienza a plantear el problema de la trascendencia de la revelación judeocristiana. La izquierda hegeliana discute las mismas bases del teísmo, en tanto que Spencer, prolongando la tradición del empirismo inglés, contribuye a propagar lejos de las fronteras de su país una interpretación transformista del mundo, que pretende sustituir a la idea de creación. En la Francia del Segundo Imperio, el positivismo de Comte, combinado con el agnosticismo inglés y el materialismo alemán, se convierte a su vez en un producto de exportación que llega hasta América del Sur. Frente a estos múltiples retos, la mayoría de los apologistas demuestra una asombrosa falta de adaptación y se limita a repetir con más o menos elocuencia los mismos argumentos clásicos sin caer en la cuenta, al parecer, de que las transformaciones del ambiente intelectual los hacen cada vez más inoperantes. Pero lo que más llama la atención es comprobar la sorprendente escasez de obras católicas que aborden con competencia el problema capital de la conciliación entre la fe cristiana y la nueva mentalidad científica.

Entre los apologistas que se esfuerzan por situarse en el punto de vista de aquellos a quienes quieren convencer podemos señalar en Italia a G. Bonomelli; en Bélgica al redentorista V. Dechamps, que elabora su método llamado «de la providencia» y lo defiende de críticas, a veces bastante duras, en una serie de obras publicadas entre 1857 y 1874; en Francia al padre Félix, que trata de aprovechar el entusiasmo de sus contemporáneos por el progreso, y sobre todo al padre Gratry, que entrevé confusamente la dirección que emprenderán en la siguiente generación Ollé-Laprune y Blondel.

Pero el que sobrepasa ampliamente a todos por la fecundidad de sus puntos de vista es J. H. Newman. Tras haber realizado una labor de pionero en su *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* (1845) poniendo de relieve la historicidad de los dogmas, hace en su *Gramática del asentimiento* (1870) unas consideraciones de asombrosa modernidad acerca del papel de una «dialéctica de la conciencia», explica la necesidad de una preparación psicológica del sujeto para la justificación intelectual del acto de fe y abre horizontes nuevos en materia de eclesiología en su *Carta al duque de Norfolk* (1875) y en la reimpresión de su *Via media* (1877). Desgraciadamente, en su época casi nadie estaba preparado para entrar por los caminos cuya fecundidad había presentado, y la forma de ensayos de la mayoría de sus obras las haría aún más inaccesibles para los teólogos de profesión, por no hablar de los recelos que pesaron sobre su ortodoxia hasta el pontificado de León XIII, que lo hizo cardenal. Tales recelos revelan uno de los aspectos más desagradables de la política intelectual de la Curia romana en tiempos de Pío IX.

2. Tensiones en la teología alemana

En Alemania no desaparecieron las preocupaciones especulativas que habían inspirado durante el segundo cuarto de siglo la obra de Hermes y de Günther; son prueba de ello el entusiasmo duradero por las ideas de éste en toda Alemania y en Austria, y el éxito de la enseñanza de Kuhn en Tübinga, que continuará hasta 1882. Pero desde mediados de siglo, las ciencias eclesiásticas dieron más importancia al aspecto histórico. Esta evolución, que caracteriza toda la vida intelectual de la época, se vio acelerada por las preocupaciones apoloéticas debido a que los exegetas radicales y los historiadores protestantes de los dogmas ponían en tela de juicio numerosas afirmaciones tradicionales.

El trabajo de los católicos en el campo bíblico, aun siendo meritorio, quedó muy por debajo del que hacían los protestantes. En cambio, la historia de los dogmas y la historia de la Iglesia conocieron un florecimiento notable. Primero en Tübinga, donde Hefele elabora su monumental *Conciliengeschichte* (1855-1874), mientras que una pléyade de jóvenes activos agrupados en torno a «Theologische Quartalschrift», utiliza los nuevos métodos críticos para describir las etapas del progreso del pensamiento cristiano. El florecimiento fue todavía más brillante en Munich, gracias a la influencia de Ignaz Döllinger (1799-1890). Este ejerce un influjo difícil de imaginar hoy, más que a través de sus publicaciones, muy notables y traducidas a varias lenguas, mediante sus clases —cuya acción prolongarán sus discípulos en muchas cátedras de Alemania, Austria y Suiza—, mediante contactos personales, en los que la riqueza de la idea y la sencillez de la forma seducen al interlocutor, y mediante una correspondencia que se extiende por todos los ambientes cultos de Europa central y occidental.

Döllinger y la mayoría de sus colegas del mundo universitario deseaban sobre todo liberar a los intelectuales católicos del complejo de inferioridad creado por el florecimiento de la ciencia protestante y racionalista, enseñándoles a competir con armas iguales y dándoles el sentimiento de una libertad científica total fuera de las cuestiones, relativamente escasas, en que estaba en juego el dogma. Esperaban que de este modo la Iglesia de Alemania conquistaría en el mundo del pensamiento un influjo análogo al que estaba adquiriendo en la vida pública por su acción política y social. Pero parte del clero alemán y, sobre todo, el obispo de Maguncia Ketteler veían las cosas desde otro ángulo. Pensaban en las multitudes católicas —campesinos, artesanos, clases medias—, cuyas convicciones cristianas, afianzadas con la ayuda de un clero más piadoso y dinámico, se exteriorizarían en un poderoso movimiento de asociaciones bien disciplinadas, capaces de transmitir las consignas de la jerarquía a los diversos sectores de la vida ordinaria. Más preocupados por tener sacerdotes buenos que por tenerlos eruditos, los partidarios de esta tendencia eran decididamente hostiles al sistema germánico, que obli-

gaba a los clérigos jóvenes a estudiar en las facultades de teología anejas a las Universidades del Estado, y deseaban sustituirlas por el régimen de los seminarios diocesanos vigente en Francia y en Italia. Muchos de ellos deseaban también sustraer a los jóvenes seculares al ambiente de las Universidades, cuyo profesorado no sólo era protestante en su inmensa mayoría, sino frecuentemente de orientación racionalista, y preconizaban también la creación de una Universidad católica ¹.

A estos proyectos, apoyados por las revistas y por los grupos que seguían a Ketteler, se oponían, con Döllinger a la cabeza, quienes temían que los jóvenes católicos se formasen en un fanal, sin los recursos que, según ellos, únicamente las antiguas Universidades podían proporcionarles. Más aún, temían que los católicos quedaran aislados de la vida científica de su tiempo si prevalecían los puntos de vista de sus adversarios, ya que éstos preconizaban el retorno a una enseñanza basada en la Escolástica porque no solían tener conciencia de los problemas planteados por la crítica histórica y creían que el pensamiento especulativo alemán se encontraba desde Kant en un camino sin salida.

Esta corriente neoescolástica alemana contaba con algunos hombres de valor; por ejemplo, J. B. Heinrich, de Maguncia, deseoso de completar las exposiciones clásicas con un estudio serio de la Escritura y de los Padres; el austríaco K. Werner, cuyos trabajos sobre el pensamiento medieval muestran que la adhesión a la Escolástica no excluye una sólida erudición histórica, y sobre todo el jesuita J. Kleutgen, que tuvo el mérito de presentar la doctrina tradicional en la perspectiva sintética de los grandes sistemas filosóficos modernos, mostrando su capacidad para responder a los problemas nuevos; el joven profesor del seminario de Colonia M.-J. Scheeben, que supo conciliar la tradición escolástica y la formación patrística recibidas en el Colegio Romano con lo mejor del genio especulativo alemán. No obstante, es preciso reconocer que, en general, las realizaciones de la escuela neoescolástica sólo alcanzaron un nivel medio y que, entre los adversarios de la teología universitaria, muchos no se daban cuenta de que el progreso de los métodos históricos imponía en muchos terrenos una renovación de los puntos de vista.

Todavía es más lamentable el hecho de que algunos neoescolásticos, irritados por el desdén con que los miraba el mundo universitario, trataran de fortalecer sus posturas apelando a Roma. Sus acusaciones, apoyadas complacientemente por la nunciatura de Munich, no siempre provenían del celo por la verdad, sino que a veces se debían también a rivalidades personales. En Roma, donde no había grandes preocupaciones científicas y se hallaba en primer plano la reacción contra el liberalismo, se escuchaban favorablemente estas acusaciones, tanto más cuanto que se reprochaba a los profesores

¹ La idea había sido lanzada en 1848 y se precisó a partir de 1861; pero obligaron a abandonar el proyecto diversas dificultades y, después de 1870, el Kulturkampf. Cf. G. Richter, *Der Plan zur Errichtung einer katholischen Universität zu Fulda* (Fulda 1922).

alemanes su tendencia a rehusar, en nombre de la libertad de la ciencia, acatar una autoridad que no fuese la de sus iguales. Para recordar a los teólogos alemanes la importancia de las decisiones del magisterio ordinario, aunque no fuesen infalibles, H. Denzinger, antiguo alumno de la Gregoriana y profesor de dogmática en la Facultad de Teología de Würzburgo, publicó en 1854 su célebre *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum*².

En este contexto resonó como un trueno en 1857 la condenación de las obras de Günther; en los años siguientes se incluyeron en el Índice otras muchas obras. Los recelos de Roma con respecto a la ciencia alemana se agravaron rápidamente, agudizados también por la distancia, y llegaron a afectar a personalidades de gran prestigio, comenzando por Döllinger.

Döllinger tenía conciencia de que su prestigio disminuía entre los católicos y le dolía ver que ponían en duda su valor científico personas totalmente incompetentes. Pero, pese a su creciente animosidad contra la política de la Curia, se mantenía fiel a la Iglesia. Le inquietaba además ver a las fuerzas intelectuales del catolicismo alemán desunidas entre sí en un momento en que era más necesario que nunca presentar un frente común contra los ataques cada vez más duros de la ciencia atea. Para intentar una reconciliación propuso la reunión en Munich de un congreso de eruditos católicos. Pero su discurso de apertura sobre «el pasado y el presente de la teología», en el que afirmó que ésta necesita una absoluta libertad de movimientos, «tan indispensable para la ciencia como el aire para el cuerpo humano», y pidió para los teólogos una función paralela a la del magisterio ordinario, «igual que entre los hebreos coexistía el profetismo con la jerarquía sacerdotal», no hizo sino atizar la discordia, tanto más cuanto que al denunciar la absoluta decadencia teológica de los países latinos daba la impresión de reivindicar para los profesores alemanes la dirección espiritual de la Iglesia. Avisado por el nuncio y por los adversarios de Döllinger, Pío IX dirigió al arzobispo de Munich una carta en la que censuraba los ataques contra la Escolástica, deploraba que se hubiera tenido una asamblea de teólogos sin mandato de la jerarquía, a la que le «corresponde dirigir y vigilar la teología», y declaraba que el sabio católico no sólo debe someterse a las definiciones solemnes, sino que también ha de tener en cuenta al magisterio ordinario, las decisiones de las congregaciones romanas y la enseñanza común de los teólogos.

Esta desaprobación hizo aún más áspera la polémica entre los dos campos: por un lado, los *Deutsche Theologen*, cuyos principales exponentes eran amigos de Döllinger, que tuvieron pronto su revista, «Theologisches Literaturblatt», fundada en 1865 por el joven profesor de Bonn F. Reusch; por otro, la «Escuela romana»³, que tenía sus centros principales en el se-

² Cf. J. Schumacher, *Der «Denzinger». Geschichte und Bedeutung* (Friburgo de Brisgovia 1974).

³ Romana porque se inspiraba fielmente en las consignas llegadas de Roma y porque muchos de sus miembros habían recibido su formación teológica en Roma. Registremos un detalle extraño a primera vista: a estos adversarios de las pretensiones hegemónicas de

minario de Maguncia y en el escolasticado de los jesuitas (donde el padre L. Riess fundó en 1864 la revista «*Stimmen aus Maria Laach*» para comentar la doctrina del *Syllabus*) y que podía contar también con el apoyo de la Facultad de Teología de Würzburgo, donde se habían unido a Denzinger otros dos antiguos alumnos de la Gregoriana: el historiador de la Iglesia Hergenröther y el apologista Hettinger, hombres de mérito y de tendencia moderada. El radicalismo y la creciente falta de espíritu católico de algunos jóvenes «muniqueeses» se unió al sectarismo y la estrechez de miras de varios defensores de las tendencias romanas para agudizar la tensión, que alcanzó su punto culminante durante el Concilio y desembocó, tras la definición de la infalibilidad pontificia, en la ruptura con la Iglesia de bastantes profesores de Universidad, que se reagruparon en el movimiento de los «viejos católicos». La ciencia eclesiástica alemana necesitará el paso de una generación para reponerse de esta terrible sangría, tanto más cuanto que los ataques injustos de algunos escolásticos contra la obra de Kuhn habían comprometido a la Escuela de Tubinga, que hubiera podido volver a ejercer una influencia profunda, ya que no la habían contaminado ni el historicismo ni el racionalismo, que viciaron cada vez más a la de Munich durante los años sesenta. Además tenía en su tradición elementos para subsanar las deficiencias de la neoescolástica en el aspecto bíblico y materia de sensibilidad para el misterio. Es cierto que estas cualidades se encuentran en Scheeben, cuya *Dogmática*, publicada de 1875 a 1887, es una obra excelente a pesar de algunos fallos. Pero este profesor de seminario, de formación exclusivamente romana, no influyó en el mundo universitario y, como murió prematuramente en 1880, no tuvo en su tiempo el eco que hubiera merecido. En general, debido a la atmósfera del *Kulturkampf*, la vida de la mayoría de los centros católicos de Alemania y de Austria durante los veinticinco años que siguieron al Vaticano I podrían caracterizarse con la fórmula que emplea el padre Hocedez para la Facultad de los jesuitas de Innsbruck: «un bulevar del conservadurismo ilustrado».

3. *El neotomismo*

Muchos historiadores contraponen excesivamente los pontificados de Pío IX y de León XIII. Pero es evidente que hubo netas diferencias de orientación en el campo del pensamiento católico. Uno de los principales puntos débiles del pontificado de Pío IX fue adoptar una actitud defensiva en el terreno de las ideas. Sus intervenciones fueron casi siempre condenaciones que, por circunstancias casuales, declaraban que una dirección determinada de la investigación parecía inaceptable. Con León XIII aparece por fin la preocupación de dar a los católicos consignas positivas. Esto prueba

la ciencia alemana se les daba el calificativo de *Germaniker* porque eran antiguos alumnos del Colegio Germánico de Roma.

que el nuevo papa tenía una clara conciencia de la importancia del «frente intelectual» en la situación difícil en que se encontraba el catolicismo desde mediados del siglo XVIII. Su primer nombramiento de cardenales fue un signo intencionado de esa actitud: cuatro sacerdotes consagrados exclusivamente a los estudios; además, entre ellos figuraba Newman, a quien durante tanto tiempo se había mirado con recelo en los ambientes romanos (los otros tres eran el célebre historiador de la Iglesia Hergenröther y dos artífices de la renovación tomista: su hermano J. Pecci y el dominico Zigliara).

En el campo de la filosofía, que debe constituir la base de los estudios eclesiásticos, es donde más sobresalió la intervención de León XIII, a quien se considera con razón como el impulsor decisivo del neotomismo. Es cierto que el movimiento había comenzado antes de él. La reacción contra las corrientes del pensamiento moderno, consideradas como responsables de las agitaciones de la sociedad, y el entusiasmo romántico por la Edad Media habían suscitado ya antes de mediados del siglo el interés por la Escolástica. Pero los grandes sistemas idealistas poskantianos continuaban influyendo sobre gran parte del mundo germánico, mientras que el tradicionalismo y el ontologismo tenían aún numerosos adeptos en Francia y en Italia, donde Rosmini era considerado en determinados ambientes como el «filósofo nacional». Por otra parte, la mayoría de los neoescolásticos del siglo XIX era ecléctica y estaba muy influida por Descartes o Suárez. Pero poco a poco se fueron multiplicando los partidarios de un retorno al tomismo auténtico: en Alemania, en torno a J. Clemens, H. Plassmann, C. von Schüzler, A. Stöckl y sobre todo al padre J. Kleutgen (*Theologie der Vorzeit*, 1853-1870; *Philosophie der Vorzeit*, 1860-1863); en España, por impulso del dominico padre Ceferino González (1831-1894), autor de unos *Estudios sobre la filosofía de santo Tomás* (1864), juzgados por Menéndez Pelayo como «la mejor de las exposiciones modernas de la filosofía escolástica»; una *Historia de la filosofía* (1878), *La Biblia y la ciencia* (1891) y fundador en 1853 con este objetivo de la revista «La Ciencia Cristiana»; en Francia, en torno a d'Hulst; en Bélgica, en torno al dominico italiano Lepidi, prefecto de estudios en el escolasticado de Lovaina, y al profesor de dogmática de la Universidad Católica A. Dupont. Pero fue en Italia donde se desarrolló con mayor vitalidad este movimiento. Aunque el Colegio Romano siguió siendo un baluarte del suarismo hasta el advenimiento de León XIII, los jesuitas de «La Civiltà Cattolica» se habían convertido pronto en ardientes propagandistas del tomismo, especialmente el padre Liberatore. Los dos centros principales son Piacenza⁴, en torno al Colegio Alberoni, y sobre todo Nápoles,

⁴ Sobre la importancia de Piacenza en los comienzos del neotomismo italiano desde la primera mitad del siglo, cf. *Nueva historia de la Iglesia*, vol. IV (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 377. Se sigue discutiendo qué influjo tuvieron exactamente Buzzetti y el Seminario Diocesano por un lado y los lazaristas del Colegio Alberoni por otro. Cf. M. Batllori, en «Archivum Historicum Societatis Jesu» 29 (1960) 180-185.

donde G. Sanseverino, alentado por su obispo, monseñor Riario Sforza, amigo del cardenal Pecci, organiza en 1846 una academia tomista y lanza la revista «Scienza e fede» para propagar sus ideas. Al morir Sanseverino (1865) recoge la antorcha S. Talamo. Pero hay otros centros, como Bolonia, donde el jesuita Cornoldi funda una revista para luchar en favor del tomismo, «La Scienza Italiana», y en Perusa, donde el cardenal Pecci funda con la ayuda de su hermano jesuita y de varios dominicos la Accademia San Tommaso, en la que puede desarrollar libremente su programa de reforma de los estudios eclesiásticos.

Desde los primeros meses de su pontificado manifestó León XIII claramente su interés por restaurar el tomismo, al que llamaba «la verdadera escuela italiana». El 4 de agosto de 1879 apareció la encíclica *Aeterni Patris*⁵, que presenta el sistema de santo Tomás como la quintaesencia de todo lo bueno que los otros doctores escolásticos han dicho. La encíclica propone a los católicos dicho sistema como la autoridad filosófica en que han de inspirarse tanto en lo tocante a la formación de los clérigos jóvenes como en sus investigaciones personales. Lo presenta además como contraveneno frente a las doctrinas que destruyen los valores tradicionales en el campo familiar, social y político.

Esta encíclica, tradicionalista en cierto sentido, pero bastante revolucionaria respecto a las rutinas anteriores —ya que León XIII exhortaba a los tomistas a volver a las fuentes, es decir, a las obras mismas de santo Tomás⁶, lo cual se hacía rara vez—, fue acogida con sentimientos opuestos porque muchos pensaban que tal retorno a la Edad Media significaba aislarse del mundo moderno y sus problemas. Pero el papa estaba decidido a seguir adelante y a acabar con las oposiciones. Se apresuró a reorganizar las Universidades romanas que habían permanecido fuera del movimiento neotomista, en particular la Gregoriana, baluarte de especial importancia por el creciente número de seminaristas extranjeros que se formaba en ella. Un equipo nuevo, formado en el espíritu del padre Liberatore, sustituyó en dos o tres años al antiguo. El nombramiento del padre Billot⁷ como profesor de dogmática en

⁵ ASS 12 (1879) 97-115. Cf. F. Ehrle, *Zur Enzyklika Aeterni Patris*. Texto y comentario. Nueva edición por F. Pelster (Roma 1954).

⁶ Unos meses más tarde, León XIII encargó a los dominicos publicar una edición íntegra de las obras de santo Tomás. Los comienzos fueron más bien decepcionantes porque en Roma no captaban los problemas de crítica textual que había que resolver. Véase el artículo de C. Suermondt, que trabajó activamente en la empresa, en *Hom. Mandonnet*, vol. I (París 1930) 17-50; G. Rossi, *Il quarto pioniere della Commissione leonina*, P. Cl. Suermondt (Piacenza 1954); P. de Contenson, *Documents sur les origines de la Commission léonine*, en *St. Thomas Aquinas Commemorative Studies* (Toronto 1974) 331-388.

⁷ La obra de Billot, hoy muy anticuada por su falta de bases bíblicas y patristicas, significó en su época un avance, y esto explica su éxito durante casi medio siglo. Es admirable la forma en que desarrolla cada tratado partiendo de una idea central que domina toda la construcción lógica. Es asimismo admirable cómo una intuición teológica más penetrante permite a menudo eliminar falsos problemas.

1885 reforzó aún más la corriente. Llamó a Roma a Talamo y a Cornoldi para reorganizar la Academia de Santo Tomás. Al mismo tiempo alentó la nueva revista de los profesores del Colegio Alberoni de Piacenza: «Divus Thomas». Finalmente, puso al frente de la Congregación de Estudios al dominico Zigliara, el tomista más famoso de la Minerva.

El grupo de tomistas romanos promovidos por León XIII tuvo un mérito innegable, sobre todo en las difíciles circunstancias en que hubo de trabajar. Se les debe la liquidación definitiva del tradicionalismo, ontologismo y eclecticismo espiritualista, cuya difusión había debilitado considerablemente el pensamiento católico. Ellos volvieron a suscitar en las generaciones jóvenes de clérigos la afición por una síntesis coherente, tal como se hallaba en santo Tomás. Pero también son innegables las limitaciones e insuficiencias: la filosofía que presentaban en sus cursos y en sus manuales estaba con demasiada frecuencia elaborada en función de la teología, lo que limitaba mucho su «credibilidad» para el público no clerical; abusaban del argumento de autoridad y se contentaban fácilmente con una dialéctica verbal basada en definiciones *a priori*; el uso del latín propiciaba la tendencia a sustituir la idea de la búsqueda intelectual por la repetición de fórmulas; por último, estaban muy poco familiarizados no sólo con la filosofía moderna, sino incluso con los métodos científicos modernos y con el espíritu que los anima. La impresión de conjunto es que el tomismo que dominó en torno a las Universidades romanas durante los veinticinco años que siguieron a la encíclica *Aeterni Patris* fue de calidad inferior al que habían expuesto en las generaciones anteriores un Liberatore o un Sanseverino. Fuera de Billot, ningún profesor sobrevivió a su época, circunstancia que demuestra la insuficiencia de la obra realizada. El neotomismo iba a conquistar el favor del público filosófico y del mundo culto partiendo de un centro diferente.

Con la renovación del personal de los Seminarios y de las Universidades romanas y la reorganización de la Academia de Santo Tomás, León XIII había resuelto los problemas más urgentes. Realizada esta tarea, buscó otros caminos para difundir la renovación tomista a nivel internacional. Pensó en seguida en la Universidad de Lovaina, que en esta época era la única Universidad católica completa en el mundo y con la cual había tenido un contacto directo durante su nunciatura en Bélgica.

Así, tras algunas vacilaciones, los obispos belgas inauguraron en ella en octubre de 1882 un «curso superior de filosofía de santo Tomás», que se confió al futuro cardenal Mercier. Este curso, que se daba en francés, tuvo en seguida un éxito rotundo, incluso entre los estudiantes seculares, pues el joven profesor unía una doctrina sólida y una cultura amplia a un agudo sentido de los problemas y un tono muy personal. Mercier pensó en ampliar el proyecto primitivo y, en 1887, propuso a León XIII, que dio su aprobación, organizar al margen de la Facultad de Filosofía y Letras un *Instituto Superior de Filosofía*. Quería que éste fuese a la vez un centro de enseñanza de alto nivel, donde se iniciara a los estudiantes al trabajo personal en un

ambiente de completa autonomía respecto a la teología, y un centro de investigación en el que se repensaran los problemas y las soluciones tomistas, cuyos datos concretos se habían modificado a consecuencia de los progresos del pensamiento filosófico y de las ciencias experimentales (en la atmósfera del positivismo de su tiempo, Mercier daba a las ciencias experimentales una importancia que hoy parece excesiva; pero esto le permitió ser considerado un interlocutor válido en numerosos ambientes que no sentían más que desprecio por la filosofía cristiana). En 1894 se fundó la «Revue néo-scholastique», con lo que la Escuela de Lovaina y su concepción del «tomismo abierto» dispusieron de un órgano que acrecentó su irradiación internacional. Pero durante los tres años siguientes, la empresa corrió graves riesgos a consecuencia de vivas oposiciones: en Bélgica se acusaba a Mercier de absorbente, al mismo tiempo que, en Roma, el nuevo prefecto de la Congregación de Estudios, cardenal Mazzella, le reprochaba separarse demasiado del neotomismo romano, concediendo desmesurada importancia a la enseñanza de las ciencias y admitiendo una excesiva libertad en la investigación, en detrimento de la enseñanza sistemática de los aspectos que interesan a la teología. Mazzella, además, no podía aprobar que en Lovaina se enseñase la filosofía en francés, cosa que le parecía peligroso para la propiedad de los términos y, consecuentemente, para la ortodoxia de la doctrina. Logró que León XIII compartiese su inquietud, pero la situación cambió cuando Mazzella fue reemplazado por el cardenal Satolli, que había leído con interés las obras de Mercier. Con ayuda del padre Lemius OMI, gran amigo de Lovaina, la situación de Mercier y de su Instituto quedó definitivamente asegurada a partir de 1898.

Aunque los dos polos del movimiento neotomista en tiempos de León XIII fueron indudablemente Roma y Lovaina, no hay que simplificar demasiado: hubo otros centros, algunos de ellos verdaderamente originales. Fuera de Italia, Francia fue el país en que el movimiento conquistó más posiciones. Desde allí se extendió ampliamente gracias al prestigio que tenían en todo el mundo los libros y revistas publicados en este país. El Instituto Católico de París y la Sociedad de Santo Tomás de Aquino cultivaron con raras excepciones un tomismo menos preocupado por la letra que por el espíritu, análogo al que quería Mercier, sin que ello implique necesariamente una dependencia. En cambio, la mayoría de los escolasticados y seminarios siguieron más bien el tomismo que se enseñaba en la Gregoriana. Ahora bien, este tomismo de procedencia romana trasplantado al clima francés acusa en forma aún más acentuada algunos de los defectos subrayados anteriormente. Con frecuencia se ofrecía una enseñanza de segunda mano extraída de manuales redactados «ad mentem Sancti Thomae» (más que de sus obras mismas) y, bajo el disfraz de las fórmulas escolásticas, se transmitía una doctrina que muchas veces no era filosófica más que en apariencia y que ignoraba el verdadero pensamiento de los adversarios. Estos sedicentes tomistas, que creían tener el monopolio de la ortodoxia, se lanzaron fácilmente a polémicas acer-

bas contra los que no seguían sus pasos, con un «simplismo que degeneraba automáticamente en absolutismo» (Lecanuët).

En la Universidad de Friburgo (Suiza), la presencia de los dominicos aseguró al tomismo posiciones inexpugnables. Igual sucedió en España, donde era grande el influjo de los Padres Predicadores. En cambio los jesuitas, muy influyentes también, siguieron a menudo defendiendo el suarismo.

En Alemania y en Austria la adhesión al neotomismo fue mucho menos general. Tras la muerte prematura de Scheeben no hubo allí un espíritu brillante y abierto, comparable a Mercier o a d'Hulst. En cambio, la Alemania católica aportó una valiosa contribución a la historia de la Escolástica medieval. Las investigaciones habían comenzado antes de León XIII, pero se vieron estimuladas por su consejo de volver a las fuentes. El pionero de este género de estudios, en el que destacarían más tarde el padre Denifle OP y el padre Ehrle SJ, fue Cl. Bäumer, autor de numerosas monografías y fundador en 1891 de *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Diez años más tarde siguió sus huellas Maurice Wulf; era discípulo de Mercier y, orientado por éste hacia la historia de la filosofía medieval, comenzó a publicar en Lovaina la colección *Philosophes belges*.

Ese trabajo de investigaciones históricas no solamente precisaba el contexto doctrinal y psicológico en que surgieron las obras de Tomás de Aquino, llamando la atención, por ejemplo, sobre la importancia de la corriente neoplatónica en la Edad Media, sino que revelaba al mismo tiempo el pluralismo de la Escolástica medieval, mucho menos uniforme de lo que se había creído durante largo tiempo. Las publicaciones —textos inéditos y monografías— de los franciscanos de Quaracchi iban a confirmar cada día más esta constatación, y obligando a analizar progresivamente cierto exclusivismo tomista no justificado por la historia.

Este exclusivismo, que dominó ampliamente en los medios tomistas hasta la víspera de 1914, condujo a algunos franciscanos a intentar demostrar que las posturas de san Buenaventura e incluso las de Duns Scoto estaban bastante cercanas a las de santo Tomás. Otros hicieron análogos esfuerzos respecto a san Agustín. Pero hubo también quienes pensaron que, dentro del marco general del pensamiento escolástico, se debía salvaguardar la legitimidad de diversas tendencias filosóficas, cada una de las cuales tenía su originalidad. Mientras unos reivindicaban un puesto para el misticismo agustiniano junto al aristotelismo cristiano de santo Tomás, otros intentaban revalorizar la tradición escotista, sobre todo el padre Deodat de Basly. También los suarecianos se negaron a darse por vencidos. Aunque fracasó su intento de recuperar su influjo en la Gregoriana prescindiendo del padre Bilot, conservaron sus sólidas posiciones en España. Más tarde, el padre Descoqs se convirtió en el gran difusor de la metafísica suareciana en Francia.

4. Otras corrientes filosóficas

El florecimiento del neotomismo bajo la égida de la Santa Sede no impidió que se conservasen o apareciesen otras corrientes de filosofía religiosa, a pesar de la tendencia de los ambientes neo escolásticos a recelar de su ortodoxia. En Italia algunos católicos siguieron defendiendo el idealismo y el influjo de Rosmini continuó siendo grande en el norte del país, pese a que el Santo Oficio condenó en 1887 cuarenta proposiciones sacadas de su contexto. Muchos atribuyeron con razón este hecho a intrigas reaccionarias⁸.

En Alemania, un número considerable de filósofos católicos, sobre todo laicos, seguía en la órbita del neokantismo. La persistente oposición del mundo eclesiástico a la neoescolástica se acentuó a raíz del éxito que obtuvo la síntesis filosófico-teológica de H. Schell⁹, profesor de apologetica en Würzburg desde 1884. Schell era un espíritu profundo y original, estaba imbuido de platonismo cristiano y exponía tesis poco comunes en la teología de su tiempo, como la libertad religiosa, la función del Espíritu Santo, el puesto de los seglares en la Iglesia, etc. Sus audaces opiniones y ciertas imprecisiones de lenguaje se prestaban fácilmente a la crítica; pero tuvo el gran mérito de presentar la doctrina tradicional con categorías personalistas que hacen de él un precursor del existencialismo cristiano, preocupado constantemente de «bautizar» la filosofía y la ciencia modernas. Su influjo, que nunca rebasó las fronteras de Alemania, quedó paralizado cuando se pusieron en el Índice (1898) sus principales obras.

No ocurrió así con la intensa fermentación de ideas que reinó en Francia por la misma época en torno al problema del conocimiento religioso. Estimularon un nuevo interés por el pensamiento agustiniano y los estudios sobre Pascal. La naturaleza del conocimiento de fe y los métodos de la apologetica, cuyos procedimientos demasiado extrínsecos no tenían suficientemente en cuenta la psicología del sujeto cognoscente ni el carácter esencialmente religioso de la adhesión del creyente, suscitaron apasionadas discusiones durante los veinte años que siguieron a la publicación de *L'Action* de M. Blondel (1893), que tuvo gran influjo directo o indirecto en muchos intelectuales e incluso en hombres de acción que han forjado el catolicismo moderno. Las consecuencias que para el pensamiento cristiano encierran estas tesis, que preten-

⁸ La controversia en torno a Rosmini, que no versaba sólo sobre la parte filosófica de su obra, coincidía en gran parte con la que enfrentó en Italia durante el último tercio del siglo XIX a los *intransigenti* y los *transigenti*. Esta polémica envenenó la atmósfera largos años. Entre la abundante bibliografía destaca F. Traniello, *La questione rosminiana nella storia della cultura cattolica in Italia*: «Aevum» 37 (1963) 63-103; G. Muzio, *Il senso ortodosso e tomistico delle 40 proposizioni rosminiane* (Roma 1963).

⁹ Sobre Herman Schell (1860-1906), autor de obras tan valiosas como *Katholische Dogmatik*, 4 vols. (1889-1893), y *Gott und Geist*, 2 vols. (1895-1896), véase H. Hasenfuss, *Hermann Schell als existentieller Denker und Theologe* (Würzburg 1956); P. Wacker, *Glaube und Wissen bei Hermann Schell* (Paderborn 1961).

dían ser estrictamente filosóficas, fueron deducidas primero por el mismo Blondel en su famosa *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* (1896), luego por una serie de discípulos, entre los cuales destaca el padre L. Laberthonnière. Sin duda fue excesivo el desdén de los seguidores de Blondel por la Escolástica; su afán de subrayar que «hay que ir hacia la verdad con toda el alma» los llevó a veces a subestimar los conceptos precisos y los razonamientos en forma. Pero tuvieron el gran mérito de llevar al fin el problema de la fe al terreno concreto y religioso, de mostrar la importancia de la voluntad en la vida del espíritu y de llamar la atención sobre ciertos tipos de pensamiento no discursivo, demasiado descuidados por la Escolástica de su tiempo y, sin embargo, esenciales en el terreno del conocimiento religioso.

5. *Ciencias naturales, historia y exégesis:*
Janssen, von Pastor, Duchesne, Vigouroux, Lagrange

La filosofía era sólo uno de los muchos campos en que los católicos estaban en clara situación de inferioridad cuando subió al trono pontificio León XIII. Otros dos terrenos eran particularmente interesantes en la coyuntura intelectual de la época: las ciencias naturales y la historia.

Las primeras cuestionaban sobre todo el valor del relato de la creación del *Génesis* y colocaban al teólogo frente al problema del transformismo. En el último cuarto del siglo se hicieron serios esfuerzos para asegurar una presencia católica más amplia en los ambientes científicos. En 1875 se dio un primer paso al fundar, por iniciativa del jesuita belga Carbonelle, la *Société scientifique de Bruxelles*, destinada a agrupar a sabios católicos de todos los países. Pronto tuvo su órgano: la «*Revue des questions scientifiques*» (1877). Diez años después, el canónigo Duilhé de Saint-Projet, autor de una *Apologie scientifique du christianisme* (1885) que no carecía de mérito para la época, apoyado por monseñor d'Hulst, rector del Instituto Católico de París, y el célebre geólogo A. de Lapparent pusieron en marcha un proyecto más ambicioso: la reunión periódica de congresos internacionales que agrupasen a los católicos interesados por las ciencias en sus relaciones con la religión. La iniciativa tropezó no sólo con las burlas de los incrédulos, que dudaban de la posibilidad de ser juntamente un sabio respetable y un buen católico¹⁰, sino también con las reticencias de la prensa ultramontana y de algunos ambientes eclesiásticos en los que se temía que esos sabios, seglares en su mayoría, pretendiesen remedar un concilio y zanjar cuestiones que dependían del magisterio. Pero monseñor d'Hulst, que iba a ser el alma de la

¹⁰ Cosa que era contraria a los hechos, como lo prueba la obra, por otra parte excesivamente optimista, de Eymieu, *La part des croyants dans le progrès scientifique au XIX^e siècle*, 2 vols. (París 1920-1935).

empresa, sometió el proyecto a Roma y regresó con la aprobación del papa. El primer congreso se reunió en París en 1888 y le siguieron otros cuatro en diez años¹¹. Estos «Congresos Científicos Internacionales de Católicos» tuvieron la doble ventaja de contribuir a despertar el interés de los católicos por las ciencias modernas y de permitir a sabios de diversos países confrontar sus ideas en un clima de saludable estímulo. Desde la primera reunión hasta la última, el problema del transformismo dio ocasión a las discusiones más delicadas, pues los ambientes romanos continuaron siendo durante largos años sumamente reservados en este punto¹².

La evolución de las ideas y los progresos logrados fueron mucho más notables en el terreno de la aplicación de los métodos históricos al estudio de la Biblia, al análisis de los escritos de los Padres y a la historia de la Iglesia. Sin embargo, como ha hecho notar H. I. Marrou, «los investigadores católicos de esta época tuvieron el mérito de enfrentarse con un problema grave, pero no puede decirse que lograran resolverlo por completo»: el pontificado de León XIII desembocó en la crisis modernista y fue preciso esperar su superación para que la metodología teológica integrara verdaderamente la idea de Newman del desarrollo —«los dogmas no tienen historia», afirmó Billot en los albores del siglo xx— y para que el trabajo de pioneros como los dominicos franceses Lemonnyer y Gardeil perfilaran poco a poco el estatuto de la teología positiva o histórica.

El influjo personal de León XIII en la evolución que se inició en este campo durante los dos últimos decenios del siglo xix no fue tan decisivo como el que tuvo en la restauración tomista; pero fue real y positivo. La apertura en 1880 de los archivos del Vaticano a los historiadores de todas las confesiones señaló desde el principio del pontificado un cambio de mentalidad cuyo alcance quedó reflejado con toda claridad en el breve del 18 de agosto de 1883. Junto a preocupaciones apologeticas totalmente anticuadas hoy, este documento recuerda a los católicos la regla de oro del historiador: «La primera ley es no atreverse a mentir y la segunda no temer decir toda la verdad». En 1892 León XIII declaró a monseñor d'Hulst: «Hay espíritus tristes e inquietos que presionan a las congregaciones romanas para que se pronuncien sobre cuestiones dudosas aún. Yo me opongo y los detengo porque no se puede impedir a los sabios que trabajen. Es preciso permitirles vacilar e incluso equivocarse. Lo cual no puede redundar más que en beneficio

¹¹ En París en 1891, en Bruselas en 1894, en Friburgo (Suiza) en 1897 y en Munich en 1900. Hubiera debido celebrarse otro en Roma en 1903, pero las autoridades eclesiásticas temieron que ocasionase alguna manifestación de parte de los discípulos de Loisy, y no se celebró. Pueden verse más detalles en A. Baudrillart, *Vie de Mgr. d'Hulst*, vol. I (París 1921) 545-561.

¹² Aun siendo moderadas, las obras del padre M.-D. Leroy, *L'évolution des espèces organiques*, y del padre J.-A. Zahm, *Evolution and Dogm*, fueron censuradas por el Santo Oficio, pero una intervención de León XIII libró a este último de una condenación formal.

de la verdad religiosa»¹³. Y no se trataba sólo de palabras. El principal mérito de León XIII en esta cuestión fue haber dejado que los sabios realizasen seriamente su misión al servicio de la verdad y haber resistido a las presiones de espíritus atemorizados, incluso cuando los conservadores, particularmente numerosos en la Compañía de Jesús, reagrupados en torno al cardenal Mazzella, prefecto de la Congregación del Índice y de la Congregación de Estudios, lograron hacia 1895 reconquistar alguna influencia. Prueba de ello son, entre otras cosas, la carta a los frailes menores, del 25 de noviembre de 1898, y la encíclica al clero francés, del 8 de septiembre de 1899, que ponen en guardia contra tendencias excesivamente críticas en teología y en exégesis.

En los países germánicos, a pesar de la profunda sacudida causada por la escisión de los viejos católicos, prosiguió en silencio el estudio científico serio. Basta comparar la *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters* de J. Janssen (1876ss), dominaba aún por preocupaciones apoloéticas antiprotestantes, con la célebre *Geschichte der Päpste* (1886) de su discípulo von Pastor¹⁴, monumento de erudición que, pese a su tendencia claramente ultramontana, acabó por imponerse en un mundo universitario cuyos prejuicios anticatólicos eran aún fuertes, y con la valoración positiva de Lutero presentada por S. Merkle en *Reformationsgeschichtliche Streitfragen* (1904)¹⁵, cuyos puntos de vista muy independientes causaron escándalo en los medios ultramontanos con los que Pastor, diez años más viejo, estaba aún muy vinculado. En el campo de la literatura cristiana antigua, la colección berlinesa *Texte und Untersuchungen* aceptó por vez primera en 1901 la colaboración de un católico¹⁶; al año siguiente publica O. Bardenhewer el primer volumen de su *Geschichte der altkirchliche Literatur*, campo reservado hasta entonces a los protestantes, en tanto que fray Ehrhard comienza a imponerse en los ambientes eruditos. Otros católicos aparecen también como pioneros en algunos sectores: F.-X. Kraus¹⁷, con el inventario sistemático de las riquezas arqueológicas y artísticas de Alsacia-Lorena (1876-1892) y la puesta en marcha de la *Realenzyklopädie der christlichen Altertümer* (1880-

¹³ Citado por A. Baudrillart, *Vie de Mgr. d'Hulst*, vol. I, 456.

¹⁴ Sobre la obra histórica de Ludwig von Pastor (1854-1928), cuya elaboración puede seguirse día a día en sus *Tagebücher* (ed. por W. Wühr, Heidelberg 1950), cf. *Die Geschichtswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, vol. II (Leipzig 1926) 169-198; F. Fellner, en *Church Historians* (Nueva York 1926) 373-415.

¹⁵ Sobre Sebastian Merkle (1862-1945), discípulo de F.-X. Funk y colega de H. Schell en Würzburgo, véase el artículo necrológico de H. Jedin en «Theologische Quartalschrift» 130 (1950) 1-20. Advertimos que en 1901 Hertling había hecho observar que, desde la obra de Döllinger sobre la Reforma, que databa de 1846, los católicos no habían publicado nada serio sobre Lutero.

¹⁶ *Titus von Bosra*, de J. Sickenberger.

¹⁷ Su extensa obra sobre Dante tuvo gran aceptación en Alemania durante mucho tiempo. Este brillante profesor de historia eclesiástica participó en las controversias político-eclesiásticas de la época y fue uno de los abanderados del «Reformkatholizismus» al comenzar el siglo. Sus *Tagebücher* han sido editados por H. Schiel (Colonia 1957). Sobre esta interesante figura puede verse *Lexicon für Theologie und Kirche* VI, 596.

1886); el padre W. Schmidt SVD, cuya revista «Anthropos», fundada en 1906, se convierte en el órgano oficial de la etnología religiosa. Un poco más tarde J. Schmidlin inaugurará la primera cátedra de misionología católica y comenzará a publicar «Zeitschrift für Missionswissenschaft» (1911). Igualmente significativas resultan diversas iniciativas científicas adoptadas bajo los auspicios de la *Goerresgesellschaft* (fundada en 1876): la publicación de las revistas «Historisches Jahrbuch» (1879) y «Römische Quartalschrift» (1887), la fundación de los Institutos de Roma (1888) y Jerusalén (1908), la publicación del *Staatslexicon* (1887-1896) y sobre todo de la gran colección de las Actas del Concilio de Trento, cuyo primer tomo apareció en 1901. En 1902 fundó Diekam la «Theologische Revue», en la que colaboraba un centenar de profesores de Universidad, y que constituye otro indicio del despertar de la ciencia católica alemana tras la crisis de 1870-1880.

La situación es mucho menos satisfactoria en Italia, y la fundación en 1900 de la famosa colección de los *Studi e testi* no debe inducirnos a engaño, pues todos los científicos de prestigio que durante este período trabajan en Roma en el campo de los estudios históricos son extranjeros: Hergenröther, Denifle, Grisar, von Pastor, Duchesne; las aportaciones italianas en materia de exégesis y de teología positiva no sobrepasan el nivel de una buena vulgarización científica¹⁸. En descargo de los católicos puede aducirse que la situación no era mejor en el mundo universitario oficial (por otra parte, entre las raras excepciones figura un católico: el orientalista I. Guidi). Durante los últimos años del pontificado de León XIII se inicia un resurgimiento. Prueba de ello son algunos serios trabajos de erudición local, sobre todo los de monseñor F. Lanzoni¹⁹, la fundación de las revistas «Bessarione» (1896), por monseñor Marini, y «Studi religiosi» (1900), por S. Minocchi y G. Semeria, o la de la «Società internazionale di studi francescani» en 1902; pero la crisis modernista ahogó pronto estas promesas durante más de una generación.

Francia y Bélgica, en cambio, conocen durante los años ochenta una intensa fermentación. Además de la renovación de los estudios bíblicos, de la que hablaremos en seguida, hay que destacar la actividad de monseñor Duchesne²⁰. Cabe admirar en él al erudito editor del *Liber pontificalis* (1886-1892), al demolidor de las leyendas sobre el origen apostólico de las antiguas diócesis francesas (las investigaciones sistemáticas comenzadas en 1881 desembocaron en la publicación de los tres volúmenes definitivos de *Fastes épis-*

¹⁸ Cf. P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia* (Bologna 1961) 29-48.

¹⁹ Su gran trabajo sobre el origen de las diócesis italianas sólo incluye el período de entreguerras (1923-1927). Sobre F. Lanzoni (1862-1929), cf. el volumen conmemorativo *Nel centenario della nascita di F. Lanzoni* (Faenza 1964).

²⁰ Louis Duchesne (1843-1922) fue profesor en el Instituto Católico de París de 1877 a 1885 y en la Escuela de Estudios Superiores de 1887 a 1895, luego director de la Escuela Francesa de Roma de 1895 hasta su muerte. Cf. *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques* XIV, 965-984.

copaux en 1894, 1900 y 1915) y al brillante autor de la *Histoire ancienne de l'Église* (1906-1910). Pero su tarea más fecunda consistió en formar una pléyade de jóvenes investigadores que llegaron a ser maestros —entre los que figura P. Batiffol²¹— y en dirigir durante veinte años el «Bulletin critique», que desempeñó un papel capital en el «saneamiento de la atmósfera científica de los ambientes católicos del tiempo» (Marrou). Además eliminó los vuelos oratorios y los argumentos de conveniencia de una piedad poco ilustrada, reemplazándolas por las exigencias de la crítica histórica. Añadamos que en 1896 fundó A. Loisy, uno de sus antiguos discípulos, la «Revue d'histoire et de littérature religieuses», que, junto a las cuestiones bíblicas, da cabida a la filosofía religiosa del mundo antiguo, a la historia de los orígenes cristianos y a la patrología. El mismo año se reestructuró la «Revue de l'Orient chrétien». Al año siguiente fundó el asuncionista L. Petit «Echos d'Orient», que se convirtieron tras algunos tanteos en la primera revista francesa de bizantinología. El equipo de bolandistas se renovó bajo la dirección de Ch. de Smedt, quien fundó en 1882 *Analecta bollandiana*. Esta publicación alcanzó pronto un prestigio incontrovertido en el mundo erudito sin distinción de religión. Más tarde fue dirigida por el padre H. Delehaye, cuyo trabajo metodológico sobre las *Légendes hagiographiques* (1905), que escandalizó en los ambientes integristas, se hizo clásico. En 1900 apareció por primera vez la «Revue d'histoire ecclésiastique», fundada en Lovaina por los profesores Cauchie y Ladeuze, cuyo sentido histórico influyó en los trabajos de la Facultad de Teología y congregó en torno a ellos una escuela moderadamente progresista que se dedicó a decantar los elementos válidos de la producción no católica de Alemania e Inglaterra. En 1900 comenzó a publicarse el *Dictionnaire de théologie catholique*, al que siguieron pronto el *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, el *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* y toda una serie de colecciones más científicas, como la *Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique* (1896), las dos patrologías orientales de Chabot y de Graffin y Nau en 1903, y la *Bibliothèque de théologie historique* en 1904 y otras de alta divulgación, como *Les Saints* (a partir de 1897) y la *Pensée chrétienne* (en 1904). Es cierto que no todas estas publicaciones tienen el mismo valor y que muchas están hoy totalmente superadas; pero tuvieron el mérito de iniciar en unos años a los ambientes católicos de los países latinos en una problemática y en unos métodos de investigación que desconocían. Por otra parte suscitaron recelos entre aquellos, todavía numerosos, que veían en la utilización de los métodos críticos una peligrosa concesión al racionalismo y al liberalismo.

Esta oposición entre las dos tendencias, conservadora y progresista, se

²¹ Sobre Pierre Batiffol (1861-1929), cf. J. Rivière, *Mgr. Batiffol* (París 1929). Sus *Études d'Histoire et de Théologie positive* (1902) y *L'Eucharistie* (1905) le crearon dificultades en tiempo de Pío X; *L'Église naissante et le Catholicisme* (1909) tuvo el honor, raro en la época, de una traducción alemana.

manifestó sobre todo en el terreno de las ciencias bíblicas, particularmente delicado para la fe cristiana.

La exégesis católica se había mantenido bastante tiempo con una orientación muy tradicional, como lo atestigua todavía el *Cursus scripturae sacrae*, publicado a partir de 1886 bajo la dirección de tres jesuitas alemanes: los padres Cornely, Knabenbauer y von Hummelauer. Pero hacia fines de los años ochenta se inicia claramente una evolución, provocada por los descubrimientos arqueológicos e históricos, que se multiplican y no pueden rechazarse en bloque, por el trabajo que venían realizando durante medio siglo las facultades protestantes. Los conservadores empiezan a abandonar algunas posiciones insostenibles o incluso, como el padre von Hummelauer, sugieren a veces principios de solución más amplios. Pero en conjunto acusan a la exégesis crítica de estar viciada en su base por prejuicios racionalistas (el *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux [1891-1912] se sitúa aún en esta perspectiva, a pesar de su erudición considerable). No obstante, cada vez son más los que creen necesario aplicar resueltamente a los libros sagrados los principios de la crítica histórica y modificar, por tanto, la «línea de frente» tradicional en las controversias entre exégetas creyentes y racionalistas. Afirman que en la crítica bíblica contemporánea hay que distinguir los resultados literarios e históricos, frecuentemente aceptables o al menos susceptibles de discusión, y una concepción de la historia de Israel y de los orígenes del cristianismo que elimina sistemáticamente la dimensión sobrenatural. En esta nueva perspectiva había comenzado a comentar el Antiguo Testamento en el Instituto Católico de París (1883) un discípulo de monseñor Duchesne: A. Loisy. A. Van Hoonacker inauguró en Lovaina en 1889 un curso sobre *Histoire antique de l'Ancien Testament*, con la misma orientación. Y el dominico M. J. Lagrange, tras estudiar en Viena lenguas orientales, fundó en Jerusalén en 1890 *l'École pratique d'études bibliques*. Dos años más tarde, este último publicaba la «Revue biblique», que se convirtió pronto en un activo centro internacional de estudios exegéticos, progresistas y atentos a los datos teológicos. Sin embargo, su postura audaz respecto a los primeros capítulos del *Génesis* y a la naturaleza de la inspiración de los libros sagrados provocó ataques, sobre todo de parte de algunos jesuitas. El mismo año 1892 fundó Loisy una revista de divulgación, «L'Enseignement biblique», destinada a prolongar el eco de sus clases. Las críticas contra esta revista fueron todavía más violentas. Para defender a su profesor publicó monseñor d'Hulst en «Le Correspondant» el 25 de enero de 1893 un artículo improvisado sobre la «cuestión bíblica»; de hecho, este artículo comprometió más aún al joven exegeta, a quien los obispos destituyeron de su cátedra del Instituto Católico.

León XIII, que venía siguiendo desde mucho antes las discusiones de los exégetas católicos, aprovechó esta controversia para trazar algunas directrices oficiales. Redactada en gran parte por el padre Cornely SJ, la encíclica *Pro-*

*videntissimus*²² (18 de noviembre de 1893) se interpretó en muchos ambientes, tanto de derecha como de izquierda, como una desaprobación de la nueva exégesis. De hecho se pronunciaba sin equívocos contra la tentativa de limitar la inspiración o, al menos, la inerrancia bíblica a las verdades religiosas y morales. Pero esta evocación de los principios no tenía en modo alguno el tono de una condenación, y la encíclica se presentaba como una exhortación positiva a un estudio de la Biblia más adaptado a las necesidades de los tiempos y preparado por una sólida iniciación en las lenguas orientales y en el «arte de la crítica» (aunque poniendo en guardia contra los excesos de la hipercrítica). Más aún: reconocía que el exegeta católico no está vinculado en todos los puntos a las interpretaciones de los Padres, muchas de las cuales se deben a las opiniones de su época, y esbozaba interesantes principios de solución para algunas cuestiones, sobre todo en lo concerniente a los problemas planteados por los progresos de las ciencias naturales (la Biblia no pretende dar explicaciones científicas, sino que se limita a describir las cosas «según las apariencias»). Daba a entender (pero aún en forma muy vaga) que algunos relatos históricos podrían interpretarse en una perspectiva análoga (teniendo en cuenta la concepción del género literario histórico propia del Oriente Antiguo). En resumen, aunque setenta años después la encíclica parezca más bien tímida, no cabe duda de que es una obra de pionero. En cualquier caso no frenó en absoluto las ulteriores investigaciones católicas en materia bíblica, que florecieron durante los diez años siguientes. Prueba de ello son —limitándonos a algunos ejemplos— las notables intervenciones de los exegetas en los congresos científicos internacionales de los católicos, la fundación en Alemania en 1895 de la colección *Biblischen Studien* y, sobre todo, de «*Biblische Zeitschrift*» (1903), proyectada por J. Göttberger y J. Sickenberger en la línea de la «*Revue biblique*»; las publicaciones del profesor de Lovaina Van Hoonacker, de su discípulo H. Poels y de su joven colega P. Ladeuze, que a veces se anticipan a ciertos enfoques metodológicos de la Escuela de la *Formgeschichte*; el lanzamiento en 1902 por el padre Lagrange de la colección *Études bibliques*; la favorable acogida que tuvo en muchos medios católicos el pequeño volumen del mismo padre Lagrange sobre *Méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament* (1903), exposición clara de los principios en que se inspiraba la Escuela Bíblica de Jerusalén.

Este desarrollo es aún más notable porque estaba lejos de haber desaparecido la hostilidad de los conservadores frente a los esfuerzos de los exegetas que intentaban salirse de los caminos trillados. Incapaces de discernir entre un avance sano y necesario y las temeridades de algunos (Loisy y su grupo particularmente), los conservadores multiplicaban las denuncias a Roma, donde encontraban oídos complacientes, sobre todo entre los que rodeaban al

²² ASS 26 (1893-1894) 269-292.

cardenal jesuita Mazzella²³. La publicación en 1897 de un decreto del Santo Oficio sobre la autenticidad del *Comma johanneum*, que pretendía zanjar en nombre de la autoridad eclesiástica una cuestión de crítica textual, es un ejemplo típico de la mentalidad que reinaba aún en algunos medios romanos. Con la muerte de Mazzella en 1900 mejoró algo la situación. Prueba de ello es la creación, en octubre de 1902, de la Comisión Bíblica: «Todo lo que se sabe de las influencias que indujeron a León XIII a esta fundación —la elección del padre David Fleming como secretario, los nombres de los 41 consultores, elegidos en gran parte entre los progresistas; el proyecto inicial de escoger la 'Revue biblique' como órgano de la Comisión y el reglamento fijado por ésta— revela la intención clara de la iniciativa, concebida más como constructiva que como represiva»²⁴. Sin embargo, los conservadores no tardaron en iniciar la contraofensiva y consiguieron modificar sensiblemente la orientación de la Comisión; el estallido de la controversia en torno a las publicaciones de Loisy, particularmente explosivas, que coincidió con la sustitución de León XIII por un papa mucho menos preocupado por la apertura a las aspiraciones modernas, deterioró gravemente la atmósfera en pocos meses, sobre todo en el campo de los estudios bíblicos.

²³ Sobre la nefasta influencia del cardenal Mazzella, cf. A. Baudrillart, *Vie de Mgr. d'Hulst*, vol. II, 172; P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico*, 71; *Le père Lagrange au service de la Bible*, 105.

²⁴ J. Levie, *La Bible, parole humaine et message de Dieu*, 80-81. Sobre los comienzos de la Comisión Bíblica, cf. M. J. Lagrange, *M. Loisy et le modernisme* (París 1932) 118-135.

CAPITULO X

EL MODERNISMO

1. *El modernismo en Francia: A. Loisy*

Si se exceptúa la obra de J. Rivière, bien documentada, pero a menudo unilateral¹, la historia del modernismo ha sido durante medio siglo un tema tabú en el mundo católico. Pero desde hace diez años se han multiplicado las publicaciones de documentos, sobre todo de correspondencias, que permiten tratar la cuestión en una perspectiva nueva. Muchos puntos siguen estando oscuros, pero hay una cosa clara: un estudio científico del fenómeno modernista debe comenzar por una serie de monografías sobre los autores, muy distintos, que en su tiempo fueron considerados por un motivo o por otro como modernistas². En cualquier caso, la descripción del modernismo que presenta la encíclica *Pascendi* ofrece al historiador un cuadro muy inadecuado. En efecto, el modernismo fue una «orientación» (P. Sabatier), una «tendencia» (Loisy), más que una suma de doctrinas determinadas. El teólogo puede limitarse a estigmatizar desde un punto de vista absoluto unos documentos y unas fórmulas y a reconstituir un sistema más o menos coherente partiendo de elementos dispares cuyas virtualidades implícitas intenta extraer. Pero el historiador debe esforzarse por comprender a los hombres concretos en su complejidad real y con sus preocupaciones profundas. Como

¹ *Le Modernisme dans l'Église* (París 1929). Véanse las observaciones que hacen sobre esta obra E. Amann, en «Revue des Sciences Religieuses» 10 (1930) 676-692, y E. Poulat, en *Histoire, Dogme et Critique dans la crise moderniste* (París-Tournai 1962) 41, 289-292 y 295.

² El término se venía empleando desde el siglo XVI para caracterizar la tendencia a preferir los tiempos modernos a la Antigüedad. En el siglo XIX lo usaron con un significado religioso algunos protestantes para designar las tendencias anticristianas del mundo moderno y luego el radicalismo de los teólogos liberales. Cuando en el paso del siglo XIX al siglo XX sobrevino en la Iglesia católica un movimiento que reclamaba una reforma de la Iglesia y de su doctrina para adaptarlas a las exigencias modernas, sus adversarios le aplicaron espontáneamente la palabra. La costumbre se inició en Italia en 1904. La encíclica *Pascendi* empleó el término en un sentido muy concreto para designar un conjunto de errores doctrinales claramente caracterizados que constituían el punto de llegada de las tendencias heterodoxas de este movimiento difuso. Cf. A. Houtin, *Histoire du modernisme catholique* (París 1913) 81-95; J. Rivière, *op. cit.*, 13-34.

muchos otros movimientos que han conmovido a la Iglesia en el curso de los siglos, el movimiento de renovación intelectual que se desarrolló en la Iglesia católica a fines del siglo XIX y comienzos del XX —paralelamente a la crisis que se había producido medio siglo antes en las Iglesias de la Reforma con el nombre de «protestantismo liberal» y que se debió también al choque de la enseñanza eclesiástica clásica con las ciencias religiosas modernas que se iban constituyendo sin el control de las Iglesias— presentó aspectos muy diversos. Unos, completamente legítimos, aunque desconcertantes para espíritus rutinarios; otros, peligrosos por su falta de ponderación, aunque sanos en su origen; otros, en fin, más o menos heréticos, que en algunos casos acabaron por no tener nada de cristianos. Al principio, estos científicos más o menos radicales deseaban permanecer en la Iglesia romana, a pesar de todo. Pero querían tomar del mundo moderno todo lo que les parecía irrefutable y adaptar a ello el catolicismo, liberándolo de los elementos contingentes que parecían anticuados.

La cuestión se complicaba por el hecho de que, paralelamente a la agitación intelectual en el plano de las ciencias eclesiásticas, cierto número de católicos más perspicaces que la masa de los fieles y que las autoridades de su Iglesia se sentían obligados a revisar la concepción tradicional del orden político y social y a pensar en un serio *aggiornamento* de muchas instituciones eclesiásticas, de los métodos pastorales y del estilo de vida del cristianismo que se mueve y actúa en el mundo moderno. En esta perspectiva general, en la que el modernismo podría definirse como «el encuentro y confrontación actuales de un pasado religioso largo tiempo inmóvil con un presente que ha encontrado en otra parte las fuentes vivas de su inspiración» (E. Poulat), se han podido denunciar como manifestaciones de modernismo algunas formas de democracia cristiana, el movimiento americanista, en la forma que adoptó en Francia, y diversas corrientes de reformismo eclesiástico que se registran hacia 1900 en Francia, Italia y Alemania.

En el plano de las ciencias eclesiásticas, al que dedicaremos especialmente este capítulo, la crisis comenzó en Francia con la aplicación de los métodos de la crítica literaria a la Sagrada Escritura y a la historia de los orígenes del cristianismo. Las dificultades surgidas a este propósito no tardaron en convertir en un problema acuciante, planteado ya entre 1860 y 1870 por hombres como Döllinger o Acton, la conciliación entre la autoridad legítima de la Iglesia y las exigencias de una autonomía, al menos relativa, para el trabajo científico.

La ciencia alemana llamada «independiente» había puesto cierto número de criterios tradicionales. Ante este hecho, algunos jóvenes exegetas franceses se dieron cuenta de la necesidad de modificar la «línea de frente» en las controversias entre creyentes y racionalistas, aceptando por una parte los resultados literarios e históricos de la investigación crítica y rechazando una concepción de la historia de Israel y de los orígenes del cristianismo que eliminaba sistemáticamente el punto de vista sobrenatural. Pero mientras el

padre Lagrange se limitaba al mundo de los especialistas y se afanaba por probar la conformidad de sus opiniones progresistas con la enseñanza oficial de la Iglesia —circunstancia que no impidió que los conservadores lo atacaran y denunciaran ante la Santa Sede—, otros eran menos prudentes y, convencidos de que la apologética católica debía operar una «reconversión» total, no vacilaba en echar por tierra, incluso en revistas de vulgarización, ciertos principios generalmente admitidos. Tal era especialmente el caso de Loisy. Científico de extraordinaria valía, escritor dotado de un notable talento para la exposición, aprovechó el ocio de su retiro forzoso (tuvo que dejar la cátedra del Instituto Católico de París a raíz de la encíclica *Providentissimus*) para centrar sus reflexiones, partiendo de la exégesis bíblica, en los problemas generales que plantean la Escritura, el sentido de la verdad divina que contiene y la actuación de la Iglesia que la conserva. La traducción francesa en 1902 de las conferencias de Adolfo Harnack sobre *Das Wesen des Christentums* iba a brindarle la ocasión de presentar la síntesis del sistema apologético que había ido elaborando poco a poco. Lo hizo en un librito llamado *L'Évangile et l'Église*, puesto a la venta en noviembre de 1902 y completado el año siguiente con otro volumen de explicaciones, *Autour d'un petit livre*, que reforzaba el alcance del anterior. El mismo Loisy presentó su obra «primeramente como un esbozo y una explicación histórica del desarrollo del cristianismo; en segundo lugar como una filosofía de la religión y un ensayo de interpretación de las fórmulas dogmáticas, símbolos oficiales y definiciones conciliares, con la finalidad de armonizarlas, sacrificando la letra al espíritu, con los datos de la historia y con la mentalidad de nuestros contemporáneos»³. Loisy defendía que el exegeta debe hacer abstracción de toda opinión preconcebida sobre el origen sobrenatural de los libros sagrados e interpretarlos como un documento histórico cualquiera sin preocuparse del magisterio eclesiástico, e inspirándose en la escuela escatológica alemana, no sólo presentaba una concepción de la obra de Jesús muy distinta de las perspectivas habituales —«Jesús anunciaba el reino y surgió la Iglesia»—, sino que exhortaba a revisar la noción de revelación externa —«los dogmas no son verdades caídas del cielo»— y a admitir en consecuencia la legitimidad de una evolución radical tanto en la forma de interpretar los dogmas como en la organización de la Iglesia.

Estas ideas revolucionarias, con frecuencia más insinuadas que afirmadas, fueron acogidas favorablemente en algunos medios intelectuales, sobre todo entre el clero joven, siempre apasionado por las nuevas ideas. Pero a los elogios se unieron pronto las críticas y los ataques. No provenían sólo de los medios conservadores, en los que «las violencias de lenguaje encubrían a veces la más completa *ignoratio elenchi*»⁴, sino también de hombres muy

³ «Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses» 11 (1906) 570.

⁴ J. Rivièrre, *op. cit.*, 169. Pero tengamos en cuenta la observación de E. Poulat, *op. cit.*, 291: «Sin duda no estaban equipados científicamente para resolver los problemas

abiertos, que coincidían con Loisy en algunas de sus conclusiones críticas e incluso en la necesidad de una revisión profunda de la apologética católica tradicional, pero rehusaban admitir tanto su punto de vista radical sobre la total autonomía de la crítica respecto al magisterio eclesiástico como el que pusiese en entredicho la noción misma de ortodoxia. Tal fue el caso del padre Lagrange y de monseñor Batiffol, en quien se unía además un afán demasiado manifiesto de mostrar su ortodoxia ante Roma. La misma postura adoptó Maurice Blondel, cuyos artículos sobre *Histoire et dogme*⁵, ponían de relieve la verdadera idea de tradición en el sistema católico. Estos artículos siguen pareciendo hoy perspicaces, pese a que Blondel no se liberó de la dificultad que suelen tener los filósofos para entrar en la problemática de los historiadores y no siempre captó el alcance de los verdaderos problemas que trataban de resolver los escritos de Loisy.

Loisy afirmó más tarde en varias ocasiones que había perdido la fe en la divinidad de Cristo e incluso en la existencia de un Dios personal mucho antes de publicar *L'Évangile et l'Église*, pero que había preferido ocultar su verdadera opinión con la esperanza de poder hacer desde dentro con más garantía de éxito una reforma de la Iglesia que le parecía útil para la humanidad. Su biografía, escrita por A. Houtin⁶, que lo trató muy de cerca, a primera vista parece confirmar sus declaraciones. Pero algunas observaciones de E. Poulat inducen a pensar que la existencia de este texto, redactado con malevolencia respecto a Loisy, explica en parte la reconstrucción que éste quiso dar *a posteriori* de su evolución religiosa, una vez que se alejó de toda fe positiva. Lo cual reduce la credibilidad que algunos concedieron con demasiada rapidez a sus declaraciones sobre la fecha en que dejó de creer. Los fragmentos de cartas y los recuerdos publicados por R. de Boyer de Sainte-Suzanne con el título *A. Loisy entre la foi et l'incroyance* confirman la distancia existente entre éste y un Renán, cuyo racionalismo cientista condenaba, o un Houtin, que en algunos aspectos fue su genio maléfico⁷. No cabe duda de que, a partir de 1900, Loisy distinguía entre fe y creencias, pero los progresos de la sociología del conocimiento religioso y los de la teología de la

planteados, pero teológicamente eran lo suficientemente inteligentes para localizarlos y señalar la gravedad de las divergencias».

⁵ En «La Quinzaine», 16 de enero y 1 y 16 de febrero de 1904; reeditados en *Les Premiers écrits de M. Blondel* (París 1956) 149-228.

⁶ Sobre Albert Houtin (1867-1926), sacerdote e historiador que se fue alejando progresivamente de la Iglesia y de la fe cristiana, cf. E. Poulat, *op. cit.*, 332-363.

⁷ Cf. E. Poulat, *Une oeuvre clandestine d'H. Brémond* (Roma 1972) 21-22: «El modernismo de Loisy se situaba en realidad en el centro de un juego de tendencias cuya derecha estaba representada por el progresismo de monseñor Batiffol, del padre Lagrange, del padre De Grandmaison, etc., mientras que a la izquierda tropezaba con el racionalismo de hombres como Turmel, Houtin y Sartiaux. Las relaciones continuas de estos dos últimos con Loisy y la oposición indistinta de los primeros han podido encubrir la profundidad y la significación de sus divergencias, que no eran sólo cuestión de temperamento».

fe y la hermenéutica permiten comprender hoy de manera menos simplista que a principios del siglo la compleja psicología de los modernistas.

Sea lo que fuere de los sentimientos personales de Loisy, hay una cosa cierta: él fue el catalizador de un malestar cada vez más generalizado entre los intelectuales católicos, y sus «libritos» —puestos en el Índice a fines de 1903— desencadenaron una polémica teológica que duró años y cruzó las fronteras de Francia. Los teólogos conservadores veían en Loisy un nuevo Renán, mientras sus defensores recordaban el proceso de Galileo o pretendían que se estaba iniciando «el asunto Dreyfus del clero». Muchos, sobre todo entre los jóvenes⁸, estaban fascinados por sus sugestivos puntos de vista, que tanto contrastaban, por el sentido de la complejidad de las realidades históricas, con la superficialidad e ingenuidades de las vidas de Jesús y de las historias del cristianismo primitivo que podía leer el público católico de la época. Les parecía que las ideas de Newman, a veces mal entendidas, sobre el desarrollo de la doctrina cristiana y sobre las relaciones entre la fe y la razón, divulgadas en Francia por Bremond, otorgaban una garantía cardenalicia a la nueva vía apologética esbozada por Loisy y a su idea, más vital que conceptual, de la revelación. Vislumbraban además toda la fecundidad encerrada en la afirmación de que los Evangelios no son propiamente escritos históricos, sino documentos de índole catequética que expresan la fe de las primeras generaciones cristianas. Además, algunos demócratas cristianos veían un paralelismo entre sus aspiraciones a una adaptación de la Iglesia a la sociedad moderna y la obra de renovación en el plano teológico emprendida por Loisy. Pensaban asimismo que la reivindicación que éste hacía de la autonomía del exegeta y del historiador de los dogmas respecto al magisterio eclesiástico iba en la misma línea de sus propias reivindicaciones de la autonomía de los seglares y de la sociedad civil respecto a la «autocracia clerical». El semanario de Lyon «Demain» (1905-1907), dirigido por dos jóvenes seglares, constituye un exponente de esta situación.

Por lo demás, las discusiones desbordaron rápidamente la cuestión bíblica y la historia de los dogmas. La controversia surgida al final de los años noventa en torno a las sugerencias de Blondel para renovar la apologética aplicando el método de inmanencia se había ido apaciguando poco a poco. Pero ahora la renovaba uno de sus discípulos, el padre Laberthonnière, ampliando las discusiones a todo el problema del conocimiento religioso. En «Annales de philosophie chrétienne», cuya dirección asumió de nuevo en 1905, no cesaba Laberthonnière de oponer a la Escolástica tomista una filosofía de la acción de inspiración personalista, polemizando con los teólogos tradicionales. Esta controversia se transformó en «un verdadero tumulto» (Rivière) tras la publicación por un joven matemático discípulo de Bergson, E. Le

⁸ Sobre este entusiasmo de la juventud, cf. E. Poulat, *Histoire, Dogme et Critique*, 270-315, que cita especialmente el testimonio de monseñor E. Amann en «Revue des Sciences Religieuses» 10 (1930) 676-693.

Roy, de un artículo titulado «¿Qué es un dogma?»⁹, en el que invitaba a teólogos y filósofos a interrogarse qué sentido podían tener para un espíritu moderno de conformación científica las fórmulas dogmáticas presentadas por la Iglesia a la fe de los fieles.

De este modo, en unos años «la quietud tridentina de todo el mundo eclesástico» (A. Dupront) se vio bruscamente sacudida casi al mismo tiempo en una serie de puntos fundamentales: naturaleza de la revelación, de la inspiración bíblica y del conocimiento religioso; personalidad de Cristo y su verdadero papel en la fundación de la Iglesia y de sus sacramentos; naturaleza y función de la tradición viva en el sistema católico y límites de la evolución dogmática; autoridad del magisterio eclesástico y alcance real de la noción de «ortodoxia»; valor de la apologética clásica. Los problemas eran reales y exigían una respuesta. Las aportadas por Loisy, Laberthonnière o Le Roy contenían elementos válidos, a veces muy atractivos, como demostrarían la ulterior evolución de la teología y algunas tomas de postura del Vaticano II. Pero esos elementos positivos no estaban aún suficientemente maduros y con frecuencia se presentaban sin matices, en fórmulas inadecuadas y, en todo caso, de forma desconcertante para los espíritus conformistas. Sobre todo en el caso de Loisy, había además afirmaciones ambiguas que podían interpretarse tanto en un sentido heterodoxo e inaceptable para el creyente como en un sentido sin duda innovador, pero fundamentalmente ortodoxo y realmente liberador frente a las dificultades suscitadas por los progresos de las ciencias religiosas. Quienes defendían a los innovadores opinaban que, pese a sus imprudencias e imprecisiones, habían abierto en la penumbra un camino prometedor. Sus adversarios sólo veían la primera interpretación y sospechaban que, aunque encubierta por fórmulas equívocas, ésa era la que respondía al pensamiento real de sus autores. Sus denuncias fueron tanto más encarnizadas por cuanto la confusión inicial se fue convirtiendo en pánico a consecuencia de la proliferación de una literatura equívoca que divulgaba sin discernimiento estas disputas y causaba estragos en el clero joven. Porque la enseñanza superficial de los seminarios no había preparado a los clérigos jóvenes para conservar la serenidad en esta situación. Las deserciones aumentaron progresivamente y fueron recogidas con complacencia por quienes observaban desde fuera la contienda.

2. *El modernismo en Inglaterra: G. Tyrrell*

Aunque Francia fue sin duda el epicentro de la crisis modernista, no tardó ésta en hallar eco en Italia y en Gran Bretaña, países donde adquirió ciertos rasgos originales que a veces se tiende a minimizar.

⁹ En «La Quinzaine» 63 (1905) 495-526 y de nuevo, con importantes explicaciones, en su libro *Dogme et Critique* (1907), en el que se encontrará, pp. 359-363, una bibliografía de la polémica suscitada por el artículo.

Incluso en el momento de su apogeo, los modernistas ingleses formaron un grupo muy reducido. Pero la valía de sus dos principales representantes, Tyrrell y von Hügel, les permitió ejercer en el continente un influjo muy superior a su importancia numérica. Por otra parte, a diferencia del modernismo continental, ningún modernista inglés de cierto prestigio evolucionó hacia un racionalismo agnóstico.

Las preocupaciones por armonizar la fidelidad católica con la cultura moderna y la libertad científica había provocado tensiones en el seno del catolicismo inglés durante los años 1860 en torno a Acton y al grupo del *Rambler*; pero la paz se restableció bastante pronto y la promoción de Newman al cardenalato contribuyó a serenar de nuevo la atmósfera. Sin embargo, tras veinte años de tranquilidad, el liberalismo religioso resurgió durante el último decenio del pontificado de León XIII. El más conocido de esos católicos progresistas es sin duda el barón Friedrich von Hügel, hijo de un antiguo diplomático austriaco y de una escocesa, que fijó su residencia en Londres en 1871. Los historiadores católicos lo han juzgado severamente durante mucho tiempo a causa de su clara simpatía por las aspiraciones fundamentales del modernismo en sus comienzos y por el apoyo que durante años prestó a sus principales exponentes, incluso a los más comprometidos, por lo que el padre Sabatier lo llamó «obispo laico de los modernistas». Pero se ha iniciado con toda justicia una rehabilitación de su figura y hoy se le considera como una de las personalidades religiosas más influyentes de su tiempo: se mantuvo siempre alejado del subjetivismo religioso de muchos de sus amigos y de sus tendencias a reducir la religión a un fenómeno intrahumano; en una carta de mayo de 1903 definió su ideal en estos términos: «Tenemos que vivir y crear no una cosa sencilla, la ciencia sincera, sino una cosa compleja, costosa y consoladora, la ciencia sincera en y con una religión profunda e histórica, en y con un catolicismo vivo»¹⁰. En cierta ocasión declaró a Miss Petre que ningún libro merece que por él se renuncie a los sacramentos de la Iglesia. Unía la profundidad germánica al empirismo inglés. Aunque no estaba especializado en ningún campo determinado, tenía el privilegio, raro en su época, de poseer una competencia seria en materia de crítica bíblica, de filosofía religiosa e historia de la espiritualidad. Poseía además gran capacidad para despertar y estimular las inteligencias y las almas. El perfecto conocimiento de las grandes lenguas internacionales y sus dotes personales le permitieron poner en contacto fructífero —merced a una correspondencia copiosísima y a sus frecuentes estancias en el extranjero— a los exegetas, teólogos y filósofos que en Francia, Inglaterra, Alemania e Italia buscaban a tientas en la misma dirección, y muchos de los cuales eran para él no sólo pensadores fecundos, sino amigos entrañables a quienes defendía con gran vehemencia porque percibía claramente el carácter inadecuado y con frecuencia superficial de muchas de las críticas procedentes del lado conservador y

¹⁰ *Selected letters* (Londres 1927) 123.

porque advertía lo chocantes e incluso poco religiosos que resultaban para un hombre del siglo xx algunos procedimientos autoritarios del Vaticano.

Georges Tyrrell, predicador de ejercicios y director espiritual muy estimado, autor de delicadas obras de devoción y de ensayos apologeticos muy adaptados a la mentalidad de sus contemporáneos, se inició en la crítica bíblica y en la filosofía neokantiana, en gran parte, por influjo de von Hügel. Una vez lanzado por este camino, llegó a poner en duda cierto número de tesis esenciales de teología fundamental. En su actitud influyó también la lectura de los protestantes liberales ingleses del siglo xix. Fue descubriendo progresivamente la importancia del elemento místico en la religión y, al mismo tiempo, la frecuente confusión entre la fe cristiana y su expresión medieval, así como el carácter relativo de toda aproximación humana a la verdad. Luego comenzó a publicar con diversos pseudónimos —para evitar la censura de la Compañía de Jesús, de la que era miembro— una serie de escritos, en los que sostenía que Cristo no se presentó como un profesor de ortodoxia y que, por tanto, la teología católica no tiene razón cuando define la fe como sentimiento del espíritu a una teología que se pretende revelada y milagrosamente preservada del error: el dogma no sería más que un intento del hombre de expresar en términos intelectuales, siempre provisionales, la fuerza divina que experimenta en sí. Expulsado de la Compañía de Jesús a principios de 1906, creía seguir siendo sacerdote católico, y las dos obras que publicó durante los meses siguientes, *Lex credendi* y *Though Scylla and Charybdis* (es decir, entre el dogmatismo excesivo de los teólogos y el pragmatismo demasiado humano de algunos filósofos), no tenían nada de particularmente subversivo. Sin embargo, se sintió obligado a protestar en la prensa de mayor difusión contra la encíclica *Pascendi* y contra los procedimientos inquisitoriales que, según él, reflejaba. Esto provocó su excomunión. Cuando el cardenal Mercier afirmó de él que era el representante más típico del modernismo filosófico y teológico descrito en la encíclica, Tyrrell replicó haciendo una crítica acerba del catolicismo tradicional en su obra *Medievalism* (1908). Sin embargo, el libro más moderado, que acababa de terminar en el momento de su muerte prematura (15 de julio de 1909), *Christianity at the Cross Road*, parece indicar que, en el fondo, siguió hasta el fin más cerca de la Iglesia católica de lo que se suele decir, al menos en la perspectiva del Vaticano II¹¹.

¹¹ Entre los otros «modernistas» ingleses —en sentido lato— hay que mencionar a Miss Maud Petre, que fue el ángel tutelar de Tyrrell durante sus últimos años —cf. E. A. Walker, en «Hibbert Journal» 41 (1943) 340-343—, y al célebre liturgista Edmund Bishop, sobre el cual ha llamado la atención A. Vidler en *A Variety of Catholic Modernity* (Cambridge 1970) 134-152. Pero Vidler observa que, más que modernista, era reformista y que, en lo concerniente a las grandes verdades de la fe y a los sacramentos, fue siempre un católico sincero. Véase también el último capítulo de esa obra, titulado *Lenner Lights and Fellow Travellers*, pp. 153-190.

3. *El modernismo en Italia: Buonaiuti y A. Fogazzaro*

Los intelectuales de Italia sentían con particular urgencia la necesidad de una renovación, debido tanto al vacío cultural provocado por la actitud medrosamente negativa que habían adoptado los *intransigenti* frente a la revolución liberal como a las aspiraciones a una libertad espiritual, que habían ido creciendo durante dos generaciones en los medios que aceptaban poco a poco el nuevo estado de cosas. Los primeros signos de resurgimiento aparecieron durante los últimos años del pontificado de León XIII, estimulados por diversas influencias extranjeras: las publicaciones exegeticas francesas y las obras de Tyrrell, que se difundieron en Italia mucho más que las de Loisy; la acción personal de monseñor Duchesne, que residió en Roma a partir de 1895, y del barón von Hügel, que pasó varias temporadas en la península. Sin embargo, los estudios recientes y las fuentes publicadas en los últimos tiempos han puesto de relieve varios rasgos específicos del modernismo italiano, que no fue un nuevo «subproducto», como pretendía Rivière. Estaba enraizado en una larga tradición, vinculada con el *Risorgimento*, de liberalismo político y de reformismo religioso que explica la importancia que adquirió el deseo de emanciparse de una tutela eclesiástica más rigurosa que en otros sitios. De ahí proviene también el afán de presentar a la Iglesia como comunión de fieles, en contraste con la concepción clásica, que la centra en la jerarquía. Por otra parte, mientras los modernistas franceses se preocupaban ante todo de paliar el retraso de las ciencias eclesiásticas en el terreno de la erudición, el modernismo italiano se caracteriza por un gran esfuerzo de divulgación a nivel de las masas. Esta circunstancia explica en parte que sus contactos con la democracia cristiana fueran más estrechos que en otras partes. Señalemos otra diferencia: mientras los modernistas franceses ponían el acento en las exigencias de racionalidad que impone la orientación de la cultura científica moderna, muchos modernistas italianos insistían más bien en el misterio de la Iglesia carismática y sentían el deseo nostálgico de volver al cristianismo primitivo.

Siguiendo a P. Scoppola, podemos distinguir tres corrientes generales en el reformismo italiano que se desarrolló durante los primeros años del siglo xx.

La primera se extendió sobre todo por la Italia central e incluía a algunos sacerdotes y religiosos jóvenes deseosos de reaccionar contra el retraso de los estudios eclesiásticos: apologistas como el barnabita Giovanni Semeria, muy vinculado al barón von Hügel, que asimiló y divulgó con gran éxito los resultados de la investigación de su época; exegetas como Giovanni Genocchi y monseñor Umberto Fracassini, que unían una gran apertura de espíritu a una estricta fidelidad a la Iglesia, y un sacerdote joven más audaz, Salvatore Minocchi, que aprovecha las recensiones para subrayar con gran habilidad la poca base de muchas posturas tradicionales y cuya revista «Studi religiosi», fundada en 1901, se convirtió en lugar de encuentro del clero jo-

ven con preocupaciones intelectuales; historiadores de la Iglesia y de los dogmas, entre los que sobresale Ernesto Buonaiuti, que llegó a ser la figura más notable del modernismo italiano ¹², pero cuya «*Rivista storico-critica delle scienze teologiche*», aparecida en 1905, intentó al principio mantener una vía media entre el progresismo más acusado de «*Studi religiosi*» y el conservadurismo de «*La Civiltà Cattolica*». Pese a sus diferencias de formación y orientación, todos estos innovadores tienen un denominador común: la preocupación apostólica. Esto los distingue con toda claridad de la mayoría de los franceses, con los que tenían afinidades intelectuales y que son más bien sabios de laboratorio. No buscaban tanto enfrentarse con la ciencia protestante y racionalista cuanto dar mayor profundidad a la cultura religiosa del católico medio; ya eran conscientes de las deficiencias que explican el carácter superficial de la fe católica de muchos italianos.

Muy semejantes eran las preocupaciones del segundo grupo, integrado por militantes formados en el marco de la intransigente *Opera dei Congressi*, que habían descubierto al mismo tiempo que las insuficiencias prácticas las limitaciones ideológicas y trataban de eliminarlas elaborando las bases culturales de una auténtica democracia cristiana. El más prestigioso de ellos era Romolo Murri. Este sacerdote se hallaba bastante lejos de las aspiraciones que animaban a Minocchi, Buonaiuti y su amigos, pero estaba convencido de que la falta de madurez intelectual del mundo católico italiano y ante todo del clero constituía un obstáculo insuperable para abordar con honestidad los problemas que planteaba la actuación de los cristianos en la vida pública. En el célebre discurso que pronunció en San Marino en 1902 sobre el tema «Libertad y cristianismo», después de evocar la obra de Tyrrell, de Ehrhard y de monseñor Mignot, así como la renovación de los estudios bíblicos e históricos, expresó su deseo de que el catolicismo se liberara de sus elementos anticuados y «retornara al evangelio». Esta orientación, que se fue acentuando a medida que evolucionaba hacia una acción social y política que debía desarrollarse al margen de todo control jerárquico, atrajo a su lado a varios sacerdotes que reclamaban reformas más o menos radicales en la Iglesia: reducción del número de diócesis, modificación de los procedimientos del Índice, reforma de los seminarios y de los métodos tradicionales de apostolado, supresión del celibato eclesiástico, etc.

Muy diferente por sus orígenes era el tercer grupo, el de los reformistas de Lombardía, herederos del catolicismo liberal del período del *Risorgimento*. Entre ellos se hallaban algunos hombres de acción como los animadores de la *Opera Bonomelli*, obra asistencial para los emigrantes italianos; pero la mayoría eran intelectuales seculares apasionados por los problemas religiosos, cosa rara en Italia en esa época. El más conocido para el gran público fue

¹² P. Scoppola opina que es la figura más destacada, pero no la más típica. Subraya el hecho de que la evolución de Buonaiuti hacia posturas radicales lo aisló pronto dentro del movimiento, cuyos principales adeptos eran reformistas de espíritu muy independiente a veces, pero no pensaban en abandonar el dogma católico.

un brillante escritor lleno de idealismo místico, Antonio Fogazzaro, que en una novela de gran éxito, *Il Santo* (1905), presenta 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 romana* denuncia los cuatro espíritus malignos que han invadido la Iglesia, sobre todo el espíritu de inmovilismo que llevó a los rabinos judíos —la comparación venía de Tyrrel, muy leído en este círculo— a rechazar el mensaje de Cristo. Menos espectacular pero más profundo fue el influjo ejercido por la revista «Il Rinnovamento», fundada a principios de 1907 por unos jóvenes milaneses que deseaban seguir siendo hijos de fieles de la Iglesia romana, pero aspiraban también a integrar en el patrimonio católico los valores de la cultura laica, mostrándose tan abiertos como fuera posible a las aspiraciones de su tiempo. La revista, uno de cuyos principales animadores, St. Jacini, estaba en estrecho contacto con los protagonistas del *Reformkatholizismus alemán*¹³, ponía especial énfasis en la primacía de la conciencia frente a la autoridad externa, en la libertad de la investigación científica y en el puesto del laicado en la vida de la Iglesia. En la línea de la filosofía poskantiana subrayaba la importancia de la subjetividad, tan olvidada en la Escolástica. Fiel a la tradición liberal, postulaba también un modo nuevo de concebir las relaciones entre la Iglesia y el Estado, reaccionando contra el «confusionismo» de los siglos precedentes.

En Italia, al igual que en Francia, las ideas de los diversos grupos cuyos contactos mutuos eran relativamente escasos¹⁴, encontraron un eco favorable en el clero joven. Pero los dirigentes de la Iglesia estaban menos preparados aún que en Francia para abordar los problemas planteados: en Italia no hubo ningún prelado comparable a monseñor Mignot¹⁵, el valiente y documentado autor de *Lettres sur les études ecclésiastiques* (1908) y de *L'Église et la critique* (1909). De ahí que el desconcierto fuera mayor. Como suele suceder en tales casos, pronto se reaccionó con violencia y a ciegas contra todos los que se apartaban, por poco que fuera, de los caminos tradicionales.

¹³ Cf. p. 201.

¹⁴ Con el propósito de dar al movimiento reformista italiano un carácter más homogéneo se organizó en Molveno el año 1907 un encuentro en el que tomó parte el barón von Hügel, pero el resultado fue bastante decepcionante. Sobre este encuentro, largo tiempo desconocido y que a veces se ha considerado sin razón como una especie de concilio del modernismo europeo, cf. P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico* (Bologna 1969) 235-244; M. Bedeschi, en «Humanitas» 24 (1969) 658-677; 25 (1970) 482-491.

¹⁵ Sobre monseñor E. Mignot (1842-1918), el «Erasmus del modernismo» (J. M. Maeyer), véase L. de Lacger, *Mgr. Mignot* (París 1934), que debe completarse con los matices que aportan E. Poulat, *Histoire, Dogme et Critique*, 448-484, y G. Combes, *L'abbé L. Birot* (Albi 1948), y con las cartas publicadas recientemente por M. Bécamel en «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» 67 (1966) 3-44, 81-114, 170-194, 257-286; 69 (1968) 241-268; 71 (1970) 262-273. Se encontrará el texto del informe que dirigió al secretario de Estado en octubre de 1914 contra los manejos de los integristas en E. Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral* (Tournai-París 1969) 515-523.

4. La encíclica «Pascendi» y el integrismo católico

León XIII se había opuesto siempre al empleo de medidas rigurosas que entrañaran una desaprobación global del movimiento bíblico progresista. Pero la inclusión de las obras de Loisy en el Índice a fines de 1903 demostró que el cambio de pontificado había modificado la postura de Roma. Varias medidas tomadas durante los años siguientes vinieron a confirmar esa impresión, que se vio corroborada también por la evolución de la Comisión Bíblica en un sentido cada vez más conservador. La oleada de reformismo que iba creciendo en Italia aumentó aún más la inquietud. Durante el año 1906 se efectuó un control sistemático de los seminarios italianos. El resultado fue privar de su cátedra a cierto número de profesores, sin darles siquiera la oportunidad de defenderse. Al mismo tiempo se incluyeron en el Índice las obras de Laberthonnière, escritas hacía ya muchos años.

Como estas advertencias no bastaron para detener la crisis, que iba adquiriendo más amplitud cada día, Pío X se definió personal y solemnemente durante el año 1907. En el mes de abril habló contra el «neorreformismo religioso» en una allocución consistorial muy comentada. En junio dirigió al teólogo austríaco Commer un breve de felicitación por haber refutado los errores de H. Schell, considerado como uno de los portaestandartes del *Reformkatholizismus* alemán. En julio se publicó el decreto del Santo Oficio *Lamentabili sane exitu*, que se venía elaborando desde hacía años a partir de una lista de proposiciones (tomadas de las obras de Loisy por dos teólogos parisienses. En él se condenaban 65 proposiciones características del modernismo bíblico y teológico). A este decreto siguió dos meses después, el 8 de septiembre, la encíclica *Pascendi*¹⁶. Esta encíclica, que no se preocupaba tanto de exponer con exactitud el pensamiento de los distintos autores cuanto de describir y remediar las repercusiones que tal pensamiento podía tener en la conciencia de la comunidad, comenzaba con una síntesis bastante convencional¹⁷ que reducía las diferentes posturas denunciadas al agnosticismo, que niega el valor de las demostraciones racionales en materia religiosa y a la filosofía de la inmanencia, que atribuye el origen de las verdades religiosas a las necesidades vitales del hombre. Rechazaba luego la concepción moder-

¹⁶ El texto de los distintos documentos puede verse en ASS 40 (1907) 266-269, 392-394, 470-478 y 593-650. Sobre el alcance doctrinal de la encíclica *Pascendi*, cf. J. Rivière, *op. cit.*, 364-367. Hoy se sabe que los redactores de ésta fueron el padre J. Lemius OMI, para la parte dogmática, y el cardenal Vives y Tutó para la práctica. Cf. «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» 47 (1946) 143-161 y 242-243.

¹⁷ Este carácter artificial ha sido denunciado con frecuencia. Muchos juzgaron, con P. Sabatier, que la encíclica no presentaba «un retrato del modernismo, sino una caricatura». El anglicano A. L. Lilley, que seguía de cerca y con simpatía el movimiento modernista de la Iglesia romana, reconoce que, «puesto que los diversos movimientos tenían una inspiración y una tendencia común, era natural y legítimo que la autoridad que los condenaba los pusiera bajo una denominación común y los englobara en una censura común». Cf. *Encyclopedia of Religion and Ethics* VIII, 763.

nista de la crítica bíblica y las nuevas orientaciones de la apologética, así como las pretensiones del modernismo reformador. Terminaba con una serie de medidas destinadas a detener los progresos del mal, especialmente en los seminarios.

La reacción de los que habían experimentado el atractivo de los corifeos del modernismo fue mucho menos viva de lo que algunos habían previsto. En la mayoría triunfó la lealtad al catolicismo. Esta sumisión general pudo dar más tarde la impresión de que la crisis modernista había sido cuestión de algunos individuos aislados. Es indudable que la gran masa de los fieles no se vio afectada; sin embargo —al menos en Francia y, en menor medida, en Italia—, el clero que seguía la evolución de las ciencias religiosas y numerosos jóvenes intelectuales católicos quedaron profundamente marcados por el movimiento. Algunos rompieron con la Iglesia, como Tyrrell, Loisy, excomulgado en marzo de 1908, y algo después Minocchi. Además hubo algunas manifestaciones de resistencia, en particular las publicaciones anónimas de Buonaiuti, *Il programma dei modernisti*, traducido en seguida al francés, al alemán y al inglés, y *Lettere di un prete modernista*, en línea mucho más radical.

Aunque objetivamente fueron muy limitadas, estas resistencias fomentaron la reacción antimodernista. Su virulencia, que hoy puede extrañarnos, no se debe sólo a los métodos de gobierno eclesiástico ni a la afición de la prensa de la época a las polémicas violentas, sino también a la conciencia de que la Iglesia se hallaba sacudida en lo más hondo de su ser y al hecho de que, exceptuando algunos espíritus clarividentes, muy pocos de los responsables estaban en condiciones de vislumbrar sesenta años antes del Vaticano II que esta discusión provocada por una transformación mental colectiva no tenía que desembocar necesariamente en la aniquilación de lo esencial de la fe cristiana. El Índice redobló su actividad. Lo mismo hizo la Comisión Bíblica, en una línea cada vez más reaccionaria, y los «consejos de vigilancia» prescritos por la encíclica comenzaron a funcionar en algunas diócesis sin verificar en todos los casos con suficiente espíritu crítico el valor de las denuncias recibidas. Aunque el modernismo se hallaba ya «en franca retirada» (Loisy), Pío X estaba preocupado porque continuaban ciertas actividades clandestinas, a las que se daba excesiva importancia. De ahí que, considerando que la Iglesia seguía «en estado de sitio», se creyera obligado a adoptar una medida suplementaria: el 1 de septiembre de 1910 exigió a todos los miembros del clero, con la esperanza de descubrir a los criptomodernistas, una profesión de fe especial que debía añadirse a la de Pío IV. Dicha profesión de fe constituía una ratificación formal de sus condenas anteriores. En toda la Iglesia católica sólo hubo 40 sacerdotes que rehusaron prestar ese «juramento antimodernista». Alemania fue la única excepción: la medida provocó allí grandes protestas en nombre de la libertad científica, y los profesores de Universidad fueron dispensados de prestar el juramento, a petición del obispo.

Esta resistencia no significa que Alemania se viera particularmente afectada por la crisis modernista. En realidad se trataba de un brote de la corriente del liberalismo antiultramontano que ya se había manifestado en diversas ocasiones a lo largo del siglo XIX. Incluso la corriente más general ya citada, el *Reformkatholizismus*, cuyas figuras principales fueron además de Schell, los historiadores F. X. Kraus y S. Merkle y el patólogo A. Ehrhard, presenta sólo relaciones superficiales con los movimientos reformistas contemporáneos de Francia e Italia, ya que estaba centrada en los problemas propios de la tradición del catolicismo alemán y en las cuestiones que planteaba su peculiar situación tras el *Kulturkampf*¹⁸. Exceptuados dos o tres teólogos poco conocidos, nunca se trató en Alemania de llevar a cabo una modernización de las ideas sobre la revelación y la fe ni de reformar las estructuras esenciales de la Iglesia. Aunque uno de los órganos del movimiento *Das Zwanzigste Jahrhundert* añadió en 1909 como subtítulo «Órgano de los modernistas alemanes», no tardó en dar un giro bajo la dirección del joven seglar Philipp Funk, que no quiso que la revista se solidarizase con el modernismo francés ni con la corriente «Los-von-Rom-Bewegung» de Austria, afirmando que había que limitarse a «una discusión en el interior de la Iglesia».

La represión oficial del modernismo por las autoridades eclesiásticas estuvo acompañada por una campaña de denuncias que fue aumentando y envenenó literalmente la atmósfera en los últimos años del pontificado de Pío X. Puede parecer extraño que esta campaña se desarrollase sobre todo a partir del momento en que el modernismo estaba en plena retirada. Uno de los campeones más activos de la ortodoxia, A. Cavallanti, explicaba este hecho en los siguientes términos: «Lo mismo que el arrianismo, el pelagianismo y el jansenismo desaparecieron gracias a las condenaciones de la Iglesia, pero dejaron tras sí una serie de errores más sutiles y menos aparentes conocidos con el nombre de semiarrianismo, semipelagianismo y semijansenismo, así también el modernismo, al retirarse desenmascarado y herido de muerte, va dejando tras sí otros errores que se extienden masivamente como gérmenes y arruinan o amenazan con arruinar a muchos buenos católicos»¹⁹. Y en 1913, protestando contra los que querían reducir el modernismo a sus formas radicales, monseñor Benigni escribía: «Como si sólo hubiera fiebre cuando se tiene 40 grados»²⁰.

Estos *zelanti*, que han pasado a la historia con el apelativo de «integristas», se ufanaban del título de «católicos íntegros» frente a la minimización del catolicismo a que tendían los católicos liberales y los modernizantes (a los cuales solían identificar): «Nosotros somos católicos romanos íntegros, escribía uno de sus órganos; es decir, ponemos por encima de todo y de todos

¹⁸ Cf. *supra*, cap. V, pp. 100s.

¹⁹ Conferencia del 16 de noviembre de 1908, resumida en *La critique du libéralisme*, vol. I (1908) 421-423.

²⁰ Citado en E. Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral*, 340.

no sólo la enseñanza tradicional de la Iglesia en el orden de las verdades absolutas, sino también las directrices del papa en el orden de las contingencias prácticas. La Iglesia y el papa son una misma cosa»²¹. Se les ha reprochado muchas veces, y con razón, haber abusado de la delación y de los procedimientos clandestinos; pero hay que reconocer que combatieron también a rostro descubierto con libros y folletos y, sobre todo, con una serie de periódicos de tirada mediana, que controlaban más o menos directamente.

¿En qué medida estaba coordinada toda esta actividad a partir de un centro y cuál fue el papel exacto de la Santa Sede? Como los integristas actuaron muchas veces en la sombra, durante muchos años fue imposible responder con claridad a esas preguntas, tanto más cuanto que los archivos romanos se abrieron con un retraso considerable. Se levantó un poco el velo en 1921, pero en condiciones que no podían satisfacer por completo a un historiador riguroso. En 1950, con ocasión del proceso de beatificación de Pío X, se consiguió descifrar un poco más el enigma. E. Poulat dio un gran paso hacia el esclarecimiento definitivo con ejemplar conciencia profesional: logró precisar el verdadero alcance de la «red secreta internacional antimodernista», puesta en marcha por un prelado agregado a la Secretaría de Estado, monseñor Benigni²²: el *Sodalitium Pianum* (Sodalicio San Pío V, designado frecuentemente con las iniciales SP o con el nombre cifrado «Sapinière»). Desde que se descubrió su existencia, 1921, se solía presentar a monseñor Benigni como el alma de todo el movimiento integrista: habría actuado a espaldas de Pío X, el papa apenas habría tenido noticia de sus procedimientos, con frecuencia discutibles, y la «Sapinière» habría constituido un grupo de presión con un considerable poder oculto en la Iglesia. La realidad aparece hoy a la vez más modesta y más «oficial» de lo que se creía. El número de los miembros del SP nunca pasó de 50, y los documentos publicados por E. Poulat muestran las divergencias, a veces bastante profundas, que separaban a personas que suelen agruparse sumariamente bajo la etiqueta de integristas. Benigni, que quería evitar todo compromiso político y mantenerse en el terreno religioso, se distanciaba de Acción Francesa; sus relaciones con Merry del Val eran francamente hostiles, pues el secretario de Estado frenaba con prudencia las iniciativas improcedentes de Benigni, y éste le reprochaba una moderación demasiado diplomática²³. Sus contactos con la Compañía de Jesús

²¹ «La Vigie» (5 de diciembre de 1912). Sin embargo, E. Poulat observa (*Intégrisme*, 522) que «los partidarios más ardientes de Pío X habían mostrado menos entusiasmo por León XIII».

²² Sobre Umberto Benigni (1862-1934), cf. E. Poulat, *Intégrisme*, 61-70; *Disquisitio circa quasdam obiectiones modum agendi Pii X respicientes in modernismi debellatione* (Ciudad del Vaticano 1950) 197-204; *Il cardinale Gasparri e la questione romana* (Florenza 1975) 109-112.

²³ Basándose en nuevos documentos, E. Poulat afirma expresamente: «Hay que abandonar decididamente la leyenda, según la cual Benigni, el hombre de Merry del Val, el secretario de Estado, habría inspirado la intransigencia a un papa bueno y piadoso que había puesto en sus manos las riendas» (*Intégrisme*, 77).

lucieron cada vez más fríos, pese a que muchos jesuitas defendieron las posturas más tradicionales hasta el fin del pontificado con cierta intransigencia. Uno de los resultados de la investigación de E. Poulat consiste en desmitificar el famoso complot integrista —las cosas eran bastante más complejas de lo que se ha creído durante mucho tiempo— y, especialmente, en «reducir el SP a sus verdaderas dimensiones» —el mundo ideológico integrista rebasaba ampliamente el círculo de sus simpatizantes—. Pero al mismo tiempo demuestra que ya no es posible afirmar que las maquinaciones de monseñor Benigni se desarrollaron a espaldas de Pío X. Es seguro que el papa subvencionó a la «Sapinière» y conoció, aprobó e impulsó la actividad de su fundador, que le informaba diariamente por medio de monseñor Bressan. Así, pues, Pío X respaldó personalmente a una especie de policía secreta eclesíástica que hoy nos parece difícilmente admisible —se ha llegado a hablar, a propósito de esos años, de «la era staliniana del Vaticano» (M. Trevor)—, pero que él creía legítima en la situación dramática en que a su juicio estaba sumergida la Iglesia. A lo sumo puede suponerse que no supo *todo* y que, de haber estado mejor informado, quizá habría juzgado reprobables ciertos procedimientos.

La reacción integrista alcanzó su punto álgido en los años 1912-1913. En 1912 se vio obligado a alejarse de Jerusalén el padre Lagrange, y estuvo a punto de desaparecer la «Revue biblique». A comienzos de 1913 se puso en el Índice toda la serie 5.^a (1905-1913) de «Annales de philosophie chrétienne». Unas semanas después se tomó una medida que vino a agravar la anterior: se prohibió al director de dicha publicación, el padre Laberthonnière, imprimir cualquier escrito, sin darle siquiera oportunidad de defenderse. Pero a partir de esta fecha las preocupaciones de los católicos íntegros se desplazaron del campo de las ciencias eclesíásticas a lo que se llamaba «el modernismo práctico». Tales católicos consideraban los esfuerzos de los demócratas cristianos de toda especie —sin hacer gran distinción entre Murri, los «curas demócratas franceses», el grupo del *Sillon* y la central sindical de Mönchen-Gladbach— un brote, bajo nuevas formas, del espíritu del catolicismo liberal condenado por Pío IX en el *Syllabus*. Es significativo que tal cuestión constituya el objeto casi exclusivo de la correspondencia de monseñor Benigni. A primera vista podría sorprender semejante postura, teniendo en cuenta que muchos de los principales integristas —Benigni en Italia, Maignen en Francia, Descurtius en Suiza, entre otros muchos— habían sido ardientes partidarios de la encíclica *Rerum novarum*. Pero en realidad seguían fieles al programa inicial del catolicismo social de los primeros años del papa León XIII, que oponía con todo énfasis el orden social cristiano derivado de la realeza de Cristo sobre la sociedad al «ateísmo social» del mundo burgués nacido de la Revolución de 1879, y reprochaban a los demócratas cristianos de la nueva generación la tendencia a emanciparse cada vez más de la tutela eclesíástica en nombre de sus inquietudes sociales y de su toma de conciencia de la autonomía de la vida profana. En esta misma perspectiva, los inte-

gristas italianos denunciaban con virulencia a los diarios católicos —designados con la etiqueta de *stampa di penetrazione*— que intentaban desprenderse de los puntos de vista estrictamente confesionales con la esperanza de atraer a la clase dirigente, adherida en su mayoría a la concepción liberal de la sociedad. Un periódico de ese género dio ocasión en 1911 al doloroso conflicto que enfrentó al papa con el santo cardenal Ferrari²⁴.

En los capítulos anteriores²⁵ hemos evocado varios incidentes provocados por la reacción de los integristas contra los que denunciaban como manifestaciones de «modernismo práctico». Hemos visto, sobre todo, que a principios de 1914 se estuvo a punto de condenar al sindicalismo cristiano, acusado por «La Civiltà Cattolica» de «implicar muchas cosas absolutamente contrarias al verdadero espíritu del evangelio»; pero la condenación pudo evitarse gracias a intervenciones influyentes ante el papa.

De todos modos, en esta época los mismos excesos de la «caza de brujas» comenzaron a provocar casi en todas partes una resistencia que, contrariamente a lo que se suele escribir, se manifestó más o menos abiertamente antes de empezar²⁶. Algunos cardenales y obispos, que habían visto con inquietud durante los años precedentes el giro que tomaban las cosas, y algunos jesuitas, conscientes de que el sucesor de Pío X tendría que iniciar una evolución y de que era importante preparar este viraje, formaron los núcleos en torno a los cuales se fue organizando dicha resistencia. Varias revistas importantes de la Compañía de Jesús llegaron a protestar públicamente a partir de 1913²⁷. Para los iniciados no era un secreto que quienes así reaccionaban estaban respaldados por su general y por dos de sus principales colaboradores. En este contexto se comprenden mejor las amargas quejas de Pío X acerca de su «aislamiento» en la lucha para defender la ortodoxia integral. El papa no ocultaba su descontento, y parece que estaba a punto de destituir al padre Wernz y nombrar general de la Compañía al padre Matiussi, muy vinculado a los ambientes integristas cuando los fallecimientos casi simultáneos del papa blanco y el papa negro pusieron un punto final a este último episodio de la represión antimodernista.

²⁴ Sobre este grave incidente, que suele citarse como ejemplo de los excesos a que condujo la represión antimodernista, véase la *Disquisitio circa quasdam obiectiones...* Pero conviene completar y matizar esta obra con las aportaciones de un artículo que utiliza los archivos diocesanos de Milán: M. Torresin, en «Memorie Storiche della Diocesi di Milano» (1963) 37-304.

²⁵ Cf. *supra*, caps. IV y VIII.

²⁶ Las cartas de monseñor Benigni, publicadas por E. Poulat, prueban hasta la evidencia que a partir de 1913 fue creciendo la inquietud de los católicos integristas ante la marcha de los acontecimientos y que se multiplicaron sus muestras de desaliento ante el desarrollo de la contraofensiva liberal.

²⁷ Especialmente en «*Stimmen der Zeit*» 85 (1913) 358-362; 87 (1914) 249-258; «*Études*» 138 (1914) 5-25. Cf. J. Lebreton, *Le père L. de Grandmaison* (París 1932) 187-193.

SEGUNDA PARTE

EL CATOLICISMO EN EL MUNDO ANGLOSAJON



CAPITULO I

RENACIMIENTO DE UNA IGLESIA: GRAN BRETAÑA

por
ROGER AUBERT

1. *Wiseman y la nueva política eclesiástica*

Aunque la comunidad católica romana no sea en el Reino Unido más que una pequeña minoría —aproximadamente la sexta parte de la población—, durante la segunda mitad del siglo XIX tiene para el mundo católico insular una importancia que sobrepasa claramente su fuerza numérica. El hecho se debe a un doble motivo: por una parte, las esperanzas suscitadas por el movimiento de Oxford —que renacían periódicamente a pesar de su carácter utópico— de un retorno de Inglaterra a la unidad romana; por otra, y de manera más realista, el puesto que ocupa en el mundo Gran Bretaña en el apogeo de la era victoriana, con su poderosa industria de exportación, su habilidad para mantener en provecho propio el equilibrio europeo y —cosa especialmente importante desde el punto de vista misionero— su imperio colonial en continua expansión.

La comunidad católica de Gran Bretaña estuvo constituida durante mucho tiempo casi exclusivamente por la Iglesia de Irlanda, en tanto que los católicos ingleses no representaban más que una minoría sin gran vitalidad diseminada por los campos. En los años cuarenta se produjo una transformación importante desde el punto de vista cualitativo y cuantitativo. La oleada de conversiones provocadas por el movimiento de Oxford hizo que en una Iglesia de miras estrechas y rutinarias, tímidamente replegada sobre sí misma al margen de la vida nacional, surgieran varios centenares de intelectuales de valor, muchos de los cuales estaban en estrecho contacto con los círculos rectores del país. Paralelamente, el flujo de emigrados irlandeses atraídos a la gran isla por la revolución industrial creció bruscamente a consecuencia del hambre de 1845-47, acelerando una evolución que había comenzado a principios de siglo. En Inglaterra, el catolicismo agrupado durante tres siglos en torno a los castillos de algunos señores que mantenían a un

capellán, con frecuencia más por fidelidad a la tradición que por convicción religiosa, cedía el puesto a una Iglesia compuesta en buena parte por proletarios residentes en las ciudades o en los puertos, que caían fácilmente en la embriaguez, pero cuya exuberancia céltica y devoción entusiasta se aliaban mal con los aires de catacumbas de la mayoría de sus correligionarios ingleses de vieja cepa. Para encuadrar esta oleada de varios centenares de miles de fieles que se aglomeran sobre todo en el Lancashire y, en menor proporción, en los alrededores de Londres y en los Midlands, los responsables católicos no sólo tienen que abrir nuevas iglesias, sino que también necesitan encontrar sacerdotes. Para ello recurren a las congregaciones religiosas extranjeras, lo cual no tarda en plantear numerosos problemas tanto psicológicos como canónicos.

La nueva situación exigía reorganizar urgentemente la administración eclesiástica. En efecto, mientras Irlanda había conservado su jerarquía episcopal a través de los siglos de persecución, Inglaterra había estado reducida desde la Reforma al régimen de los países de misión. Los inconvenientes de este sistema aparecían con claridad al salir el catolicismo de su sopor secular. Pese a las objeciones de algunos católicos ingleses, cuyo portavoz en la Curia romana era el cardenal Acton, los argumentos repetidos con insistencia por los vicarios apostólicos acabaron por vencer las últimas vacilaciones del papa. El 29 de septiembre de 1850 publicaba Pío IX el breve que reemplazaba los ocho vicariatos apostólicos por un arzobispo establecido en Westminster y 12 obispos sufragáneos. Al día siguiente se nombraba cardenal al nuevo arzobispo, Wiseman, quien el 7 de octubre manifestaba en una entusiasta carta pastoral su desbordante alegría al ver que la «Iglesia católica encontraba de nuevo su órbita en un firmamento religioso del que había desaparecido su luz desde hacía tiempo». En Inglaterra, donde la pertenencia a la Reforma había llegado a ser un elemento esencial para la identidad nacional, el tono triunfalista de esta carta provocó una explosión de cólera contra lo que se denunciaba como una «agresión papal». Esta reacción confirmó los temores de los católicos que se habían opuesto al restablecimiento de la jerarquía. Sin embargo, Wiseman no se desconcertó y, con la ayuda de unas notas preparadas por su colega de Birmingham monseñor Ullathorne, redactó en unos días un *Llamamiento al pueblo inglés*, que trocó totalmente la opinión. Pero había que traducir en hechos la decisión romana y no faltaban problemas.

Para empezar, había que escoger a los nuevos obispos entre un clero compuesto sólo de 800 sacerdotes, de origen heterogéneo y además bastante divididos en lo concerniente a los métodos que debían emplearse. Es preciso reconocer, con Ph. Hughes, que entre los obispos de la primera generación no hubo «ninguna gran personalidad y fueron muy pocos los que pudieron ofrecer algo más que una honrada competencia profesional»¹. Constituyó una

¹ En G. A. Beck (ed.), *The English Catholics. A Century of Progress* (Londres 1950) 78; cf. pp. 70-77.

excepción Wiseman, quien, pese a sus innegables limitaciones y a su excesivo optimismo, tenía grandes cualidades y una aguda conciencia de las necesidades de la época.

Además era necesario establecer en los diversos campos de la vida eclesiástica el régimen normal previsto por el derecho canónico. Las bases fundamentales se pusieron en el primer Concilio de la provincia eclesiástica de Westminster, que se reunió en Oscott en julio de 1852 y contó con el entusiasmo optimista de Wiseman y con las sólidas cualidades de jurista y administrador de monseñor Grant, el nuevo obispo de Southwark. Pero, como ha demostrado muy bien M. V. Sweeney en un estudio exento de todo romanticismo², tuvieron que transcurrir varias décadas y otros tres concilios provinciales (1853, 1859 y 1873) antes de que concluyera la transición de la semianarquía del período misionero al régimen del derecho común de la Iglesia. Así, por no citar más que un ejemplo, con gran descontento de muchos sacerdotes el estatuto canónico de las parroquias no se introdujo hasta después del Código de 1918. De momento había que responder a las necesidades cotidianas. Gracias a la generosidad de los *squires* rurales y de algunos conversos ricos, se pudieron construir varios centenares de iglesias y capillas durante el decenio siguiente, así como algunas escuelas parroquiales, aunque en número muy insuficiente. Paralelamente fue creciendo la afluencia de los irlandeses a los centros industriales de Inglaterra y de Escocia: 300.000 desde 1850 hasta 1853 sólo en la región de Liverpool. El establecimiento en Inglaterra de varios centenares de sacerdotes llegados de Irlanda permitió hacer frente a lo más urgente, no sin suscitar algunas dificultades, pues los nobles católicos, cuyo influjo social seguía siendo grande en la comunidad católica, les reprochaban seguir en política una línea opuesta a los intereses conservadores.

Mientras las regiones católicas de Inglaterra veían que las iniciativas dispersas de los capellanes de castillos de la primera mitad del siglo eran sustituidas por una organización coherente controlada con eficacia por los obispos, las comunidades religiosas aumentaban rápidamente; de 1850 a 1863 el número de conventos masculinos pasó de 11 a 55 y el de femeninos de 53 a 108; sus efectivos, muy escasos y en su mayoría de origen extranjero en la primera época, crecieron continuamente, sobre todo gracias a los conversos. Así ocurrió en particular con los redentoristas, estimulados por el dinamismo de los padres H. Coffin y Th. Bridgett, y con los jesuitas, que abrieron varios colegios en el Norte y cuya residencia de Farm Street se convirtió en lugar de cita de la alta sociedad católica londinense.

El puesto influyente que ocupaban los conversos en la vida católica inglesa no dejó de plantear problemas. Wiseman, que apreciaba su cultura superior y su entusiasmo combativo, tan distinto del retraimiento de los «católicos antiguos», los animaba cuanto podía a desempeñar una función activa

² *Diocesan Organisation and Administration*, ibíd., pp. 116-150.

en su nueva Iglesia y no vaciló en nombrar a W. Ward profesor de dogmática en su seminario ni en utilizar a H. E. Manning como uno de sus principales colaboradores en la administración de su diócesis ni en incitar a Newman a tomar la dirección de la Universidad Católica de Dublín, de la que esperaba con su habitual optimismo que podría convertirse en el Oxford de los católicos de lengua inglesa³. Sin embargo, la simpatía que el arzobispo mostraba sistemáticamente por los conversos —a veces con poca constancia, como prueba el caso de Newman, al que el arzobispo animó a comprometerse en varias ocasiones, para abandonarlo después en caminos sin salida en los que gastó sus fuerzas y sus años— molestaba a los católicos de vieja cepa —y la mayoría de los obispos procedía de esos ambientes— porque ellos eran profundamente tradicionalistas y desconfiaban de todo movimiento innovador, tanto en el terreno de las ideas como en el de la práctica, y reprochaban a algunos de sus nuevos correligionarios su tendencia excesivamente liberal y a otros su tendencia demasiado romana.

2. Newman y el movimiento de Oxford

El grupo liberal era en realidad poco importante cuantitativamente, pero muy activo. Se agrupaba en torno a la revista «The Rambler», fundada en 1848 por algunos conversos deseosos de abordar de acuerdo con las exigencias científicas los problemas planteados por la crítica moderna, condición *sine qua non*, según ellos, para que el catolicismo mereciera el respeto del mundo erudito. Pero poco a poco las perspectivas de «The Rambler» se fueron ampliando y, bajo el influjo de R. Simpson (1820-1876), antiguo *clergyman* de grandes cualidades y palabra mordaz⁴, emprendió la tarea de adaptar la actitud católica a las aspiraciones de la sociedad moderna, tomó postura ante problemas candentes como la inferioridad de los métodos educativos en los colegios católicos, criticó sin circunspección la estrechez de espíritu de los «católicos antiguos» de Inglaterra, pretendió discutir de igual a igual con los obispos sobre las cuestiones no relacionadas con el dogma y se complació en subrayar todo lo que había de anticuado en las concepciones romanas. Para decir verdad, la mayoría de estos campeones del «liberalismo» eran más bien espíritus prácticos que moderaban con el sentido común las consecuencias de tesis ideales; pero las críticas de que eran objeto por parte de doctrinarios como Ward —«vir super omnia dogmaticus», decía de él monseñor Ullathorne— les incitaban a replicar con sarcasmos que alcanzaban incluso a los obispos, muy celosos de su autoridad. Los obispos, cansados de las impertinencias de este *enfant terrible*, pidieron a Newman que interviniera como mediador y, a principios de 1859, éste se hizo cargo de la direc-

³ Sobre las vicisitudes de esta universidad, cf. *infra*, p. 228.

⁴ Sobre esta destacada personalidad del liberalismo católico inglés mucho tiempo olvidada, cf. D. McElrath, *Richard Simpson. A Study in XIXth century English Liberal Catholicism* (Lovaina 1972).

ción de la revista. Pero la excitación de los ánimos en uno y otro campo le obligó a retirarse a los pocos meses.

Desgraciadamente el nombre de Newman iba a quedar asociado en la mente de muchos al de «The Rambler», sobre todo porque, aunque Newman reprochaba el tono de los animadores de la revista, se sabía que compartía algunas de sus ideas. Con su lealtad a la Iglesia, fogosa y a veces intempestiva, Ward acusó a su antiguo maestro de ser un liberal de la peor especie, es decir, solapado. Por su parte, Manning, que encontraba tibio su ultramontanismo, no cesó de criticarlo ante las autoridades romanas, cuya desconfianza aumentó por un descuido de Wiseman, que dio la impresión de que Newman rehusaba dar al Santo Oficio la explicación que se esperaba de él⁵. Este intelectual de raza creía que las posturas intransigentes preconizadas por algunos católicos como prueba de fidelidad a la Iglesia, redundaban en perjuicio de ésta. Su actitud mental, que provoca recelos en hombres apegados a una Escolástica estrecha y deseosos de que la autoridad restringiera continuamente el campo de la libre investigación del espíritu humano. El fecundo influjo que Newman podría haber ejercido sobre el catolicismo inglés se vio comprometido durante muchos años, aunque más tarde mejoró su situación con respecto a las autoridades eclesiásticas, sobre todo gracias al extraordinario éxito de su *Apología pro vita sua* (1864), obra maestra en el orden literario y psicológico que ponía de relieve la absoluta ortodoxia del autor y cuyo acento de sinceridad contribuyó a disipar los prejuicios de numerosos anglicanos respecto a la Iglesia romana.

Por estas fechas volvió a asumir la dirección de «The Rambler» John Acton, que iba a encarnar el liberalismo católico inglés durante veinte años (1834-1902). Era católico de nacimiento, pero muy independiente en sus ideas, debido a sus orígenes cosmopolitas y a su formación. Sus viajes a Estados Unidos y a Rusia y el influjo del segundo marido de su madre, lord Granville, contribuyeron a acrecentar su viva preocupación por la libertad política. Por otra parte, en los años pasados bajo la dirección de Döllinger, de quien fue discípulo predilecto, pudo admirar los esfuerzos que en Munich y Tubinga hacían los sabios católicos alemanes para adaptar la enseñanza eclesiástica a las exigencias de la crítica moderna. En estrecha colaboración con Simpson puso al servicio de «The Rambler» su prodigiosa erudición, su aguda inteligencia y su excepcional conciencia profesional, y la revista consiguió pronto un éxito que jamás había tenido en Inglaterra una publicación católica. Pero, bajo la dirección del que iba a definirse como «un hombre que ha renunciado a todo lo que en el catolicismo es incompatible con la libertad y a todo lo que en política es incompatible con la fe católica», las tendencias liberales e independientes de la revista no hicieron más que acentuarse. Ahora bien, los ánimos estaban menos preparados que nunca para

⁵ Sobre este lamentable *quid pro quo*, cf. C. Butler, *Life and Times of Bp. Ullathorne* t. 315-321, y L. Cognet, *Newman ou la Recherche de la vérité* (París 1967) 137-145.

discernir bajo las intemperancias de lenguaje el valor de la obra emprendida. «The Rambler» tuvo que desaparecer en abril de 1862, cuando el episcopado condenó públicamente unos artículos sobre el poder temporal del papa. Acton fundó casi inmediatamente otra publicación periódica, «The Home and Foreign Review», que tenía prácticamente el mismo programa y los mismos redactores; pero se vio obligado a suspender su publicación para evitar un conflicto abierto con Roma. El catolicismo de Inglaterra dejó de contar con una revista de alto nivel intelectual, que se leía incluso en los medios anglicanos o protestantes. Como es obvio, «Dublin Review», la antigua revista de Wiseman, no podía asumir este papel, ya que Manning y Ward la reestructuraron a principios de 1865 para defender las más radicales posturas ultramontanas.

3. «Católicos viejos» y conversos

Aunque Manning y Ward sean tan hostiles a Newman y a los progresistas de «The Rambler» como la mayoría de los católicos de nacimiento, tampoco gozaban de la confianza de estos últimos. En efecto, junto con el padre F. W. Faber, eran los exponentes más representativos de los conversos ultramontanos, convencidos de que el modo de vida católica debía buscarse en los países en que el catolicismo no había tenido que disfrazarse para sustraerse a la persecución. El ideal de esos conversos radicaba en promover las formas de devoción acostumbradas en los países meridionales y un cierto tipo de sumisión al papa que no se daba ni siquiera en Roma. Los católicos de antigua estirpe, de religiosidad austera y formalista, temían todo lo que pudiera excitar a los protestantes y se oponían a lo que, a su entender, suponía introducir en Inglaterra una «religiosidad italiana» poco adaptada al carácter nacional. Incluso un espíritu abierto como monseñor Ullathorne, que no compartía los prejuicios de sus colegas respecto a los nuevos conversos y que favorecía su integración en la comunidad católica inglesa, se inquietaba por la falta de discreción de personas que, a su juicio, «tenían tanta inexperiencia como celo».

Las prevenciones del clero antiguo con respecto a los conversos se manifestaron claramente en el momento de la sucesión de Wiseman en 1865. El Capítulo de Westminster, apoyado por varios obispos, indicó su oposición a la política del difunto cardenal y propuso como sucesor a su antiguo coadjutor monseñor Errington, que no había ocultado su poca simpatía por el entusiasmo romano de los conversos. Pero Pío IX, descontento por esta muestra de independencia pasó por alto las objeciones del cardenal Barnabò, quien temía que aumentase todavía más la tensión existente en el seno del catolicismo inglés, y designó como arzobispo a un convertido del anglicanismo, cuyo creciente influjo sobre el anciano cardenal había desagradado particularmente a los adversarios de su política eclesiástica. El papa eligió a Henry

Edward Manning, cuyas cualidades pastorales y actitud pro-romana había tenido ocasión de apreciar personalmente.

Manning (1808-1892) procedía de un medio *evangelical* y había entrado en la Iglesia romana en 1851 a raíz del «asunto Gorham», que había probado claramente la dependencia de la Iglesia anglicana respecto al Estado. Sus primeros biógrafos más bien le han perjudicado: Disraeli hizo de él un personaje de novela en su *Lothair*; Purcell lo presentó bajo un aspecto muy unilateral y Lytton Strachey lo caricaturizó en sus *Eminent Victorians*. Siguió luego el silencio durante medio siglo, en parte porque muchos archivos se perdieron o fueron destruidos. Pese a sus defectos, Manning fue de hecho una gran personalidad, y su contribución al auge de la Iglesia católica de Inglaterra fue considerable y provechosa. Es cierto que era incapaz de sintonizar con las dificultades intelectuales ajenas, de comprender el problema que planteaba la confrontación del pensamiento filosófico y científico moderno con la teología tradicional y sobre todo de admitir que pudiera haber una parte de verdad en un punto de vista distinto del suyo, ya que daba un valor absoluto a sus propias convicciones porque solía creerse guiado por el Espíritu Santo. Hay que reconocer también que este administrador nato era a veces despótico con sus colaboradores, que su perspicacia política se convertía a menudo en espíritu de intriga y que su deseo de eficacia podía tomar aspecto de ambición personal cuando estaba persuadido de que nadie era tan capaz como él de asegurar el futuro de la Iglesia de Inglaterra, apreciación que con frecuencia era exacta. Incluso sus adversarios tuvieron que inclinarse más de una vez ante sus cualidades excepcionales. Emprendedor y enérgico, de una desbordante actividad en terrenos muy diversos, dotado de una voluntad férrea y de una tenacidad a toda prueba, era un jefe y un notable hombre de acción. Al mismo tiempo era un asceta desprendido, vivía con gran intensidad el ideal de la vida sacerdotal y trabajó sin descanso por comunicarlo a sus sacerdotes. Fue un pastor celoso y vigilante y se preocupó sobre todo por las necesidades de la parte más débil de su grey. Aunque en el terreno intelectual sus miras fueron frecuentemente estrechas, hay que reconocerle el mérito de haber comprendido, como ha demostrado V. A. McClelland, que en la nueva sociedad industrial del siglo XIX el gran problema para la Iglesia no radicaba en formar *gentlemen* humanistas cristianos según el ideal bosquejado por Newman en sus célebres conferencias *On the Idea of a University*, sino en no perder el contacto con la burguesía y con la clase obrera. De ahí el apoyo que prestó en política a los liberales temiendo que las simpatías de los «católicos antiguos» por los *tories* tuvieran como consecuencia dejar en manos de las fuerzas no cristianas un campo prometedor. De ahí también su constante preocupación de multiplicar las escuelas populares católicas, cuyos efectivos consiguió duplicar⁶, y la impor-

⁶ Inspirándose en el *slogan* que había tenido éxito en los Estados Unidos, «schools before churches», prefirió dejar a su sucesor el cuidado de construir la catedral católica de Westminster.

tancia que concedía a las ciencias en su proyecto para la Universidad Católica de Kensington, con el fin de asegurar a las clases medias una formación que las preparase para integrarse en la sociedad de su tiempo. La misma raíz tienen en parte sus preocupaciones sociales.

Dichas preocupaciones se enraizaban en la aguda sensibilidad con que, desde la época de su ministerio anglicano, contempló la desgraciada situación de los medios populares. Pero con el paso del tiempo fue tomando mayor conciencia de la necesidad de apoyar activamente todas las iniciativas encaminadas a proteger a los obreros contra los abusos del régimen capitalista, no vacilando hacia el fin de su vida en alentar algunas iniciativas protestantes como el Ejército de Salvación, o en colaborar con los dirigentes sociales, hecho que sorprendió a parte de su clero. Paradójicamente, este defensor del absolutismo en la Iglesia tenía los sentimientos y las ideas de un gran reformador social. A esto le inducía además una razón táctica: «Mi convicción —escribía—, es que la Iglesia no se extenderá en Inglaterra si no manifiesta unas simpatías por el pueblo que permitan identificarla con los gobernados y no con los que gobiernan»⁷.

Las intervenciones de Manning en el terreno social y filantrópico tuvieron como consecuencia, entre otras cosas, que las esferas administrativas se acostumbraran a considerar que el cardenal —recibió el capelo en 1875— tenía un puesto importante en toda comisión investigadora que estudiase algún problema de este tipo. Así, Manning pudo desempeñar un papel relevante en la comisión real para la Instrucción Pública que se nombró en 1886 y contribuir a la preparación de la *Free Education Act* de 1891, que mejoró la situación de las escuelas católicas. Además vio realizarse uno de sus deseos más queridos: «Poner a la Iglesia católica en relación más abierta con el pueblo y la opinión pública de Inglaterra».

De todos modos, por lo que respecta a la presencia de los jóvenes católicos en las Universidades de Oxford y Cambridge, Manning, cuya intransigencia natural se vio reforzada por las instancias de Ward, siguió siendo hasta el fin partidario resuelto de una política de *ghetto* frente al *establishment* anglicano. No faltaban en Inglaterra hombres poco sospechosos de aventurarse a la ligera que consideraban inútil, sobre todo después del fracaso de la Universidad Católica de Dublín, intentar oponerse a la evolución que se iniciaba, con tal de que se tomasen medidas eficaces para proteger la fe de los jóvenes. En esta línea, Newman propuso a comienzos de 1864 que los católicos estudiaran en Oxford. Pero Manning temía que, al contacto con los medios protestantes, la *élite* católica inglesa «llegara a ser semejante a la de Francia, católica de nombre pero indiferente, relajada y liberal»⁸. Gracias a las gestiones efectuadas en Roma por su amigo Talbot, consiguió que la Congregación de Propaganda Fide prohibiese a las familias católicas,

⁷ Notas de 1880 citadas por E. Purcell, *Life of Manning* II, 632.

⁸ Notas de 1887 citadas, *ibid.* II, 349.

salvo raras excepciones individuales, enviar a sus hijos a Oxford o Cambridge. Pese a la actitud reservada de muchos de sus colegas, y sobre todo del mundo laico, trató de crear una Universidad católica en los alrededores de Londres. La fundación se aprobó en el concilio provincial de 1873, y el centro se abrió en Kensington en octubre de 1874; pero pronto se vio que no era viable, sobre todo porque Manning no quiso pedir la colaboración de los jesuitas, con los cuales estaba en conflicto por cuestiones de jurisdicción. Poco después de la muerte de Manning, un grupo de laicos católicos encabezados por el hijo de W. G. Ward, Wilfrid, redactó un memorial dirigido a los obispos ingleses en el que se afirmaba que las grandes universidades no eran más peligrosas para la fe, y mucho menos para la moralidad, que las escuelas militares de Woolwich o Sandhurst, y nada podía reemplazarlas en la tarea de formar a los católicos en las carreras que les permitirían servir perfectamente a su país. El nuevo arzobispo de Westminster, Herbert Vaughan (1832-1903), que anteriormente había contribuido como delegado de Manning en Roma a hacer triunfar allí el punto de vista de éste, tuvo la discreción de aceptar esos motivos, ya que de todos modos el número de estudiantes católicos aumentaba en Oxford y en Cambridge: eran hijos de irlandeses que no se consideraban sometidos a las medidas tomadas por iniciativa del episcopado de Inglaterra o jóvenes ingleses que obtenían permisos individuales. Remitió a Roma con una nota favorable el memorial de Wilfrid Ward, que estaba además apoyado por el duque de Norfolk, personaje muy influyente, y en 1895 se revocó la prohibición impuesta por la Congregación de Propaganda Fide treinta años antes.

4. Pasos hacia la unión de las dos Iglesias

En la cuestión de las Universidades católicas, Vaughan, a pesar de su desconfianza instintiva por las innovaciones, dio pruebas de amplitud de miras ante la presión de las circunstancias. En cambio, en las relaciones de la Iglesia romana con la anglicana, este descendiente de una antigua familia católica se mostró tan obstinadamente cerrado a toda actitud ecuménica como el converso Manning, que había contribuido activamente a que Roma condenara en 1864 como manifestación de liberalismo religioso la *Association for the Promotion of the Union of Christendom*, sociedad que aspiraba a agrupar a católicos y anglicanos con vistas a preparar el retorno masivo de la Iglesia de Inglaterra a la unidad romana⁹, y que había explicado en su libro *England and Christendom* (1867) que, según su parecer, entablar negociaciones con una confesión no católica equivaldría para Roma a negar la infalibilidad de la única Iglesia verdadera. En nombre de los mismos princi-

⁹ Sobre este asunto, cf. E. Purcell, *Life and Letters of A. Phillips de Lisle* I (Londres 1900) 346-422, y C. Butler, *Life and Times of Bp. Ullathorne* I, 334-368.

píos, y porque creía que el único camino posible para volver a la unidad cristiana en torno al romano pontífice era el de las conversiones individuales, Vaughan intervino con toda su influencia en Roma para hacer fracasar el intento de Portal y lord Halifax.

Charles Lindley Wood, vizconde de Halifax (1839-1934), fue un cristiano insigne que renunció conscientemente a una brillante carrera política para dedicarse al servicio de la Iglesia. En 1867 asumió la dirección de la *English Church Union*, fundada en 1844 para defender los intereses de la Iglesia anglicana entendidos en el sentido «tractariano» o, como se dirá más tarde, anglocatólico. El vizconde de Halifax sintió durante toda su vida un ardiente deseo de trabajar por la reconciliación de la Iglesia anglicana con la sede romana. En 1890 se encontró en Madera con el lazarista francés Fernand Portal (1855-1926), y tal encuentro dio una orientación decisiva a sus inquietudes unionistas. Portal buscaba un medio capaz de provocar en los espíritus un movimiento suficientemente fuerte para poner en marcha a las dos Iglesias, separadas desde hacía más de cuatro siglos. Creyó que un nuevo examen de la validez de las órdenes anglicanas, hecho no en una atmósfera de polémica confesional, sino en el terreno del análisis científico, podría dar ocasión a que se reunieran en un clima de simpatía hombres representativos de las dos comuniones.

La intención primera no era prescindir de los católicos ingleses, y en 1893 hubo tomas de contacto con el cardenal Vaughan. Este prometió apoyar las peticiones que se dirigieran al Vaticano para proceder a investigar en los archivos; pero insistió mucho en que antes de estudiar una cuestión particular como la de las órdenes anglicanas era preciso resolver la cuestión fundamental, la de la autoridad del papa. Los dos promotores del acercamiento sabían muy bien que habían emprendido una obra de gran alcance, cuyo éxito exigía una previa modificación de la atmósfera y una progresiva preparación de los ánimos mediante contactos repetidos que permitieran esclarecer primero el sentido íntimo de las doctrinas de cada una de las partes. Era evidente que pretender abordar de entrada la cuestión del primado romano era exponerse a un fracaso seguro. Por eso los dos amigos, que por temperamento tendían a minimizar las dificultades, decidieron prescindir de las objeciones del cardenal y proponer, como habían pensado, la cuestión de la validez de las órdenes anglicanas. Portal abordó públicamente el problema a fines de 1893 en un artículo publicado con el pseudónimo Dalbus en «Science catholique». Su objetivo no era provocar una decisión oficial, sino —como hemos dicho— buscar ocasiones de contactos y de diálogo. Inicialmente se trataba, pues, de una manifestación de lo que hoy llamaríamos mentalidad ecuménica; pero Portal y más aún Halifax cometieron el error de querer «poner al corriente» con excesiva rapidez a las autoridades oficiales de las dos Iglesias. Este modo de obrar era aún más prematuro porque lord Halifax representaba mucho menos de lo que se creía en el continente la realidad global de la Iglesia anglicana, que contaba con un ala «evangé-

lica» (*Low Church*), muy hostil a la tendencia anglocatólica y, con frecuencia, apasionadamente antipapista, y con una corriente liberal (*Broad Church*), que llevaba el libre examen hasta preconizar una revisión fundamental de los símbolos de la fe.

Durante el año 1894 Halifax tomó contacto con la jerarquía anglicana y, aunque el arzobispo de Canterbury, Benson, adoptó desde el principio la actitud reservadísima que conservó mientras duraron los contactos, el arzobispo de York se mostró mucho más abierto. Portal, por su parte, consiguió interesar a León XIII presentándole con visión sumamente optimista la evolución que había comenzado en la Iglesia anglicana desde el movimiento de Oxford. Animado por el cardenal secretario de Estado Rampolla, que mostró en seguida gran interés por las nuevas perspectivas que parecían abrirse en Inglaterra, el papa pensó dirigir una carta personal al arzobispo de Canterbury, cosa verdaderamente revolucionaria en el contexto de la época. Pero el cardenal Vaughan se enteró del proyecto e intervino en seguida. Insistió en la gran diferencia que existía entre la corriente *High Church* y la Iglesia anglicana en su realidad concreta y logró modificar el proyecto, que se convirtió en una carta pública dirigida al pueblo inglés (4 de abril de 1895) para exhortarle a rogar por la unión. La carta era de una orientación mucho más tradicional, y su texto fue preparado por Vaughan con ayuda del benedictino inglés dom Gasquet y de su amigo E. Bishop¹⁰. A pesar de todo, la acogida que dispensaron los medios anglicanos a la carta *Ad Anglos* pareció estimulante. Por eso Halifax, que se había entrevistado con el papa en marzo, lanzó en Inglaterra una verdadera campaña de información, en tanto que Portal fundaba en Francia una asociación de oraciones «para que la isla de los santos vuelva a su madre»; en diciembre de 1895 fundó asimismo la «*Revue anglo-romaine*», semanario dirigido a los historiadores y a los teólogos, que ofrecía abundante información presentada con espíritu pacifista y excelentes estudios escritos por sabios católicos como Duchesne y Gasparri y por estudiosos anglicanos como Lacey y Puller. Sin embargo, esta actividad febril fue acogida por la mayoría de los católicos ingleses primero con impaciencia, luego «con franca antipatía» (Snead-Cox), pues, además de la cuestión de principio, temían que frenase las conversiones individuales¹¹. A esto se añadía el descontento que experimentaban al ver que en una cuestión que les concernía a ellos principalmente desempeñaban tan importante papel los franceses, que estaban a menudo —hay que confesarlo— bastante mal informados de la complejidad de la situación real.

Con el fin de torpedear las conversaciones entre especialistas anglicanos y católicos anheladas por Halifax y Portal, en las que los franceses hubie-

¹⁰ Este punto ha quedado claro, gracias a los archivos de Downside Abbey, por K. Connelly, *An Historical Study of the Apostolic Letter of Pope Leo XIII ad Anglos*: «*Bijdragen*» 33 (Nimega-Brujas 1972) 65-88.

¹¹ Había excepciones —J. Duggan o W. Fr. Barry, por ejemplo, y en la jerarquía el obispo de Clifton, el convertido W. R. Brownlow—, pero eran raras.

ran desempeñado probablemente una importante función, Vaughan consiguió que León XIII decidiera que el asunto se resolviera en Roma. Una comisión investigadora presidida por el cardenal Mazzella, muy conservador, se encargó de examinar la cuestión de las órdenes anglicanas desde el triple punto de vista de la historia, la teología y el derecho. Es cierto que, por consejo del cardenal Rampolla, la comisión se formó de manera equilibrada: cuatro miembros partidarios de la validez, al menos dudosa, y cuatro hostiles a ella¹²; pero Vaughan insistió en que todos fuesen católicos, y todo lo que Portal pudo conseguir fue que se autorizara a uno de los miembros, monseñor Gasparri —pese al secreto impuesto—, a tratar en privado con dos especialistas anglicanos llegados a Roma con autorización de su superior, pero sin mandato oficial. La comisión se reunió dos veces entre el 24 de marzo y el 7 de mayo de 1896 y quedó admirada del trabajo que habían redactado los tres delegados de Vaughan. J. J. Hughes ha subrayado sus deficiencias y errores, y lo cierto es que no consiguió convencer a los partidarios de la validez, ya que, según el secretario de la comisión, sólo cuatro miembros se pronunciaron por la nulidad, dos por la validez y dos por la validez dudosa¹³. Pero la comisión de expertos —ninguno de los cuales era realmente especialista en la materia— sólo tenía una función consultiva y la decisión final correspondía al Santo Oficio. Dom Gasquet y el canónigo Moyes, que durante todo el tiempo actuaron como polemistas más que como hombres de ciencia, se dedicaron activamente a preparar el terreno para una condenación, con el apoyo de un prelado joven, medio inglés medio español, R. Merry del Val, que temía como ellos y como Vaughan que el reconocimiento de la validez —aunque sólo fuese dudosa— de las órdenes anglicanas implicaría que Roma se contentara con una nueva ordenación bajo condición y reforzaría aún más el viejo espíritu anglicano de independencia respecto a la autoridad romana. Merry del Val, que había conseguido suplantar a Rampolla en la confianza del papa en lo tocante a los asuntos de Inglaterra, logró que León XIII compartiera el temor de los católicos ingleses de que, contentándose con una nueva ordenación bajo condición, la Iglesia romana reconocería implícitamente que había errado al exigir durante siglos la reordenación absoluta de los sacerdotes anglicanos que pasaban al catolicismo. Por eso, a pesar de las disposiciones benévolas que había manifestado en varias ocasiones respecto a los anglicanos y que habían sido confirmadas por el tono de una carta dirigida en marzo por el arzobispo de York a Portal, León XIII dio su conformidad a la conclusión de los cardenales del Santo Oficio, que el 16 de julio, tras deliberar durante dos horas en presencia del papa, declararon por unanimidad (Rampolla se ausentó significativamente) que la cuestión de la invalidez de las órdenes anglicanas ya estaba resuelta desde

¹² Los tres miembros ingleses propuestos al papa por Vaughan, dom Gasquet, el canónigo Moyes y el franciscano Fleming, eran decididamente hostiles a la validez. Por deseo expreso de León XIII se les agregó otro inglés, de opiniones más moderadas.

¹³ Citado en J. J. Hughes, *Absolutely Null and Utterly Void*, 162.

hacia largo tiempo y no había motivo para modificar las decisiones anteriores. En seguida comunicaron a Portal que no se ocupase más de los asuntos ingleses. Unas semanas más tarde aparecía la bula *Apostolicae curae* (13 de septiembre de 1896), redactada por Merry del Val, quien se había puesto de acuerdo con dom Gasquet. En ella se declaraban «inválidas y completamente nulas» las órdenes anglicanas, en base a criterios a la vez históricos y teológicos (defectos de forma y falta de intención en los consagrantes de Parker, de quien depende toda la jerarquía anglicana a partir del siglo xvi). La afrenta, como es natural, hirió vivamente a la Iglesia de Inglaterra, y la abundante literatura apologética suscitada por la bula entre los católicos ingleses contribuyó a ahondar el abismo. La causa del acercamiento entre Roma y Canterbury salió muy quebrantada de esta desafortunada tentativa, cuyo fracaso se debió en gran parte a la reticencia de Benson y, sobre todo, a la reacción agresiva de Vaughan. No obstante, es preciso registrar como un signo de los tiempos que la decisión romana no dio lugar a manifestaciones populares contra el catolicismo romano, como hubiera ocurrido unos años antes.

5. *Creciente influencia social de los católicos*

Es indudable que hacia el final del reinado de la reina Victoria la situación de la Iglesia católica en Inglaterra había cambiado profundamente, tanto en el plan psicológico como en el material, respecto a la vigente medio siglo antes, en el momento de restablecer la jerarquía, a pesar de que no se habían cumplido muchas esperanzas ingenuas despertadas por la «segunda primavera» (según la célebre expresión de Newman en 1852).

El número de fieles sobrepasaba ampliamente el millón, sin contar los irlandeses de la segunda y tercera generación, cada vez más numerosos, que seguían llamándose católicos aunque habían dejado de practicar¹⁴. Sin duda, el crecimiento no era tan grande como a mediados del siglo, pero seguía existiendo y, a raíz de la bula *Apostolicae curae*, las conversiones individuales, que habían disminuido durante unos años, volvieron a adquirir un ritmo constante (incluso se fundó en Roma el año 1898 un colegio especial para los conversos que tenían intención de recibir el sacerdocio).

El catolicismo inglés contaba con escasos efectivos en el campo, exceptuados los centros antiguos de los condados septentrionales y algunos otros nuevos en los Midlands, donde se establecieron entre 1850 y 1880 varias abadías y conventos en las tierras de un rico convertido. Así, pues, el catolicismo romano constituye en Inglaterra un fenómeno esencialmente urbano.

¹⁴ Sobre este fenómeno, cf. J. A. Jackson, *The Irish in Britain* (Londres 1963), capítulo VII, espec. 145s. En 1903 había en Londres 93.000 católicos practicantes, mientras que la ciudad contaba al menos con 200.000 irlandeses. Se conocía bien el fenómeno y hacia fines del siglo xix aparece en los medios católicos la expresión *leakage*.

Está constituido en una proporción de ocho sobre diez por familias de origen irlandés concentradas principalmente en torno a Londres y a Liverpool y Birmingham: se trata sobre todo de obreros, artesanos o pequeños comerciantes amontonados en los barrios de las grandes ciudades industriales en condiciones de vida bastante miserables, y que esperan de sus sacerdotes —que compensan con su entrega sacrificada sus aires autoritarios— consejos y hasta consignas en materia profana, y no se mezclan con el resto de la población. Es verdad que ésta solía serles hostil por motivos de orden nacional, social y religioso a la vez, por lo que el proceso de asimilación fue mucho más lento que en los Estados Unidos. Habrá que esperar hasta la Segunda Guerra Mundial para que los católicos se habitúen a colaborar en el terreno social o en otros campos con sus vecinos no católicos. La Iglesia parroquial, que han pagado piedra a piedra economizando algo de sus pobres salarios, seguirá constituyendo su principal centro de reunión. En el otro extremo de la escala social se encuentra el grupo de los *squires* católicos descendientes de los antiguos *recusants*, a los que se unieron hacia 1870 una serie de conversos pertenecientes a los círculos aristocráticos y mundanos de Londres: muy generosos en general, son los que proporcionaron a la joven Iglesia buena parte de los recursos financieros necesarios para establecer su infraestructura. Finalmente, entre la masa de los proletarios y el reducido núcleo de ricos terratenientes, tan poco integrados los unos como los otros en la vida nacional, empezó a destacar durante los tres últimos decenios del siglo una tercera categoría muy poco representada hasta entonces: la de los católicos pertenecientes a las profesiones liberales o al sector literario y científico. Se trata de hijos de irlandeses que consiguieron subir en la escala social y de conversos atraídos por la personalidad de Manning, que reemplazaron a los *clergymen* y a los estudiosos que Newman había arrastrado consigo a Roma en la época del movimiento de Oxford. Entre ellos se encuentran los escasos católicos que empiezan a desempeñar un papel de alguna importancia en la vida social a nivel local o incluso nacional.

El encuadramiento de estos católicos cada vez más numerosos siguió creando problemas, pero el clero triplicó sus efectivos entre 1850 y 1900, y el aumento siguió, puesto que de 1900 a 1911 el número de sacerdotes pasó en la isla de 900 a 4.000. Aunque a veces era menos fácil obtener sacerdotes irlandeses para Inglaterra que para los Estados Unidos, la aportación irlandesa no dejó de ser importante, a pesar de que planteaba algunos problemas para la restante población católica. Bajo el influjo de Manning cambiaron profundamente durante los últimos veinticinco años del siglo XIX las condiciones en que se formaban los futuros sacerdotes, y los seminarios de estilo tridentino fueron reemplazados poco a poco por el sistema de los colegios, heredado del Antiguo Régimen, en los que se educaban juntos futuros clérigos y jóvenes seglares.

El aumento del clero diocesano no dispensaba de recurrir a los religiosos para el ministerio parroquial ordinario (según un informe parlamentario de

1871, éstos regían 121 parroquias, que abarcaban aproximadamente un tercio de la población católica) y más aún para la enseñanza. En la enseñanza secundaria trabajaron sobre todo los jesuitas, pero también otros se dedicaron a la misma tarea: además de los colegios de los benedictinos de Downside y Ampleforth, que acabaron por competir con las grandes *Public schools*, hay que mencionar al menos el *Clapham College* de los salesianos, abierto en 1855, y la original fundación de Newman en Edgbaston (1859); entre las congregaciones femeninas sobresalen las religiosas del Sagrado Corazón y las hermanas del Niño Jesús, fundadas en 1846 por la conversa C. Connelly. La aportación de los religiosos a la vida católica inglesa fue importante y beneficiosa: con frecuencia las parroquias encomendadas a ellos solían ser las mejor atendidas. Pero muchos de ellos, especialmente los jesuitas, deseaban conservar el máximo de autonomía y tropezaron con el propósito de los obispos de controlar su actividad. El conflicto, que no pudo solucionarse en el IV Concilio provincial de Westminster (1873), se llevó a Roma, donde la tenacidad del obispo de Salford, H. Vaughan (el futuro cardenal) y de Manning consiguió que se publicara en mayo de 1881 la bula *Romanos Pontifices*, que en lo esencial dirimía dicho conflicto en favor de los obispos¹⁵. El hecho de que pudiera surgir semejante conflicto manifiesta hasta qué punto habían crecido y se habían consolidado en una generación las estructuras de la Iglesia católica en Inglaterra. Registremos otro signo característico: Vaughan fundó en Mill Hill una congregación misionera destinada al apostolado de ultramar, en tanto que unos años antes era Inglaterra la que necesitaba misioneros del continente. Esta evolución fue sancionada oficialmente en 1908, cuando Pío X decidió que pasasen al régimen común de la Iglesia las diócesis inglesas, que hasta entonces habían dependido de la Congregación de Propaganda Fide.

Paralelamente se efectuaba también una transformación en el plano psicológico. En 1880 se nombró virrey de la India a lord Ripon, que era converso; en 1886 fue elegido lord Llandaff como ministro en el gabinete Salisbury; con sir William Shee entró un católico en la magistratura; en 1895 fue nombrado Acton *regius professor* en Cambridge y, en 1896, Urquhart *fellow* del Balliol College en Oxford. Todos estos hechos son otras tantas pruebas de que empezaba a desaparecer el ostracismo de que los católicos habían sido víctimas durante largo tiempo. Diversos elementos contribuyeron a ello: la evolución general de la sociedad británica a consecuencia de la disminución del monopolio de la Iglesia anglicana frente al avance de los no conformistas y, sobre todo, de la creciente secularización de las mentalidades y de los progresos del pensamiento libre¹⁶. Hubo también ele-

¹⁵ Esta bula presenta una importancia particular porque sus estipulaciones se extendieron después al conjunto del mundo anglosajón. Sobre este conflicto, cf. E. Purcell, *The Life of Cardinal Manning* II, 505-513, y J. G. Snead-Cox, *The Life of Cardinal Vaughan* I, cap. 12 y, sobre todo, el 14.

¹⁶ Cf. especialmente H. G. Wood, *Belief and Unbelief since 1850* (Cambridge 1955).

mentos positivos, como el puesto que Manning logró ocupar en la vida pública inglesa o el influjo de Newman, que aumentó con su elevación al cardenalato. Este último consiguió disipar muchos prejuicios con su famosa respuesta a Gladstone, quien al definirse la infalibilidad pontificia puso en duda que se pudiese ser a la vez un buen inglés y un buen católico, cieguamente sumiso al papa¹⁷. Es cierto que el desprecio frente a la minoría católica romana de Inglaterra, a la que el arzobispo de Canterbury solía llamar «la misión italiana», distaba mucho de haber desaparecido. Lo mantenía vivo la antipatía a los irlandeses, que iba creciendo al aumentar la agitación nacionalista, el éxito de devociones consideradas supersticiosas como la del Sagrado Corazón, que progresó mucho durante los años noventa, y la postura retrógrada de los católicos con respecto a la crítica bíblica. Pero, a pesar de la reserva de la reina Victoria frente a las tendencias romanizantes de la *High Church*, las relaciones entre Londres y el Vaticano mejoraron, y aunque no pudo realizarse la ilusión de León XIII de ver restablecidas las relaciones diplomáticas —cosa que Manning consideraba poco oportuna—, al menos el gobierno británico acogió bien el envío de un delegado pontificio con motivo del jubileo de la reina (1887) y en varias ocasiones tomó la iniciativa de contactos oficiosos con la Santa Sede a propósito de nombramientos episcopales en Malta y en Irlanda. El rey Eduardo VII se mostró aún mejor dispuesto: en 1903 visitó al papa y en 1910 suprimió del juramento que debía prestar el monarca al comenzar su reinado una fórmula ofensiva para los católicos. La celebración de un congreso eucarístico internacional en Londres el año 1908 subrayó, a pesar de algunas protestas en ciertos medios protestantes, hasta qué punto había evolucionado la situación desde la época en que se quemaba la efigie del cardenal Wiseman al grito de *No popery*. Ofreció una nueva prueba de ello la evolución de la cuestión escolar, que siguió constituyendo durante mucho tiempo una de las preocupaciones fundamentales de la jerarquía. Cuando, tras su victoria de 1906, los liberales quisieron revisar las ventajas concedidas a las escuelas confesionales por la *Education Act* de 1902, las autoridades católicas contaron con la estrecha colaboración del clero anglicano dirigido todos por el nuevo arzobispo de Westminster, Francis Bourne (1861-1935), en la campaña que realizaron con pleno éxito contra los proyectos del gobierno.

6. *Aportación de los católicos ingleses a la cultura*

La defección del sabio católico St. George Mivart en 1900 y las agitaciones que suscitó hicieron temer a la jerarquía un resurgimiento del reformismo y del liberalismo religiosos tras veinte años de tranquilidad. Pero la

¹⁷ Sobre esta controversia (1874-75), cf. los documentos muy bien presentados por B.-D. Dupuy en el t. VII de la colección *Textes Newmaniens* (París-Brujas 1970).

crisis modernista que monseñor Bourne, a pesar de su escasa apertura a los problemas intelectuales, tuvo la discreción de no dramatizar, no alcanzó más que a una mínima fracción de la opinión católica inglesa¹⁸, y los cincuenta años siguientes fueron para la Iglesia romana de Inglaterra un período de paz y de progreso en diversos terrenos, aun cuando no fue fácil conseguir que los católicos ingleses desarrollaran una acción colectiva organizada, excepto en la cuestión escolar.

El número de fieles se duplicó, pasando de un millón y medio a tres millones durante la primera mitad del siglo xx; el crecimiento fue especialmente sensible en el sur del país: en 1911 el 58 por 100 de la población católica se concentraba en la actual provincia eclesiástica de Liverpool y sólo el 26,2 por 100 en las de Westminster y Southwark; en 1911, en cambio, la proporción era, respectivamente, el 37 y el 42 por 100¹⁹. Esta constante progresión se explica a la vez por la fuerte natalidad de los católicos y por la continuación, aunque a un ritmo más lento, de la inmigración irlandesa, cada vez más fácilmente asimilada por el viejo fondo conservador de la comunidad católica. Hay que añadir a esto unos miles de conversiones al año (de 7.500 por término medio durante los primeros decenios del siglo se pasó a 12 ó 13.000 durante el período de entreguerras, procedentes sobre todo de la Iglesia anglicana).

La aportación de estos conversos al catolicismo inglés sobrepasa con mucho su importancia numérica, porque trajeron consigo sangre nueva a una comunidad muy tradicionalista y replegada sobre sí misma. Los nombres de C. Martindale, R. Knox, R. H. Benson, G. K. Chesterton, Chr. Dawson, Graham Greene, Muriel Spark y Douglas Hyde bastan para evocar su aportación en los terrenos del pensamiento, la literatura, la filosofía, el arte, el teatro y el periodismo. Lo cual no significa que fuera despreciable la aportación de los católicos de nacimiento, sobre todo antes de la Primera Guerra: recordemos, por ejemplo, al botánico J. Britten, que fundó en 1884 la *Catholic Truth Society*, al poeta Francis Thompson, a Wilfrid Ward, director de la «Dublin Review» de 1906 a 1915, que a fines del siglo xix y principios del xx supo establecer contactos con los no católicos llegados de los puntos más diversos del horizonte intelectual y dentro de su Iglesia, entre la jerarquía y el mundo de los pensadores y de los escritores; tampoco podemos olvidar al barón Fr. von Hügel, mucho más inglés que austríaco, de quien ha podido decirse que, después de Newman, ningún pensador católico tuvo tanto influjo como él fuera de su Iglesia. A la generación siguiente pertenecen hombres como el ensayista Hilaire Belloc, uno de los más vigorosos campeones de la causa católica durante el período de entreguerras. Recordemos también la contribución católica a la erudición eclesiástica: dom

¹⁸ Cf. la primera parte, cap. X, pp. 193ss.

¹⁹ Informe de A. Spenger, *The Demography and Sociography of the Catholic Community in England and Wales* en el simposio de Downside (1965).

Gasquet, a pesar de los fallos de su obra histórica, viciada con una orientación apologética, los colaboradores de «Downside Review» (1880), los fundadores de la *Catholic Record Society* (1904), más recientemente dom David Knowles, profesor en Cambridge, etc. En cambio, los teólogos católicos ingleses posteriores a Tyrrell y Vonier no han llegado a tener influjo internacional, a pesar de que el padre D. Jarret fundó en 1920 el Centro Dominicano de Oxford (*Blackfriars*), de que mejoró progresivamente la «Clergy Review» (1930) y de que en la Universidad de Birmingham se hicieron esfuerzos valiosos como los de monseñor Fr. Davis. La formación que recibieron muchos de ellos en los seminarios romanos del período de entreguerras o en el de Valladolid (España) no favorecía la reflexión creadora y reforzó aún más el carácter apologético y polemista de una enseñanza que permaneció largo tiempo cerrada a la renovación bíblica, eclesiológica y pastoral de la teología continental.

También en el campo social fue exigua la contribución católica inglesa hasta estos últimos años. El ejemplo de Manning no tuvo imitadores en los cincuenta años siguientes: ni en la jerarquía —es significativa la actitud del cardenal Bourne durante la gran huelga de 1926—, ni tampoco entre los seglares católicos. Cuando el jesuita Ch. Plater lanzó en 1912 con monseñor Parkinson lo que sería la *Catholic Social Guild* para difundir la doctrina social de León XIII, la producción resultó tan pobre que al principio hubo que contentarse casi exclusivamente con traducciones o adaptaciones de obras francesas. Y el dominico V. McNabb, que fundó en 1921 en Oxford el *Catholic Workers College* destinado a formar dirigentes sindicalistas católicos, tuvo serias dificultades para convencer a sus correligionarios de que debían apoyar la acción social del partido laborista, cuyas doctrinas parecían a muchos incompatibles con las instituciones monárquicas. Aunque durante el período que media entre las dos guerras se inicia una reacción contra los abusos del régimen capitalista con el movimiento «distributista», en favor del cual hacen Chesterton y Belloc una intensa propaganda, hay que reconocer que este sistema se adapta más a un mundo rural y patriarcal que a la sociedad industrial, y habrá que esperar a los años cuarenta para asistir al auge de un movimiento como los *Young Christians Workers*, inspirado en la JOC, al que dará gran vitalidad P. Keegan en la Commonwealth y en los Estados Unidos, lo que le valdrá ser nombrado en 1960 presidente del Movimiento Internacional de Obreros Cristianos. Más recientes aún son intentos como los del grupo del *Slant* (1964), que buscan una síntesis entre el cristianismo y el marxismo.

También comenzó tarde en Inglaterra el movimiento litúrgico —la conservación integral de las tradiciones postridentinas parecía un medio particularmente eficaz para señalar las distancias respecto a la Iglesia anglicana— y, sobre todo, el movimiento ecuménico, aun cuando es preciso registrar las iniciativas de algunos precursores como el dominico McNabb y el benedictino Bede Winslow, y el breve intento del cardenal Hinsley, que

en 1940 inició el movimiento *The Sword of the Spirit*, ensayo de ecumenismo práctico en el plano de la Acción Católica, al que su sucesor monseñor Godfrey puso fin rápidamente.

Para que comiencen a producirse cambios notables en esta Iglesia encerrada desde siglos en su complejo minoritario y en su rígido sistema de ligas de toda clase (escuelas confesionales, periódicos y editoriales católicas, sumisión estricta de los laicos al clero y de los sacerdotes a la jerarquía) habrá que esperar al Vaticano II y a las conmociones derivadas de él, en coincidencia con la elevación de una nueva clase media gracias a la posibilidad de acceder a los estudios superiores que ofreció a los hijos de los trabajadores el *Butler's Act* de 1944. El replanteamiento en 1966 del *apartheid* en materia de educación por parte de la Unión de Estudiantes Católicos, el asunto McCabe en 1967 y la tormenta desencadenada por la encíclica *Humanae vitae* en 1968 serán los primeros indicios de una crisis que, según todas las apariencias, inicia una profunda evolución en las estructuras y en la mentalidad de una Iglesia que había desaparecido casi por completo a fines del siglo XVIII y que hoy vuelve a ocupar su puesto en un plano de igualdad entre las confesiones religiosas de Gran Bretaña y del catolicismo europeo.

Aunque, por razones fácilmente comprensibles, es el catolicismo inglés el que atrae la atención, no hay que olvidar que sólo representa una parte de la Iglesia romana de Gran Bretaña.

7. La Iglesia en Gales, Escocia e Irlanda

Poco hay que decir del País de Gales, donde el número de católicos fue siempre reducido hasta fines del siglo, época en que los emigrados irlandeses fueron más numerosos. En 1895 la región fue separada de las dos diócesis inglesas en que estaba incluida, y pasó a constituir un vicariato apostólico autónomo, que se convirtió tres años después en la diócesis de Menevia. En 1916 se erigió el arzobispado de Cardiff, con dos diócesis sufragáneas.

Escocia, en cambio, donde ya en 1900 había un millón de católicos, experimentó una evolución parecida a la de Inglaterra, aunque con cierto retraso, a consecuencia de una importante emigración irlandesa (100.000 en la época del hambre de mediados del XIX, y más de 200.000 entre 1850 y 1888), que se concentró sobre todo en la región de Glasgow, desplazando así el centro de gravedad de la comunidad católica desde el nordeste del país hacia el sudoeste. Desde antes de 1830 se produjeron choques entre los católicos de origen irlandés y el pequeño núcleo autóctono, del que procedía en esa época casi todo el clero. Reprochaban éstos a los primeros su devoción ruidosa y su tono agresivo, que chocaban con su concepción austera y totalmente interior de la religión, y provocaban frecuentes enfrentamientos con los presbiterianos, en tanto que los católicos escoceses siempre habían

procurado pasar desapercibidos. Las dificultades se agravaron a mediados del siglo excitadas por la *Glasgow Free Press*; los sacerdotes llegados de Irlanda acusaban al vicario apostólico del distrito occidental de favorecer sistemáticamente al clero de origen escocés, encargándoles a ellos fundar nuevas misiones entre los emigrantes y enviándolos, una vez construida la iglesia, a recomenzar en otro sitio, mientras un sacerdote escocés recogía el fruto de sus trabajos. Hacia 1865 el conflicto tomó tales proporciones que el cardenal Cullen, arzobispo de Dublín, intervino en Roma y obtuvo el nombramiento para Glasgow de un coadjutor de origen irlandés, J. Lynch; pero la falta de tacto de éste no hizo sino empeorar la situación. Para resolver el problema, la Congregación de Propaganda Fide encargó en 1867 a monseñor Manning que se informase del estado de cosas y propusiese una solución. Una de sus conclusiones fue que convendría restablecer la jerarquía episcopal, como pedían muchos irlandeses. Pero esta propuesta tropezó con una doble oposición: la de los vicarios apostólicos, que juzgaban que las cosas aún no estaban maduras, y la del gobierno británico, temeroso de las violentas reacciones de la población protestante, que seguía siendo rabiosamente antipapista. De ahí que Roma prefiriera no forzar las cosas. Para deslindar los campos se decidió nombrar en Glasgow un administrador apostólico inglés. La elección recayó sobre monseñor Errington, que no aceptó; entonces se nombró a Charles Eyre, vicario general de Hexham, que logró devolver la paz a los espíritus.

La cuestión del restablecimiento de la jerarquía volvió a plantearse en 1876, y Roma decidió esta vez satisfacer los deseos de los católicos escoceses. Las negociaciones fueron complicadas porque resultó difícil elegir la sede metropolitana: se la disputaban Glasgow, donde vivían dos terceras partes de la población católica, y Edimburgo, la capital, por no hablar de Saint Andrews, que tenía partidarios por razones históricas, destacando entre ellos el rico y generoso lord Bute, que desempeñaba en Escocia una función análoga a la del duque de Norfolk en Inglaterra. Finalmente, mientras monseñor Eyre creía que bastarían dos o tres diócesis, Roma decidió (bula de erección del 4 de marzo de 1878) crear una provincia eclesiástica de Edimburgo con cuatro diócesis sufragáneas, así como el arzobispado de Glasgow, que dependería directamente de la Santa Sede²⁰. Esto era excesivo para una Iglesia que sólo contaba en esta época con 257 sacerdotes y en la que apenas eran viables tres de las nuevas diócesis. Además, algunas demarcaciones eran arbitrarias. Sin embargo, la medida fue saludable en conjunto; irlandeses y escoceses colaboraron, como nunca lo habían hecho, para poner en marcha la nueva organización, y la vitalidad católica cobró nuevo vigor. El gran problema para los responsables fue a partir de entonces la cuestión de las escuelas católicas, que encontró un principio de solución en 1918 cuando

²⁰ En 1947, después de la creación de dos nuevas diócesis, Glasgow se convirtió a su vez en sede metropolitana.

el *Scottish Educational Act* hizo posible una cierta financiación por parte de las autoridades locales.

La situación de Irlanda era completamente distinta: a excepción del Ulster, la gran mayoría de la población era católica; nunca había desaparecido la organización diocesana, y a lo largo del siglo había ido pasando al primer plano de las preocupaciones de los seglares el problema político y social. En 1852 se nombró arzobispo de Dublín a Paul Cullen (1803-1878, cardenal en 1866); con ello se inaugura una época nueva en el terreno eclesiástico y en el político, y ha podido escribirse que durante más de un cuarto de siglo fue él solo «la jerarquía irlandesa, determinó los rasgos de esa iglesia, dirigió su política, marcó su destino y modeló su disciplina»²¹. Como estuvo implicado en todas las cuestiones importantes de su tiempo, Cullen fue objeto de muchas críticas; pero su correspondencia, publicada por P. Mac Suibhne, permite juzgar al hombre y su obra con más matices que antes. Valeroso y preocupado por el bien espiritual de su pueblo, fue suficientemente realista para comprender que una satisfacción a medias constituye con frecuencia un mal menor; su influjo reemplazó al de monseñor Mac Hale, arzobispo de Tuam de 1834 a 1881, que era decididamente anti-inglés y enemigo de toda concesión que pudiera atar las manos a los obispos. Cullen fue un administrador eximio, clarividente y enérgico, incluso a veces algo dictatorial. Conocía perfectamente la situación, pues había sido durante varios años el agente del episcopado irlandés en Roma, donde se había granjeado la confianza en los ambientes de la Curia romana, impregnándose al mismo tiempo en los ideales ultramontanos. Trabajó sin descanso por elevar el nivel del clero, bastante deficiente. Sugirió a Roma las medidas que debían adoptarse para estimular el celo pastoral de sus sacerdotes y de sus colegas en el episcopado, alentando a éstos a mejorar el seminario central de Maynooth y a propagar la práctica de los retiros eclesiásticos. Impulsó las misiones parroquiales como el mejor medio de contrarrestar el proselitismo protestante, que constituía una verdadera obsesión para él y para muchos de sus colegas. Al mismo tiempo, siendo hombre realista, fomentó también la tolerancia que preconizaba el capuchino Theobald Matthew. Pío IX, que tenía plena confianza en él, designó muchas veces a los obispos guiándose por sus consejos, y no vaciló en escogerlos prescindiendo de la terna presentada por el clero. Este procedimiento revela una evolución hacia métodos de gobierno eclesiástico más autoritario; pero tuvo la ventaja de reemplazar poco a poco un episcopado bastante mediocre en general por hombres de personalidad más relevante y de indiscutibles dotes pastorales²².

El problema escolar, que había provocado disensiones en el episcopado irlandés a fines de los años cuarenta, fue siempre una de sus principales pre-

²¹ P. O'Farrell, *The Catholic Church in Australia* (Londres 1969) 151-152.

²² Sobre esta evolución, cf. J. H. Whyte, *The appointment of catholic bishops in XIXth century Ireland*: «Catholic Historical Review» 48 (1962-63) 12-32.

ocupaciones. Con sus repetidas intervenciones ante el gobierno obtuvo algunas concesiones no despreciables. Varias veces, sin embargo, estuvo en desacuerdo con sus colegas, especialmente con monseñor Moriarty, obispo de Kelly, cuyas simpatías por el liberalismo católico le separaban en este punto, como en otros, del adalid del ultramontanismo que Cullen, «romano en todos los sentidos del término» (Talbot), fue durante toda su vida.

En el plano universitario, muchos jóvenes católicos frecuentaban el célebre *Trinity College* de Dublín que, aun siendo protestante, no había sido prohibido por los obispos, a diferencia de lo que hizo el episcopado inglés con Oxford y Cambridge. Sin embargo, conforme a los deseos de la Santa Sede, Cullen se esforzó por establecer en Dublín una Universidad católica. El éxito de la de Lovaina en un país menos poblado que Irlanda parecía indicar que el proyecto no era quimérico, tanto más cuanto que se esperaba —cosa que resultaría equivocada —que la nueva Universidad podría convertirse en un centro de formación incluso para los jóvenes católicos ingleses. El episcopado designó como primer rector a Newman, pero sus ambiciosos planes desconcertaron pronto a los obispos, que no habían recibido formación universitaria y que además carecían de los fondos necesarios. La preferencia que Newman dio a los conversos ingleses en la elección de profesores acabó por indisponer contra él al clero irlandés. Newman advirtió que no se le comprendía y se retiró en 1858²³. No obstante, la institución continuó trabajosamente, pero el gobierno inglés tardó mucho en concederle el reconocimiento legal. Las responsabilidades en este punto recaen tanto sobre el gobierno, incapaz de oponerse a la presión de los protestantes, que blandía el espectro del ultramontanismo, como sobre los obispos, que estaban decididos a conservar el control de la Universidad y adoptaron la política de todo o nada. Hay que advertir también que incluso seculares profundamente católicos temían que el influjo del episcopado sobre la Universidad acentuara aún más un clericalismo, muy fuerte ya en todos los campos. Por fin, en 1879 se dio satisfacción a los católicos y el gobierno fundó la *Royal University of Ireland*, a la que se incorporó la antigua Universidad Católica que, dirigida por los jesuitas, se convirtió en *University College*. Pero hasta 1908 no se logró el reconocimiento oficial de la Universidad Nacional de Irlanda con sus colegios de Dublín, Cork y Galway.

En lo tocante a las reivindicaciones irlandesas frente al gobierno inglés, Cullen, que había aprobado cordialmente la revuelta de O'Connell, hubiera querido mantenerse alejado de toda política y multiplicó las instrucciones a sus sacerdotes en este sentido. Pero pronto se vio obligado a reconocer que la abstención total era imposible para el clero, ya que las injusticias que su-

²³ Cf. E. McGrath, *Newman's University. Idea and reality* (Londres 1951), y A. Gwynn, *Newman Studien III* (Nuremberg 1957) 95-110. Sobre las vicisitudes ulteriores de la Universidad Católica de Irlanda, cf. la selección de artículos «Struggle With Fortune» bajo la dirección de M. Tierney (Dublín 1954). Se observará que en esta cuestión la actitud de Cullen frente a Newman fue más correcta de lo que se ha solido decir.

frían los campesinos por parte de los ricos propietarios eran demasiado clamorosas para que los obispos pudiesen permanecer pasivos. Y mientras las condiciones miserables de la población hiciesen imposible la formación de una clase media suficientemente culta e independiente para asumir algunas responsabilidades políticas era normal que el pueblo contase con el clero, que era el único que podía ocuparse de sus intereses con eficacia, ya que las clases superiores, aun las no protestantes, estaban demasiado ligadas al *establishment* inglés para apoyar la causa nacional. Las estructuras sociales hacían inevitables las intervenciones del clero irlandés en el terreno político.

Por lo demás, estas intervenciones tuvieron diversos matices. En general, el bajo clero apoyó el movimiento nacionalista con mucho más entusiasmo que los obispos, algunos de los cuales adoptaron como Mac Hale un tono duro y tajante frente a los ingleses, en tanto que Cullen tendía a mostrarse más conciliador, subordinaba sus actividades políticas a sus objetivos pastorales y estaba dispuesto a hacer concesiones al gobierno de Londres en la medida en que sirvieran para mejorar la situación de la religión católica. Por eso, cuando se fundó en 1864-65 la *National Association*, que debía actuar como grupo de presión en el Parlamento, mientras varios obispos y la mayor parte de los laicos consideraban la cuestión agraria como el problema número uno, Cullen hubiera querido dar prioridad a la cuestión escolar. Por lo demás, siempre se mostró abiertamente hostil a las posturas radicales de los *Young Irelanders* y luego de los *Fenians*, que le recordaban a los revolucionarios italianos que había conocido durante su estancia en Roma y que hizo condenar por la Santa Sede (exagerando su orientación antirreligiosa), cosa que no impidió que algunos sacerdotes siguiesen apoyándolos.

Cullen fue reemplazado en Dublín en 1878 por monseñor E. McCabe, que representaba la misma tendencia conservadora y hostil al nacionalismo radical, pero que era de menor valía. Por eso la figura más notable del episcopado irlandés durante esos años fue el arzobispo de Cashel, monseñor Th. Croke, que sostuvo abiertamente la campaña de reivindicaciones sociales y políticas de Parnell²⁴ y de su *Land League* contra los ingleses. León XIII, que deseaba vivamente mejorar las relaciones de la Santa Sede con Londres, intervino en diversas ocasiones, en particular en 1883 y en 1888, para reprobar los procedimientos de los «parnellistas» y pedir a los obispos que no se solidarizasen con ellos²⁵. Esto provocó gran descontento en muchos católicos irlandeses e incluso en el clero, y algunos no vacilaron en afirmar que el papa no tenía derecho a intervenir en cuestiones políticas. León XIII se resignó, a pesar de las diversas presiones del gobierno británico, a ceder a

²⁴ Charles Stewart Parnell (1846-1891), aunque protestante, se oponía a la política de explotación de los campesinos irlandeses por los ingleses y dirigía en el Parlamento un grupo nacionalista muy dinámico que tenía en su programa la reforma agraria y el *Home Rule* o autonomía administrativa.

²⁵ El episcopado, de hecho, estaba dividido respecto a la campaña de Parnell, pues parte de los bienes de la Iglesia estaban invertidos en tierras.

las instancias casi unánimes del episcopado apoyadas por el cardenal Manning²⁶ y a nombrar arzobispo de Dublín en 1885 a monseñor W. J. Walsh (1841-1921), rector del seminario central de Maynooth, cuyos sentimientos nacionalistas eran bien conocidos y que había tomado postura en favor de la reforma agraria. Pero es sintomático que el papa no lo nombrara cardenal, a diferencia de sus predecesores, y prefiriera conferir el capelo al arzobispo de Armagh (1892). Pío X se preocupó mucho menos de dar garantías al gobierno de Londres y, a pesar de su vivo descontento, no dudó en enviar a Irlanda como legado al cardenal Vannutelli.

Monseñor Walsh, entre cuyas preocupaciones destacaban los problemas de la educación, desempeñó un papel importante en las negociaciones que condujeron a la fundación de la Universidad Nacional de Irlanda y favoreció también la Liga Gaélica, movimiento que aspiraba a revalorizar la antigua lengua irlandesa. Administrador metódico, prudente e imparcial, fue el principal responsable de los nuevos estatutos aprobados por el sínodo nacional de Maynooth en 1900. En materia política se opuso a la proposición de dividir el país en un sector protestante simpatizante con los ingleses y otro católico nacionalista. En el momento de la escisión entre el antiguo partido parlamentario irlandés y el movimiento radical del *Sinn Fein*, sus simpatías fueron para este último, y durante la guerra estuvo de acuerdo con casi todos los jefes católicos para oponerse al reclutamiento militar en Irlanda.

En 1918 el conjunto de la jerarquía, que había condenado severamente la rebelión de Pascua de 1916, prestó su apoyo a los *Sinn Fein* y durante los meses siguientes se negó a condenar a los rebeldes, a pesar de las constantes reclamaciones del gobierno de Londres. En cambio, cuando después de proclamarse el Estado Libre de Irlanda (1922) los republicanos radicales de E. de Valera desencadenaron la guerra civil pretextando que no se había conseguido bastante, fueron desautorizados por el episcopado.

La importancia que los problemas políticos y sociales tuvieron por la fuerza de las circunstancias para los católicos irlandeses durante casi un siglo no debe hacer olvidar otros aspectos menos espectaculares de la vida religiosa. Recordemos que en 1925 un funcionario del Ministerio de Hacienda, Frank Duff, fundó en Dublín la *Legión de María*, que se extendería primero por los países anglosajones y luego por todo el mundo. Advertimos también que el país ha continuado siendo hasta nuestros días un plantel de misioneros y que en 1960 había en el mundo más de 7.000 misioneros irlandeses, es decir, uno por cada 457 habitantes.

²⁶ Su afán por la justicia ya había llevado a Manning en diversas ocasiones a intervenir ante el gobierno inglés, el de Gladstone en particular, en favor de ciertas reivindicaciones irlandesas. Cf. D. Gwynn, *Manning and Ireland*, en J. Fitzsimons (ed.), *Manning, Anglican and Catholic* (Londres 1951) 111-135.

CAPITULO II

NACIMIENTO DE UNA IGLESIA: AUSTRALIA

por
ROGER AUBERT

Australia, que empezó siendo penal para condenados a trabajos forzados, desde principios del siglo XIX fue atrayendo también a inmigrantes libres, sobre todo a la región de Sydney; los irlandeses —por tanto, los católicos— eran bastante numerosos entre los primeros y entre los segundos: en 1828, en una población de unas 35.000 almas, había de hecho 11.230 católicos romanos. Al principio sólo algunos sacerdotes deportados habían ejercido un ministerio más o menos clandestino, y la mayor parte de las veces los fieles sólo podían reunirse el domingo para rezar en común. A partir de 1820, tras una campaña de prensa organizada por los irlandeses de Gran Bretaña, el gobierno de Londres autorizó el envío de algunos capellanes retribuidos. Habiendo fracasado una tentativa desafortunada de Roma para nombrar un prefecto apostólico, esos sacerdotes dependían del vicario apostólico de la Isla Mauricio, que englobaba el Africa del Sur, Madagascar y todo el Pacífico occidental.

Con el acta de emancipación de 1829 mejoró la situación: en 1834 Londres admitió el nombramiento de un vicario apostólico con la condición de que fuese inglés y no irlandés, y en 1836 el gobernador Bourke concedió prácticamente la igualdad a las cuatro confesiones religiosas principales: anglicanos (que hasta entonces habían disfrutado de un monopolio casi absoluto), católicos, metodistas y presbiterianos. Hubo, sin embargo, una reacción anglicana bastante violenta cuando en 1842 Roma estableció en Australia —ocho años antes que en Inglaterra— la jerarquía episcopal normal erigiendo en Sydney un arzobispado con dos diócesis sufragáneas, pero la agitación se calmó pronto gracias al tacto del nuevo arzobispo.

John Polding (1794-1877) era monje benedictino de la abadía de Downside. Los benedictinos ingleses se habían encargado en 1818 del inmenso vicariato apostólico de Isla Mauricio, y uno de ellos, el joven dom Bernard Ullathorne llegó en febrero de 1833 con el título de vicario general para Australia, donde casi todo estaba por hacer en el plano eclesiástico. Después de poner los

cimientos para la erección de un vicariato apostólico independiente, quedó al frente de la nueva circunscripción su antiguo maestro de novicios. Con ayuda de Ullathorne hasta 1841, luego con la de dom Henry Gregory durante los veinte años siguientes, Polding, lleno de celo y espíritu misionero, multiplicó las obras de caridad, creó parroquias, construyó iglesias y editó los primeros periódicos católicos. En 1843 fundó en Sydney un monasterio benedictino con el propósito que el futuro clero australiano se formase en ambiente monástico y así se impusiera a los anglicanos por su sentido litúrgico y su cultura y a los fieles por su desprendimiento de los bienes del mundo, cosas que no siempre habían mostrado los sacerdotes llegados de Irlanda en los primeros decenios del siglo. Estos últimos no estaban dispuestos a conformarse con las directrices de su obispo y de su entorno benedictino, porque sus sentimientos nacionalistas les hacían desconfiar de los superiores de origen inglés. La evolución demográfica de Australia iba a hacer completamente quimérico el deseo de monseñor Polding de una Iglesia misionera de tipo monástico.

En el momento de la erección del arzobispado de Sidney en 1842, el 90 por 100 de los 40.000 católicos de la isla se concentraba en Nueva Gales del Sur; pero el avance de la inmigración, sobre todo irlandesa, en las otras regiones y a partir de 1851 la carrera por el oro en la región de Melbourne aumentaron el número de los católicos en un cuarto de siglo y obligaron a multiplicar las parroquias primero y luego las diócesis: Perth en la costa occidental en 1845; Maitland y Melbourne en 1847 (por no hablar de Puerto Victoria en la costa norte, que pronto se vio era inhabitable); Brisbane en el Queensland en 1859, Bathurst en 1865 y Armedale en 1869, las dos en Nueva Gales del Sur; Ballarat y Bendigo (Sandhurst) en el Estado de Victoria en 1874, año en que Melbourne se convirtió en metrópoli de una segunda provincia eclesiástica. La mayoría de los sacerdotes procedía de Irlanda¹ y, como es natural, muchos nuevos obispos fueron elegidos de entre los irlandeses, tanto más cuanto que las intervenciones que el clero local hacía en Roma en ese sentido recibían el apoyo del cardenal arzobispo de Dublín, que tenía gran influjo ante el papa y ante la Congregación de Propaganda

¹ Algunos benedictinos españoles expulsados de la Península Ibérica por las leyes contra las órdenes religiosas se establecieron en el oeste desde 1845 y uno de ellos llegó a ser obispo de Perth; pero no tardaron en surgir disensiones entre ellos y los fieles de origen irlandés. Su monasterio de New Norcia, fundado en 1847, fue erigido en 1867 en abadía *nullius*, centro de una futura diócesis. Sus fundadores fueron los PP. Rosendo Salvado (1814-1900) y José Benito Serra (1810-1886), ambos monjes de San Martín Pinarío en Santiago de Compostela. El P. Salvado, de carácter alegre y animoso, fue el alma de misión y abadía, y, nombrado en 1849 obispo de Puerto Victoria, a ella volvió después de suprimirse la diócesis años después. Escribió unas deliciosas *Memorias históricas sobre la Australia*, redactadas primero en italiano, y publicadas en Roma en 1851, y luego en español (última edición, Madrid 1950). Cf. R. Ríos, *Las misiones australianas de los benedictinos españoles* (Barbastro 1930), y S. Rodríguez, *Un gallego civilizador de Australia* (Madrid 1944).

Fide. Esos sacerdotes y obispos irlandeses estaban decididos a convertir su patria adoptiva en una nueva Irlanda —«un imperio espiritual irlandés», dirá más tarde el cardenal Moran—, en la que el trasplante de los métodos pastorales y de las devociones populares habituales en la madre patria permitiría que se desarrollaran en un clima de libertad las tradiciones religiosas ancestrales, tan diferentes en general del ideal benedictino.

A las tensiones de origen nacional, aumentadas por divergencias que en materia pastoral enfrentaban a los monjes ingleses con la multitud creciente de los irlandeses, vinieron a añadirse otras dificultades que complicaron más aún la tarea de los responsables de la joven Iglesia australiana. Eran numerosos los sacerdotes que apenas se preocupaban de plegarse a una estricta disciplina, aunque su obispo fuese irlandés como ellos, y algunos laicos, influidos por la mentalidad liberal de la época, reclamaban insistentemente una organización más democrática de la Iglesia. Pero estos disturbios, que encuentran amplio eco en los documentos de la época, no deben hacernos olvidar ni el celo apostólico del clero en general, que se traduce en progresos sensibles en la práctica religiosa a medida que avanza el siglo, ni la abnegación de laicos como Mrs. Carolina Chisholm, cuya actividad caritativa al servicio de los inmigrados desde 1838 hasta 1857 fue verdaderamente admirable, o Charles O'Neill (1828-1900), fundador de la Sociedad de San Vicente de Paúl en Australia.

Durante el último tercio del siglo el número de católicos siguió aumentando constantemente —en 1901 serán 856.000 en una población total de 3.782.000 habitantes—, pero el gran problema para la Iglesia de Australia, como para tantos países, fue el de las escuelas. Hasta entonces las escuelas confesionales habían podido disfrutar de algunos subsidios oficiales, pero desde 1866 el Consejo de Educación de Nueva Gales del Sur modificó su actitud, y en 1880 el *Public Instruction Act*, imitado luego en los otros Estados, suprimió toda subvención. Esta decisión motivó el cierre de numerosas escuelas protestantes, pero los obispos católicos, que a ejemplo de sus colegas irlandeses consideraban las escuelas parroquiales como una de las principales bases de su acción pastoral, reaccionaron vigorosamente dirigidos por el nuevo arzobispo de Sydney, monseñor Roger Bede Vaughan (1877-1884), administrador enérgico que, aun siendo benedictino, hacía tiempo había comprendido que eran irrealizables las orientaciones monásticas de su predecesor y había adoptado la concepción de sus colegas irlandeses centrada en una estricta organización de las masas populares. Tras condenar sin discriminación las escuelas laicas en una carta pastoral colectiva (1897), el episcopado estimuló la generosidad de la comunidad católica al mismo tiempo que apelaba ampliamente a las congregaciones de enseñanza de religiosos y religiosas para reemplazar a los maestros, pues ya no era posible pagarles. En los primeros años hubo que solicitar la ayuda de Europa, pero poco a poco se fue asegurando el relevo con vocaciones autóctonas. Durante los decenios precedentes habían aparecido varias congregaciones australianas (hermanas

del Buen Samaritano en 1857, hermanas de San José en 1866, hermanas de la Adoración Perpetua en 1874), otra prueba de que la Iglesia de Australia alcanzaba su edad adulta.

De 1884 a 1911 destacó en esta Iglesia en pleno desarrollo la figura —quizá excesivamente alabada en vida— del cardenal arzobispo de Sydney, Patrick Francis Moran². Era sobrino del cardenal Cullen, y lo tomó como modelo en todo. Lo mismo que él, encarnó realmente durante un cuarto de siglo la jerarquía nacional, dejando una impronta profunda tanto en la vida interna de la Iglesia como en sus relaciones con la sociedad civil y las autoridades políticas. Como su tío, pasó muchos años en Roma y acentuó aún más la orientación ultramontana, habiendo dado al catolicismo australiano los 12 obispos irlandeses nombrados en Australia por influjo de Cullen durante el pontificado de Pío IX. Tras medio siglo de expansión rápida y necesariamente algo desordenada, Moran se preocupó de poner la autoridad episcopal al servicio de la unidad de disciplina en la Iglesia: exigió a los laicos una obediencia incondicional, aceleró la aplicación estricta del derecho canónico según las normas prescritas por las congregaciones romanas, reforzó la centralización fundando en 1885 un seminario nacional, que será el único hasta 1920, convocando concilios plenarios (1885, 1895, 1905) que aseguraban la unidad de acción de todos los obispos del país y de las regiones vecinas, sobre todo Nueva Zelanda³, y organizando congresos católicos nacionales (1900, 1904, 1909). Igual que Cullen, Moran tendía fácilmente a identificar las reivindicaciones irlandesas con los intereses de su Iglesia, juzgando que aquéllas debían estar al servicio de éstos. Por eso se distanciaron ambos del extremismo nacionalista, que perjudicaba al catolicismo ante las autoridades civiles. Aunque se granjeó así las críticas de los adictos al movimiento «Joven Irlanda», Moran contribuyó notablemente a reforzar el carác-

² Su elevación al cardenalato se consideró como el reconocimiento del hecho de que la Iglesia de Australia había salido definitivamente del período misionero. En realidad, fue sobre todo una compensación personal, ya que, por razones políticas, Moran se había visto privado en el último momento de la sede de Dublín, que le habían prometido.

³ El crecimiento de la Iglesia católica en Nueva Zelanda fue más tardío: aunque los maristas franceses se habían establecido allí en 1836 y se habían creado dos diócesis en 1848, los católicos de origen europeo no eran en esta fecha más que unos millares, y la rebelión de los Maoríes en 1859 detuvo aún durante diez años toda actividad misionera (cf. L. G. Keys, *Life and Times of Bishop Pompallier* [Christchurch 1957], y Philip Viard, *Bishop of Wellington* [Christchurch 1968]). A propuesta del primer concilio plenario de Sydney la jerarquía se organizó en 1887, quedando Wellington como arzobispado con tres diócesis sufragáneas. En este momento el catolicismo ya había tomado un aspecto netamente irlandés en una atmósfera de antagonismo confesional muy intensa (cf. H. M. Lacey, *Bishop Moran: Irish politics and catholicism in New Zealand*, en *The Journal of Religious History* VI [Sydney 1970] 62-76). Después de 1900, los problemas propiamente neozelandeses comenzaron a pasar al primer plano, especialmente la cuestión de las escuelas. Los subsidios a la enseñanza católica habían sido suprimidos en 1876, casi al mismo tiempo que en Australia. En 1964, los 364.000 católicos representaban la séptima parte de la población y la quinta parte de los Maoríes se había convertido.

ter irlandés de la Iglesia de Australia; pero a diferencia de la mayor parte de sus colegas, comprendió con su gran sentido de la adaptación que no se trataba de trasplantar a los antípodas la vieja Irlanda con la mirada puesta en el modelo europeo, sino más bien de construir en función del porvenir una nueva Irlanda en la que su pueblo pudiese florecer en el plano nacional y en el religioso en un contexto totalmente diferente del que le había dejado su impronta desde los tiempos de la Reforma.

En esta perspectiva, aprovechando la atmósfera de libertad política y de tolerancia religiosa que caracterizaba el final del siglo XIX, se aplicó incansablemente a fomentar la integración del catolicismo en la sociedad australiana. Sin embargo, la tarea iba a resultar mucho más difícil de lo que había previsto. Tropezó primeramente con la cuestión escolar. Los católicos no pensaban prescindir de su red de escuelas y Moran hizo un esfuerzo considerable para aumentarla: triplicó en su diócesis el número de escuelas y mejoró mucho su calidad, dedicando a este objeto casi un millón de dólares. Sin embargo, renunciando a las violentas polémicas contra el Estado que habían caracterizado la actitud de los católicos durante los años setenta, tendió a cooperar con los responsables de la enseñanza pública, preconizando una armonización de los programas católicos con los del Estado con la esperanza de conseguir de nuevo los subsidios oficiales, cosa que no ocurrió.

En otro terreno, en el campo social y político, es donde Moran iba a manifestarse como un pionero de la sociedad pluralista, renunciando categóricamente a la idea de un partido o un sindicato confesional. Confiado en las instituciones democráticas de tipo inglés e inspirándose en las enseñanzas sociales de León XIII, favoreció el movimiento de los *trade unions* a condición de que no desembocasen en un anarcosindicalismo de miras revolucionarias y apoyó con todo su prestigio la participación de los católicos, que representaban un tercio de la población obrera del país, en la fundación de un partido obrero, el *Labor Party*, junto a los dos tradicionales: el conservador y el liberal. ¿Hay que atribuir sobre todo a su influjo, según afirma P. Ford, el hecho de que el *Labor* australiano no se lanzara por la vía del socialismo extremista y anticristiano? Tal vez, pero lo cierto es que contribuyó mucho a orientar a la Iglesia de Australia por el camino de la justicia social, sugiriendo normas para un salario familiar y para un contrato de trabajo que tuviera en cuenta el aumento de los beneficios, defendiendo la intervención directa del Estado para lograr un mayor bienestar y llegando a avalar con su autoridad la expresión «socialismo cristiano».

Moran, sin embargo, se precipitaba al suponer que el antipapismo sectario del siglo XIX pertenecía definitivamente al pasado, y el éxito mismo de sus esfuerzos para hacer salir a los católicos de su *ghetto* minoritario provocó a su vez un choque. La fundación en 1901 de la *Australian Protestant Defence Association* por el dinámico presbiteriano Dill Macky marca un giro, y hasta mediar los años veinte los católicos tuvieron de nuevo que mantenerse a la defensiva en un clima de polémicas confesionales más agudas que nun-

ca, agravado por la profunda decepción del episcopado ante el fracaso de la política escolar conciliadora de Moran y por la actitud equívoca adoptada durante la Primera Guerra por gran parte del clero, que simpatizaba más con la causa de la Irlanda sublevada que con la lucha de Inglaterra contra Alemania, lo que no podía menos de reforzar la impresión de que la comunidad católica constituía un cuerpo extraño en el país. Unos años después de la muerte del cardenal Moran aún no se había conseguido su ideal de la integración armoniosa de los católicos en la nación. La personalidad de monseñor Daniel Mannix, arzobispo de Melbourne de 1912 a 1962, que ocupó tantos años el primer plano de la escena, no era apropiada para apaciguar la tensión, pues aun reconociendo su celo pastoral y su sentido social innegables, este antiguo rector del Seminario Nacional irlandés de Maynooth, intransigente y de miras estrechas, profundamente anti-inglés, no poseía en absoluto el tacto diplomático del difunto cardenal.

En el período de entreguerras las energías católicas continuaron empleándose en gran parte en las reivindicaciones escolares, pero sólo consiguieron algunas concesiones después de 1950⁴. Otro tema de discusión surgió a partir de 1925: la mayoría de la población era ya australiana de nacimiento y empezaba a desear no seguir acudiendo a Irlanda para escoger allí sus obispos como antiguamente. Además, la tendencia a prescindir de los irlandeses estaba reforzada por el deseo creciente de los laicos de que se les reconociera alguna libertad de iniciativa.

Esta entrada en escena del laico católico se tradujo especialmente en la organización, durante los años treinta, de la *Campion Society*, que agrupaba a los antiguos universitarios, y de la Liga Santo Tomás Moro, destinada a los hombres de negocios y a las profesiones liberales, preludio de la fundación en 1938 del Secretariado Nacional de Acción Católica, muy orientado hacia la acción social.

Al acabar la Segunda Guerra, la importancia que adquirió entre los católicos la lucha contra el comunismo llevó a preguntarse por los límites entre acción católica y acción política, hasta el punto de que la cuestión tuvo que ser sometida a la Santa Sede en 1953. En esta fecha, los católicos, que habían ganado más que los otros grupos religiosos con la reciente oleada de inmigración, representaban nuevamente el 25 por 100 de la población total y se calculaba en un 64 por 100 el número de católicos practicantes. Había unos 200 sacerdotes diocesanos, 1.000 religiosos sacerdotes y más de 10.000 religiosas. Entre otras pruebas de la vitalidad del catolicismo australiano podemos aducir la de su contribución proporcional a las obras misionales pontificias: es la segunda del mundo.

⁴ En 1964 existían 1.545 escuelas primarias y 494 secundarias católicas, con una población de 471.600 alumnos; además había nueve colegios universitarios.

CAPITULO III

LA IGLESIA EN CANADA

por

PAUL E. CRUNICAN

1. *Caracteres iniciales de la Iglesia canadiense*

El «hecho vital» dominante en la historia del Canadá puede resumirse en la palabra «franco-inglés». Como en toda nación, han competido unos grupos, han luchado entre sí unas clases sociales y se han rebelado unas minorías raciales. Desde la época de la primera dominación británica, cuando el gobernador Murray escribía que los 60.000 habitantes de Nueva Francia podrían llegar a ser «el conjunto de hombres más fiel y más útil de este Imperio americano», ningún otro elemento ha venido a reemplazar al hecho «franco-inglés» como material para la edificación de la realidad canadiense. En ningún terreno es esto tan evidente como en el de la historia de la Iglesia católica en este país.

Es cierto que ha habido otros factores importantes en el modo de constituirse la Iglesia en función de una experiencia nacional común en un inmenso espacio situado al norte de los Estados Unidos. Porque, ante todo, la Iglesia canadiense ha sido una Iglesia profundamente «americana». Mirada desde Europa, donde tenía sus raíces, en sus comienzos parece igual que la sociedad en la que ha crecido como un fenómeno liberal ante todo, con sus caracteres de Iglesia fronteriza e Iglesia de pioneros. Sin embargo, incluso aquí se tropieza con una paradoja. Aunque el avance hacia la frontera supusiera cierta decisión de apartarse del orden establecido, esta experiencia iba acompañada de un potente reflejo conservador. En efecto, como era preciso luchar cotidianamente para sobrevivir y para satisfacer las básicas necesidades, había una fuerte tendencia a adherirse a los fundamentos de la existencia humana y se seguía esta tendencia con más espontaneidad que en una sociedad llegada a un nivel más alto de madurez. Así nació la tendencia fundamentalista, inevitable en todas las Iglesias fronterizas, incluyendo la Igle-

sia católica. Además, si miramos la historia política americana en su conjunto, parece que Canadá ha vivido ampliamente una experiencia de tipo conservador. Y en este punto el bloque francés, con su innata voluntad de supervivencia, representa un elemento capital. Más fundamental fue aún el hecho de que Canadá, que nació en la época de la revolución americana, surgió de una serie de decisiones, tanto del lado francés como del inglés, de no unirse a los Estados Unidos. La geografía, el desarrollo económico y la sensación de un espacio vital ilimitado han marcado al Canadá de muchas maneras y durante mucho tiempo. Pero su «estructuración» original es fruto de una voluntad a la vez política, cultural y social, y no hay duda de que muchas decisiones «canadienses» ulteriores se tomaron prescindiendo de ciertas realidades económicas y geográficas. Y hasta el momento en que se hicieron accesibles los inmensos recursos del norte, Canadá, considerado desde el punto de vista económico, era sólo una estrecha zona que se extendía de este a oeste.

Estos móviles antiamericanos se manifestaron con particular evidencia en los años inmediatos a la creación de la Confederación Canadiense. En lo que concierne a la Iglesia hay que completar el telón de fondo con otros varios elementos. Como señala J. A. Raftis, la tolerancia del catolicismo franco-canadiense, garantizada por el Acta de Quebec, contribuyó sumamente a que todo el Imperio británico avanzase hacia la emancipación de los católicos y a crear un contexto social y político aceptable para los nuevos inmigrantes católicos que llegaban al Canadá. Luego, el florecimiento religioso europeo después de las guerras napoleónicas se alió al celo misionero propio de los ambientes canadienses franceses para alentar la supervivencia y el crecimiento del catolicismo. En tercer lugar, el problema de las fronteras suprimió algunas de las tradicionales barreras religiosas y culturales y suscitó numerosos casos de cooperación y apoyo mutuo entre las diferentes confesiones religiosas, cosa inconcebible en la Europa de mediados del siglo XIX. Además, preludiado en cierto modo por la influyente acción caritativa de las religiosas de Quebec, bajo el gobierno militar de Amherst y de Murray, el «servicio de enlace promovido por la caridad tendió puentes por encima de varias divergencias de orden religioso», especialmente en períodos de epidemias y de crisis¹. Por entonces, algunas querellas trasplantadas al Nuevo Mundo tendieron a endurecerse más en su contexto primitivo, ya que en éste los elementos capaces de reducirlos e incluso la razón misma de las divergencias originales habían cesado frecuentemente de existir. Las terribles hostilidades entre los «orangistas» y los católicos irlandeses, y las matanzas casi legendarias perpetradas en Donnelly en 1880 en el territorio situado al norte de London, en Ontario, son ejemplos destacados de esta situación anárquica.

¹ J. A. Raftis, *Changing Characteristics of the Catholic Church*, en J. W. Grant (ed.), *The Churches and the Canadian Experience* (Toronto 1963) 87.

El primer problema que se planteaba a la Iglesia canadiense anglófona en los años 1850 era el de responder a las necesidades religiosas fundamentales de la oleada de inmigrantes irlandeses que llegaban —tanto a Canadá como a Estados Unidos— a consecuencia del hambre que reinaba en su país. Era preciso ante todo remediar la escasez de sacerdotes recurriendo a dos fuentes principales, el Canadá francés y Europa, ya que la aportación americana era bastante reducida. Las filas del clero diocesano y regular se vieron pronto reforzadas por vocaciones autóctonas reclutadas entre los canadienses ingleses y en las provincias marítimas. Pero continuó existiendo largo tiempo una cuestión espinosa: conseguir la creación de seminarios adecuados. Además, igual que ocurrió después en los Estados Unidos a consecuencia de las tensiones surgidas entre los redentoristas y otros religiosos, la crisis que atravesaron muchas congregaciones canadienses tenía sus raíces en Europa, y esto condujo a la creación de nuevas provincias e incluso de sociedades distintas. Como resonancia de las experiencias vividas en los Estados Unidos, el crecimiento de la comunidad católica en la América septentrional de origen británico provocó una reacción indigenista o al menos anticatólica. En algunos lugares sólo se trataba de un movimiento de «agresividad antipapista», como en Terranova a principios de 1860. Más a menudo esta reacción se alimentaba de cierta antipatía hacia los canadienses franceses, como se constató con ocasión de las revueltas de Gavazzi en Montreal en 1853 y en las contiendas que a propósito de los derechos de la escuela católica estallaron en el «Canadá unido» desde 1850 hasta el *Scott Act* de 1863.

En el Canadá francés, la lección más importante de esta experiencia de un cuarto de siglo, el «Canadá unido» (1841-1867), fue quizá la aparición de un tipo de hombre franco-canadiense muy distinto del «extranjero» que hubiera podido surgir si la nación hubiese seguido el rumbo iniciado por el líder de la generación anterior, Louis-Joseph Papineau. Esta nueva manera de ser, esta actitud a la vez cooperadora y resuelta frente al futuro del Canadá, tuvieron como protagonistas a Louis H. Lafontaine y George-Étienne Cartier. Estos dos hombres enseñaron a sus compatriotas y simbolizaron para ellos un nuevo modo de «supervivencia». Cartier particularmente, además de la acción decisiva que ejerció en el terreno político, desempeñó un importante papel en la creación del ferrocarril canadiense *Grand Trunk Railway*, columna vertebral de hierro y acero del futuro Canadá. En literatura, F. X. Garneau, Octave Crémazie y Louis Frechette contribuyeron cada uno por su parte a la gloria del Canadá francés dando un nuevo impulso a su cultura.

La principal figura del alto clero en este tiempo fue monseñor Ignacio Bourget, obispo de Montreal (1841-1876). Durante su episcopado nacieron numerosas congregaciones femeninas cuya acción caritativa y abnegación en las tareas educativas fueron muy apreciadas en la Iglesia canadiense. Como advierte Marcel de Grandpré, por vez primera desde la conquista los canadienses franceses entrevieron la posibilidad de extender su religión por todo

el continente². Precedidos por Provencher y Dumoulin en Red River y por Demers en la Columbia británica, los padres oblatos de María Inmaculada avanzaron hacia el Oeste en 1845. Bajo la dirección de Alexandre Taché, consagrado obispo en 1851 a los veintisiete años, los oblatos vivieron una historia marcada por las pruebas que sufrieron y la prudencia que en ellas demostraron. De ésta dieron una prueba indudable sus misioneros, contribuyendo a alejar del Canadá conflictos análogos a los de la guerra contra los indios que ensombrece el avance americano hacia el Oeste.

2. La Confederación

La Confederación canadiense constituye un elemento de la respuesta general que aporta el siglo XIX a las cuestiones planteadas por la industria, el transporte, la expansión territorial y la centralización política. Por una parte, la Confederación se hizo en el seno de un mundo británico que estaba aboliendo los privilegios coloniales y reduciendo las obligaciones nacidas del régimen colonial, como lo prueba la revocación de la ley agraria de 1846. Por otra parte, se hizo en el seno de un mundo americano que, sumergido en las angustias de la guerra civil, «puso en manos del industrialismo naciente un Estado en vías de centralización», según la expresión de Partridge. La conclusión en 1866 del tratado de reciprocidad favorable al Canadá, el avance lento pero inexorable de los ejércitos de la Unión y los sentimientos mal disimulados a propósito del *Manifest Destiny*, que extendía la Unión americana hasta el Polo Norte, obligaban a la América del Norte de origen británico a buscar las condiciones de una vida política nueva y más fuerte. Así como en el siglo XIX no hubo recurso más eficaz para el pueblo americano que «hacer rabiarse a los ingleses», así en Canadá la reacción popular, fácilmente previsible, se alzó contra la imagen del deplorable régimen que, según se pensaba, seguiría a la anexión por los Estados Unidos o resultaría de la excesiva influencia de éstos. En la mayor parte de los casos, los obispos de la colonia británica destinada a convertirse en el futuro Canadá quedaron al margen de la controversia que precedió a la Confederación; pero cuando alguna vez emitieron su opinión fue para denunciar claramente los peligros que podían venir de América. El arzobispo Connolly de Halifax, a pesar de la creciente antipatía de Nueva Escocia respecto a la Confederación, expuso argumentos moderados y convincentes en favor de la unión entre la Iglesia y el Estado, unión que se debía buscar, según él, por ser la única alternativa que podía oponerse a la absorción. Los obispos franco-canadienses se mostraron en general reticentes, dada la posición relativamente buena de la Iglesia en el «Canadá unido». Sin embargo, algunos de

² M. de Grandpré, *Traditions of the Catholic Church in French Canada*, en J. W. Grant (ed.), *op. cit.*, 10.

ellos consideraron favorable la Confederación propuesta, precisamente porque veían en ella una defensa contra la amenaza americana. Más hábil que nadie para persuadir usando el argumento antiamericano, Thomas d'Arcy McGee, el revolucionario católico irlandés de los años 1840, se convirtió hacia 1860 en el «poeta de la Confederación».

El tipo de gobierno instaurado por el «Acta de la América británica del Norte» y sus enmiendas posteriores revistieron una importancia capital para el desarrollo de la Iglesia en Canadá. Independientemente de la cláusula concerniente a la dualidad de las lenguas contenida en tal Acta, el efecto más directo de la Confederación sobre la Iglesia católica resultó del conjunto de las disposiciones que se tomaron respecto a la enseñanza. Aunque es cierto que las garantías previstas en la constitución no siempre engendraron la seguridad que debían aportar, crearon al menos un estado de opinión favorable a los privilegios escolares, tanto de los católicos como de las otras confesiones. En consecuencia, cada provincia canadiense presenta un amplio abanico de medidas sobre la enseñanza católica; todas las provincias, excepto dos, conceden subsidios a las escuelas confesionales.

3. *El primer cuarto de siglo*

La primera generación del nuevo Estado canadiense fue la de los grandes sueños no realizados, unos sueños nutridos, en frase de Frank Underhill, por la «perspectiva de una próxima grandeza»³. El proyecto más ambicioso de todos, el del «Ferrocarril Pacífico» canadiense, se resumió en una serie de catástrofes, evitadas, sin embargo, a duras penas. Pese a todo, la obra se terminó en 1885, gracias sobre todo a la ayuda y a la tenacidad contagiada a toda la nación por John A. Macdonald, el cual, cinco años después, fue primer ministro de Canadá durante los primeros veinticinco años de existencia del país. El estilo de las relaciones que mantuvo con la Iglesia católica reflejaba la actitud que siempre adoptó ante los problemas encontrados en su camino, cualesquiera que fuesen: una actitud pragmática, ligeramente amenazadora pero siempre genial. Concedía gran importancia al voto de los católicos y, primero con la ayuda de Carter y después con la de Adolphe Chapleau y Hector Langevin, logró mantener en la provincia de Québec una base política sólida, a pesar de numerosas agitaciones. Su consigna era «honrad a los sacerdotes, pero estad dispuestos a utilizarlos». Advirtamos, sin embargo, la frase de Raftis: «La religión puede actuar a través de los elementos políticos... pero la política nunca se reduce a la religión»⁴. En cada provincia, como en el gobierno federal, los partidos principales contaban con miembros y diputados católicos.

³ F. Underhill, *Address at Queen's University* (1955).

⁴ J. A. Raftis, *op. cit.*, 84.

Pero el sistema político de Macdonald despertó ciertas sospechas de venalidad, y no tardó en manifestarse la oposición de los liberales. De ahí los diversos intentos de constituir un partido católico de centro, semejante al modelo europeo. El más notable de estos proyectos fue el «Programa católico», manifestación política laica del ultramontanismo, que ganó mucho terreno en la provincia de Québec al comenzar los años 1870. Al principio, este movimiento se inspiraba en monseñor Bourget y luego en su sucesor, monseñor Louis Laflèche, de Trois-Rivières, campeón como él del ultramontanismo. Sin embargo, éste renunció pronto a la tentación de un partido católico exclusivamente francés por miedo a que surgiera una reacción parecida en el Canadá inglés. El ultramontanismo se manifestó contra el partido moderado en la Iglesia franco-canadiense hacia fines del siglo XIX, inundando a la Santa Sede con una oleada de peticiones y delegaciones. Lo cual puso de manifiesto la confianza del catolicismo francés respecto a Roma, pero el procedimiento era mezquino y denotaba la poca madurez de dicha sociedad religiosa. Se cuenta que más de un personaje del Vaticano observaba con fastidio que sólo de la provincia de Québec llegaban tantas demandas y contrademandas como del resto del mundo católico. La tensión existente dentro de la comunidad franco-canadiense entre los «castors» (ultramontanos), los «azules» (conservadores moderados) y los «rojos» (liberales) apareció claramente con ocasión de la disputa surgida en torno a la división de la diócesis de monseñor Laflèche en 1885. Algunos laicos ultramontanos, fervorosos pero de espíritu estrecho, como J. P. Tardivel, de «La Vérité», juzgaron en extremo lamentable que la Roma de León XIII llegase hasta ese grado de ingratitud. La diócesis de Trois-Rivières fue dividida, al parecer, para castigar a Laflèche; Elzéar Taschereau, arzobispo de Quebec y cabeza de las fuerzas moderadas, fue nombrado cardenal, el primero de Canadá.

Pese a estas sombras que afectan al conjunto, no puede negarse que el mundo católico dio pruebas de gran vitalidad en este período. Las parroquias se multiplicaron sin cesar y se construyeron iglesias tanto en el Canadá francés como en el inglés, sin que el movimiento sufriera interrupciones importantes. Es evidente que algunos de esos edificios nuevos, especialmente en la provincia de Québec, reflejan lo que Mason Wade ha llamado «manía de grandeza»⁵. Sin embargo, atestiguan la firme determinación de un pueblo, abatido frecuentemente por el desánimo, de mantener y propagar su fe. Poco a poco fueron aumentando los efectivos de las congregaciones dedicadas a la enseñanza, y las misiones enviadas al Oeste demostraron muchas veces creatividad y heroísmo. Hay que señalar aquí la magnífica labor del padre Albert Lacombe OMI, que trabajó en el Oeste desde 1849 hasta su muerte en 1916. Enviado primeramente a Fort Edmonton con los agentes de la Compañía de la Bahía de Hudson, se ocupó luego de atender pastoralmente el inmenso territorio ocupado por los indios de las tribus *Creek* y *Pies Negros*

⁵ M. Wade, *The French Canadians* (Toronto 1956) 288.

entre los ríos Bow y Peace. A lo largo de su vida fomentó la fundación de *training schools* para los indios con objeto de facilitarles los contactos con la civilización de los blancos. En 1874 aparecieron un diccionario y una gramática de la lengua *creek* compuestos gracias a su solicitud. Al menos en dos circunstancias logró resolver litigios entre indios y blancos que hubieran podido degenerar en serios conflictos, especialmente cuando convención a la mayoría de las tribus de que no debían adherirse a la rebelión de los «Territorios del Noroeste» en 1885. El gran hotel moderno de Edmonton, que lleva el nombre de Lacombe, prueba la estima universal que le granjeó su obra.

En las provincias marítimas y en Ontario, una serie de acuerdos pragmáticos marcaron la pauta de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Es cierto que algunos, como monseñor Cameron d'Antigonish en Nueva Escocia y el arzobispo Cleary en Ontario, preconizaron la lucha abierta contra las fuerzas protestantes; pero los esfuerzos de hombres moderados como los arzobispos Lynch y Walsh de Toronto resultaron a la larga más positivos. Trabajando en colaboración con el primer ministro liberal Oliver Mowat y teniendo que hacer frente a numerosas y violentas campañas escolares anti-separatistas dirigidas por el gobernador provincial conservador William Meredith, Lynch (1860-88) y Walsh (1889-98) consiguieron poner en marcha una solución de compromiso para las escuelas católicas de Ontario. Hay que señalar también en este mismo período la obra importante de sir John Thompson; era originario de Nueva Escocia y se había convertido del metodismo. Desempeñó con brillantez el cargo de ministro de Justicia durante los últimos años del gobierno Macdonald y fue el primer católico que ocupó en Canadá el puesto de primer ministro (1892-1894).

Todo esto no impidió que el Canadá diera con demasiada frecuencia durante los primeros treinta años de su existencia una impresión de pesimismo. Ni la «política nacional» de las tarifas protectoras, ni la creación del «Ferrocarril Pacífico» canadiense, ni el arreglo de las cuestiones del Oeste en 1878 lograron ser para la nación canadiense el punto de partida de un florecimiento comparable al de su gigantesco vecino del Sur. El dato más significativo de este estado de cosas se encuentra quizá en las estadísticas de la población. La cifra de tres millones y medio, alcanzada en 1871, no se había elevado en 1901, a pesar de la inmigración, más que a cinco millones trescientos mil; en el mismo lapso de tiempo el porcentaje de católicos había descendido del 42,9 por 100 al 41,7 por 100. A este propósito hay que notar particularmente el hecho de que los católicos canadienses franceses consideraron conveniente emigrar hacia los grandes centros de la industria textil de Nueva Inglaterra. «No tendrán ni un sacristán para escucharles», decía tristemente un observador eclesiástico presagiando el porvenir de los sacerdotes y políticos en la provincia de Québec⁶. Muchos inmigrantes irlandeses

⁶ Archivos Arzobispaes de Saint-Boniface, en Manitoba: P. G. Dugas a monseñor Taché, 21 de abril de 1892.

y alemanes siguieron el mismo camino: tras una breve estancia en Ontario continuaban su éxodo hacia el *Midwest* americano.

Entre 1885 y 1896 hubo una serie de incidentes —en los que el elemento racial se aliaba a motivos religiosos— que amenazaron con debilitar aún más las energías de la nación. El punto de partida fue la ejecución en 1885 de Louis Riel, responsable franco-indio de las sublevaciones de Manitoba, entre 1869 y 1870, y de las de 1885 en el Noroeste. La muerte de Riel, medio héroe y medio fanático, desencadenó los odios latentes acumulados en Canadá entre franceses e ingleses, católicos y protestantes. Por aquellas fechas había una crisis económica que daba pábulo a las habladurías de los periodistas y excitaba la agresividad y la ambición de los políticos. Además, la discusión del estatuto relativo a los dominios de los jesuitas en la provincia de Quebec sembró la agitación en los medios protestantes de Ontario, a quienes molestó particularmente que el primer ministro de Québec Honoré Mercier invitara a León XIII a actuar como árbitro en el litigio. Pero la cuestión que se prolongó por más tiempo y estuvo a punto de causar graves divisiones fue la de las escuelas de Manitoba: dio lugar a una lucha de seis años para obtener que un tribunal o una decisión del gobierno federal revocase una ley provincial, promulgada en 1890, que abolía los privilegios escolares de los católicos en la provincia de Manitoba. Esta campaña no se vio coronada por el éxito; pero durante la lucha la jerarquía católica no tuvo más remedio que unir su suerte a la del partido conservador federal, que a su vez se derrumbó después de la muerte de Macdonald y Thompson. Advirtamos que en esta controversia los católicos canadienses de lengua inglesa se situaron generalmente del lado de sus correligionarios franceses, procurando casi siempre moderar las tendencias extremistas o, al menos, evitar que se identificasen pura y simplemente la raza y la religión.

4. *El siglo XX, época de madurez*

Por una especie de ironía del destino el efecto más llamativo de las sucesivas crisis político-religiosas que conmovieron los últimos años del siglo XIX, sobre todo a propósito de la cuestión escolar, fue elevar al poder al personaje que dio más lustre al primer siglo de la historia del Canadá, Wilfrid Laurier. El hecho se debió sobre todo a una reacción contra la actitud adoptada por la jerarquía. La fe católica de Laurier no careció de sombras, y las vicisitudes de su práctica religiosa le convirtieron en blanco fácil de toda clase de ataques. Sin embargo, muchas de sus declaraciones, cuando se vio confrontado con lo que parecía contradictorio entre las aspiraciones de su Iglesia y las de su país, tuvieron una influencia duradera. En 1877, ante el reto de los ultramontanos laicos y clericales que no juraban más que por el *Syllabus*, Laurier hizo una declaración cuyos términos claros y moderados iban a marcar la pauta de toda su carrera; en ella definió su liberalismo po-

lítico y económico, distinguiéndolo cuidadosamente de las doctrinas liberales antirreligiosas que corrían por Europa. En 1896, sesenta y cuatro años antes de la histórica declaración de John F. Kennedy ante los ministros reunidos en Houston, el mismo Laurier advirtió al Parlamento que, a pesar de la presión eclesiástica para obtener de él un *Bill* que solucionase la controversia sobre las escuelas de Manitoba, se veía obligado a oponerse a los deseos del episcopado. Como miembro del Parlamento y jefe de su partido, declaró que podía y quería tomar postura «por motivos independientes del catolicismo y del protestantismo, y comprensibles para todo hombre de recta conciencia cualquiera que sea su credo, por motivos aceptables para todo hombre que ame la justicia, la libertad y la tolerancia»⁷. Más tarde, abrumado por varias decepciones amargas que sufrió al fin de su vida, Laurier afirmó en diversas ocasiones que «era un error para un católico franco-canadiense asumir la dirección del país»⁸. En el último discurso importante que pronunció antes de su muerte (1919), Laurier expuso ante su joven auditorio un tema que puede considerarse a la vez como su programa y su epitafio: «La fe vale más que la duda, y el amor más que el odio»⁹. Es interesante advertir que el sistema político canadiense dio sus mejores resultados cuando en Ottawa tenían las riendas del gobierno hombres de valía pertenecientes a las dos razas fundadoras. También es significativo el hecho de que las tres personalidades políticas de las que el Canadá inglés ha conservado un recuerdo más entusiasta fueran franco-canadienses moderados. Las carreras de los primeros ministros Laurier (1896-1911) y Saint-Laurent (1949-1957), así como la del gobernador general Vanier (1959-1967), ofrecen probablemente cierta imagen del ideal que se forjan de sí mismos los canadienses cuando tienen el campo libre para desarrollar al máximo sus cualidades¹⁰.

La forma en que concebía Laurier la religión y el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado no distaba de poder aunar a todos los canadienses. Algunos de ellos juzgaron que, sobre todo al final de su gobierno, Laurier cedía con facilidad a las presiones clericales. En el extremo opuesto, muchos franco-canadienses le reprochaban cambiar de opinión para halagar a los ingleses y a los protestantes. Henri Bourassa ejerció un gran influjo en este último grupo; tras haber sido al principio de su carrera seguidor de Laurier, se separó de su jefe en el momento de la crisis provocada por la guerra de los *boers* y, durante muchos años, representó para Laurier la más seria amenaza surgida dentro de su propia provincia. Ferviente católico y brillante orador, fundó en 1910 «Le Devoir», el mejor diario crítico del Canadá. Pero tras la conducta externa del Bourassa se ocultaba la tendencia a identificar la raza con la religión, y esta idea fue propagada sin discreción por discípulos más extremistas y menos competentes que su maestro.

⁷ M. Wade, *op. cit.*, 436.

⁸ J. Schull, *Laurier: The first Canadian* (Toronto-Nueva York 1965) 572.

⁹ M. Wade, *op. cit.*, 776.

¹⁰ D. How, *The Canadians who Might Be: «Address»* (17 de junio de 1963).

De 1912 a 1917 causó estragos la disputa sobre los derechos de la lengua francesa en las escuelas de Ontario; en esta ocasión, el adversario más famoso de Bourassa fue un obispo canadiense de origen irlandés, Michael Francis Fallon, de London. Fallon, igual que Bourassa, vio a las multitudes llenar enormes salones para escucharle; pero ambos tendían a endurecer la controversia y a herir más que a sanar. Durante la crisis surgida en torno a los derechos de las escuelas y al reclutamiento durante la Primera Guerra Mundial, Bourassa y sus partidarios estuvieron a punto de unificar el Canadá francés a costa de desgarrar el Canadá en dos. Una vez más, el prestigio y la moderación de Laurier, eficazmente apoyado por la diplomacia del cardenal Neil McNeil, de Toronto, lograron evitar un estallido más grave.

A pesar de los conflictos que la caracterizaron, la época de Laurier —que coincidió con la prodigiosa cosecha de trigo y con la expansión colonial del Occidente— anunciaba un siglo xx del que el primer ministro liberal no vaciló en predecir que sería el «siglo del Canadá». Aunque la realidad se quedó una vez más por debajo de los sueños, nuestro siglo ha visto el rápido desarrollo del Canadá, que ha pasado de la condición semicolonial a la de nación propiamente dicha; por su parte, la Iglesia católica de este país ha dado múltiples pruebas de madurez. En 1899 se nombró el primer delegado apostólico de Canadá: el arzobispo Falconio. En 1908, Canadá y Estados Unidos dejaron de pertenecer a la jurisdicción de la Congregación de Propaganda Fide. En 1909 se convocó el primer concilio plenario de la provincia de Quebec. Las reuniones de arzobispos se hicieron cada vez más frecuentes y tuvieron creciente influencia durante los años veinte, treinta y hasta el principio de los cuarenta. En 1909 Roma aceptó el establecimiento temporal de una Conferencia Nacional Católica Canadiense, inspirada en la Conferencia Nacional Católica para la Asistencia Social de Washington y aprobada definitivamente en 1955. El carácter bilingüe de la nación y la Iglesia canadienses se refleja en la composición del comité de administración y de los 15 departamentos y oficinas de la Conferencia Apostólica Canadiense. En el momento de su centenario contaba Canadá con 102 arzobispos y obispos, que regían 17 archidiócesis de rito latino y una «archieparquía» ucraniana situada en Winnipeg, 46 diócesis latinas y 3 «eparquías» ucranianas. Siete canadienses han sido elevados al cardenalato: los obispos Taschereau, Bégin, Rouleau, Villeneuve y los prelados actuales monseñor Roy, arzobispo de Quebec; monseñor McGuigan (1946), arzobispo de Toronto, y monseñor Léger, arzobispo de Montreal (1953-1967).

Las estadísticas de la población del Canadá siguen siendo muy significativas. Si bien la fuerte inmigración procedente de Gran Bretaña redujo la proporción de los católicos canadienses al 38,7 por 100 en 1921, este porcentaje llegó al 45,7 por 100 en 1961, y a este porcentaje hay que añadir un 1 por 100 de católicos ucranianos. En el momento de su centenario, Canadá contaba con más de nueve millones de católicos en una población total de veinte millones; la población católica era en sus tres quintas partes de

origen francés. Su distribución en elementos rurales y urbanos coincide casi exactamente con la de la población total, es decir, un 30 por 100 de campesinos y un 70 por 100 de habitantes de ciudad en 1961; en 1967 se calculaba la población en un 25 por 100 de aquéllos y un 75 por 100 de estos últimos. Se ha declarado católica algo más de la mitad de los indios y de los esquimales autóctonos, cuya población asciende a 220.000. Junto a las dos culturas básicas, el grupo étnico particular más coherente y más fácil de identificar en Canadá ha sido el ucraniano, que posee sólidas bases religiosas e incluye a ortodoxos y católicos. Desde la Segunda Guerra Mundial han contribuido a aumentar la variedad existente numerosos grupos de católicos procedentes en particular de Italia y de Holanda.

El esfuerzo misionero de los católicos canadienses ha continuado y aumentado durante el siglo xx. Las inmensas regiones de los «Territorios del Noroeste» han quedado en gran parte en manos de los oblatos de María Inmaculada. Hay que señalar el éxito obtenido por monseñor O'Grady, de Prince-Rupert, el cual logró que muchos jóvenes se unieran a sus «apóstoles de la frontera» en las regiones salvajes del interior del Canadá británico. Y ese movimiento no ha decrecido. En el terreno de las misiones extranjeras, las estadísticas publicadas en 1967 registran que 4.886 sacerdotes, hermanos, religiosas y laicos trabajan en los países en vías de desarrollo. Durante los años sesenta pasaba de 900 el número de misioneros católicos canadienses en América Latina. La contribución más importante sigue siendo la del Canadá francés; pero hay que citar a una congregación misionera, la *Scarboro Foreign Mission Society*, cuya aportación sobresale por su variedad y su creatividad y, ante todo, por haber puesto en marcha programas de cooperación económica junto con la ayuda espiritual. La labor del vicariato castrense y de los capellanes militares resultó también muy eficaz durante las dos guerras mundiales y en tiempo de paz a la hora de apaciguar las querellas intestinas. Es interesante advertir que la provincia de Quebec ha pasado de los motines ocasionados por el reclutamiento de 1918 a la designación en 1966 del general Allard como primer comandante en jefe de las fuerzas armadas unificadas del Canadá.

Aunque sometidos a un constante movimiento de evaluación y crítica, los esfuerzos consagrados a la enseñanza católica no han dejado de absorber considerables reservas de energía, talento y dinero. El volumen y número de las escuelas primarias, secundarias y superiores ha aumentado constantemente. El personal de estas escuelas está integrado en partes casi iguales por clérigos y laicos. La enseñanza superior se ha caracterizado por sus múltiples realizaciones. En la provincia de Quebec y en las provincias marítimas predominan los «colegios» o la universidad católica, cuyos títulos están reconocidos. En otras provincias ha marcado la pauta una experiencia típicamente canadiense que tiende a conservar lo mejor de cada enseñanza. Así, el *St. Michel's College*, que coexiste con colegios de otras confesiones agregados a la Universidad de Toronto, fue el prototipo de los «colegios confesionales» integrados en una

gran Universidad laica. En Canadá han surgido por todas partes diferentes formas de instituciones universitarias, todas ellas interesantes, bien en la línea de la federación, bien en la de la afiliación. Varias Universidades canadienses, que antes estaban bajo el control exclusivo del clero, han adquirido rápidamente el estatuto de Universidades provinciales y su carácter confesional varía de unas a otras. Citemos como ejemplo de esta afirmación las Universidades de Windsor, Ottawa, y la *Laurentian*, en Ontario, y en contextos muy diferentes las de Montreal, Laval y Sherbrooke en la provincia de Quebec, y la de Moncton en Nueva Brunswick. Un considerable número de congregaciones religiosas, de hombres y mujeres y de sacerdotes diocesanos se han comprometido a fondo en este trabajo. En lo que concierne al Canadá inglés, la particular experiencia de los padres basílios ha quedado reflejada en la persona de Henry Carr; muerto en 1963 tras una larga vida, ha influido más que ningún otro en el mundo de la enseñanza superior católica, imprimiéndole un sello de profundidad y variedad. Aunque no se puedan pasar por alto las lagunas de la aportación intelectual de los católicos, tanto en Canadá como en Estados Unidos, la de los padres basílios fue de una calidad excepcional, puesto que crearon en Canadá el Instituto Pontificio de Estudios Medievales de Toronto. Sería ocioso el intento de demostrar el valor de este Instituto, fundado en 1929; lo muestran con toda claridad las obras de Maritain, Gilson, Gerald Phelan, Anton Pegis y George Flahiff, que fue más tarde superior general de los basílios y arzobispo de Winnipeg. Aunque transcurrió en Roma casi toda su carrera docente, el jesuita Bernard Lonergan consiguió formar escuela en Canadá en el campo filosófico, y su pensamiento es muy original.

Pero la aportación del catolicismo canadiense en materia de enseñanza superior que tuvo más resonancia en el plano internacional fue sin duda la de la Universidad San Francisco Javier de Antigonish, en Nueva Escocia. Las consignas lanzadas por los padres J. J. Tomkins y M. M. Coady reflejan el tono del clima que imperaba en ella: «Las ideas tienen manos y pies». «Los hombres son capaces durante toda su vida de renovar su manera de leer, de pensar y de aprender». «No hay una forma católica de pescar». En los años veinte comenzó a tomar consistencia un proyecto nacido en esta Universidad: combinar la formación de adultos con los esfuerzos para desarrollar la co-operación económica. La expansión del movimiento durante la gran crisis económica que siguió al año 1930 y su impacto en los países en vías de desarrollo demostraron su capacidad de pervivencia y adaptación.

El movimiento de Antigonish marcó con su impronta un contexto económico esencialmente rural o primario, pero los esfuerzos de la Iglesia católica en Canadá no respondieron con la misma eficacia al reto de la industrialización y la urbanización. Pese a algunas tentativas individuales, Canadá está lejos del grado de conciencia social que inspira la enseñanza profesional en algunos colegios católicos americanos; no ha habido ningún católico canadiense comparable a un J. S. Woodsworth, el gran pionero metodista de la reforma

social del Canadá y de sus aplicaciones políticas. El catolicismo realizó notables esfuerzos para poner en marcha instituciones caritativas destinadas a aliviar las calamidades durante la crisis económica, pero la Iglesia oficial reaccionó negativamente tanto frente a los planes de asistencia garantizados por el Estado como frente al programa de socialización preconizado por el reciente *Cooperative Commonwealth Federation Party*. La respuesta de los católicos franco-canadienses al proceso de industrialización manifiesta dos tendencias relativamente contradictorias. Por una parte se registra la adhesión romántica a ciertas tradiciones teñidas de jansenismo, en la línea de «el terruño y la religión», tradición idealizada por Louis Hémon en *Maria Chapdelaine*. En esos ambientes reinaba una especie de recelo frente a la urbanización y el trabajo organizado; prueba de este recelo es la condenación de los «Caballeros del trabajo», pronunciada hacia 1880 por el cardenal Taschereau, que no obstante era de tendencia liberal. Por otra parte se advierte el esfuerzo de la Iglesia de Québec para adaptarse prácticamente a la evolución económica y social; la clara y convincente documentación de W. F. Ryan¹¹ da cuenta de este esfuerzo; se advierte asimismo la toma en consideración de los factores económicos y un vivo llamamiento al genio de la raza, característico del padre Lionel Groulx, en los años 1920 y 1930. La acción de Maurice Duplessis manifiesta los aspectos menos felices de esta fase de transición. Llegado al poder en 1935, Duplessis fue primer ministro de Québec hasta su muerte (1959), exceptuados los años de guerra. Se apoyó fuertemente en una especie de nacionalismo populista que animaba a los elementos menos abiertos y más paternalistas de la Iglesia franco-canadiense. Esta alianza con las fuerzas reaccionarias explica la dura lucha que sostuvo contra la *Johns-Manville Company* en Asbestos en 1949 y la consecuencia de este episodio: la dimisión forzada del arzobispo de Montreal, monseñor Charbonneau, conocido por sus tendencias liberales. Cuando el movimiento separatista de la provincia de Québec se vio apoyado en los años sesenta por un fuerte impulso anticlerical, se registró una fuerte reacción contra algunos elementos del clero acusados de constituir una nueva generación de «vendidos».

En el período de entreguerras surgieron diversos movimientos juveniles católicos, que luego exigieron, para sobrevivir, la adopción de nuevos métodos y denominaciones. Pese a las graves dificultades en que se debatía y a los inevitables problemas de adaptación que planteaba su origen europeo, la «Juventud Obrera Católica» —con sus múltiples ramas para estudiantes, familias y ambientes rurales— se implantó en muchos sectores y contribuyó a formar muchos y excelentes líderes canadienses. En el oeste del Canadá resultó más eficaz para atraer a los católicos comprometidos el programa de la «Confraternidad de la doctrina cristiana». Como podía esperarse, la pastoral

¹¹ W. F. Ryan, *The Clergy and Economic Growth in Quebec, 1896-1914* (Quebec 1966).

universitaria dio ocasión a numerosas experiencias y no cesó de evolucionar. Colocado bajo el patronato del cardenal Newman, el movimiento cambió rápidamente de rostro: al principio se presentó como una especie de «islot de seguridad», pero pronto se desplegó en un amplio haz de asociaciones flexibles. Como en otros países, el uso de la lengua vernácula en la liturgia ejerció una considerable influencia que alcanzó en seguida a los jóvenes. La rápida creación de grupos orientados a actividades de servicios, como la CIASP (*Conference on Inter-American Student Projects*) reflejaba una necesidad vivamente sentida en los ambientes estudiantiles. Organizaciones como el *Canadian University Service Overseas* (CUSO) destinadas a remediar las necesidades más visibles y urgentes representaron la mejor forma de reducir las divisiones y las barreras confesionales que había entre los estudiantes.

Igual que ocurría en la Iglesia universal durante la época del Concilio Vaticano II, la Iglesia católica del Canadá dio pruebas de una preocupación ecuménica que se manifestó en intentos tan diversos como espectaculares. Desde 1925 el protestantismo canadiense había preparado el camino a un pensamiento y una acción concentrados en la unidad, lanzando una experiencia totalmente propia del Canadá: tal experiencia consistía en reagrupar a la mayoría de los presbiterianos, metodistas y congregacionalistas en una Iglesia unida del Canadá. En casi todo el mundo se advertían las afinidades entre las encíclicas sociales promulgadas por el papa y las declaraciones en el mismo sentido del Consejo Ecuménico de las Iglesias; la preocupación por el otro hacia la unidad, y esta unidad constituía a su vez el punto de partida de una acción común. Durante el centenario del Canadá se celebró en Toronto un congreso internacional de teología, de orientación francamente ecuménica; fue el más importante de este género después del Vaticano II. El pabellón cristiano de la Exposición de Montreal (1967) apareció como el símbolo, inquietante para algunos, de la renuncia al triunfalismo y al sectarismo.

5. *Comienza otro siglo*

¿Qué tipo de Iglesia católica va a tener Canadá en este segundo siglo de su vida? Con la enorme variedad que la caracteriza, dicha Iglesia conserva muchos de los mejores elementos del conservadurismo y del liberalismo progresista que marcaron su historia. Pero al mismo tiempo es una Iglesia que no ha podido ayudar a su país a solucionar satisfactoriamente el problema planteado por la presencia de una población autóctona compuesta de indios y esquimales. Es una Iglesia —nos referimos especialmente al Canadá francés— que ha construido como nadie en el mundo iglesias modernas de tipo «sensacional» y costosas y que en poco tiempo ha visto a sus fieles abandonarlas progresivamente a causa de las reticencias del «hermano Untel» frente a una religión demasiado étnica y excesivamente dominada por el

temor¹². Es una Iglesia cuyo balance sigue siendo desigual en lo concerniente al establecimiento de una cooperación verdadera y una verdadera solidaridad entre el clero y el laico francés por una parte y el inglés por otra. Es una Iglesia que no ha logrado aún persuadir al gobierno, ni está persuadida ella misma, de que es preciso consagrar a la ayuda a los países en vías de desarrollo algo más del 0,5 por 100 de la renta nacional. Es una Iglesia que debe hacer frente, como otras regiones del mundo, al grave fenómeno de la crisis de vocaciones religiosas. No ha alcanzado un grado de compromiso económico y de generosidad equiparable al de la Iglesia de los Estados Unidos. Pero, paradójicamente, se sigue comprobando una disponibilidad real respecto a posibles experiencias, sin duda porque, en el Canadá anglófono, la Iglesia se ha encontrado menos imbricada en las estructuras eclesiásticas y porque, en el Canadá de habla francesa, descubre con más lucidez los signos de una situación revolucionaria. La ausencia de tensiones doctrinarias entre la Iglesia y el Estado explica que sus relaciones mutuas sean más flexibles que en Estados Unidos; de todos modos persisten bastantes restos de mezquindad y provincialismo.

A pesar de todo, no puede afirmarse que las voces del pasado dominen en la Iglesia canadiense de hoy. Sin olvidar las manifestaciones reaccionarias del comienzo, los obispos de este país mostraron durante el Vaticano II más flexibilidad que la mayoría de sus colegas americanos. La espectacular decisión del cardenal Léger de acabar sus días como misionero en Africa produjo el efecto de un choque purificador; ponía fin a una carrera que había reflejado toda la gama de actitudes posibles, desde el conservadurismo hasta la plena apertura al cambio. Otras varias figuras justifican la esperanza. Romeo Maione, gran personalidad, que fue durante tres años presidente internacional de la JOC, se ha dedicado con amabilidad nunca desmentida a la presidencia del secretariado consultivo seglar creado por el sínodo de los obispos reunidos en Roma en 1967. Sister Maura, de las Hermanas de San José de Toronto —una de las innumerables religiosas que consagran su vida a los hospitales y escuelas—, figura entre los primeros condecorados con la medalla de la Orden del Canadá. Monseñor F. J. Klein, obispo de Saskatoon, resolvió en 1964 desprenderse de la décima parte de su clero diocesano, integrado por unos 30 sacerdotes, y permitió a su canciller, al rector del seminario menor y al párroco de una de las principales parroquias marchar al Brasil como misioneros. Monseñor Klein fue el primer hijo de la Gran Pradera que llegó al episcopado. La baronesa Catherine de Hueck Doherty, cuya insistencia, a veces inquietante, en tomar el evangelio al pie de la letra resultaba sospechosa para muchos, puso en marcha la formación intensiva de los laicos para el apostolado; jamás falló cuando se trataba de mostrar compasión y practicar la caridad. Monseñor G. E. Carter, obispo de London, en Ontario, convocó en 1966 el primer sínodo diocesano de Canadá después del Vatica-

¹² J. P. Desbiens, *Les insolences du frère Untel* (Montreal 1960).

no II; la mayoría de los que participaron en este sínodo eran laicos. La palabra del padre Georges Henri Levesque, de la Universidad de Laval, ha ejercido un influjo profundo en la aparición de la «revolución pacífica» de Quebec, especialmente invitando a los católicos franco-canadienses a renunciar a su estrechez de miras y a alejarse de toda forma de corrupción política. Claude Ryan, inspirándose en la tradición proveniente de Bourassa y transmitida por André Laurendeau, ha procurado mantener en «Le Devoir» el prestigio intelectual del Canadá francés. Karl Stern, llegado directamente de Europa como la baronesa de Hueck y el teólogo Gregory Baum, ha dejado huella en la cultura por su aportación en materia de psiquiatría y de investigación religiosa. Por su parte, Marshall McLuhan se ha dedicado a continuar el estudio de los numerosos e inexplorados aspectos de una sociedad en rápida expansión.

Pierre Trudeau llegó a primer ministro a principios de 1959; este hecho llevó consigo la introducción de cierta altura intelectual en un puesto clave y una referencia a la juventud, que hasta entonces había solido estar ausente de la vida pública canadiense. Jean Vanier, continuando la aportación irremplazable de sus padres, se ha convertido en un nuevo signo de esperanza poniendo al servicio de los subnormales su atractiva espiritualidad y su abnegada dedicación.

Canadá siente la necesidad de definirse de nuevo frente al gigante americano, su vecino; al mismo tiempo, en el umbral de su segundo siglo debe tener en cuenta lo que sigue constituyendo su mayor problema: la tensión franco-inglesa. La Iglesia católica canadiense, tanto en su laicado como en su clero, continúa para bien o para mal en el centro mismo del conflicto. Sea cual fuere el resultado de la cuestión «Canadá-Quebec», es posible que esta porción de la Iglesia universal esté en condiciones de resolver su problema «particular», insistiendo en que hay problemas más importantes y no olvidando que las lecciones extraídas de las pruebas internas del pasado pueden enriquecer la aportación propia del Canadá en el concierto mundial.

CAPITULO IV

LA IGLESIA EN ESTADOS UNIDOS *

por

JOHN TRACY ELLIS

1. *La guerra civil*

Como es obvio, resulta imposible exponer en un solo capítulo todos los aspectos de la historia del catolicismo americano desde 1850; sin embargo, las notas bibliográficas unidas a nuestro estudio y las obras indicadas en las notas podrán servir de guía al lector que desee profundizar en el tema. Para quien estudia la historia americana, el año 1850 evoca ante todo las resoluciones de compromiso que Henry Clay presentó al Congreso en enero. Fueron promulgadas en forma de leyes en el mes de septiembre del mismo año y se esperaba que, aunque no resolvieran definitivamente la crisis originada por la cuestión de la esclavitud, al menos aplazarían por mucho tiempo sus efectos amenazadores. Los otros aspectos de la vida nacional estaban subordinados a este problema capital, que dividía a los católicos americanos, lo mismo que a los restantes ciudadanos, tanto incrédulos como miembros de otras religiones. Había una distancia enorme entre los católicos del Sur, dueños de esclavos, y sus correligionarios del Norte, que compartían el punto de vista imperante en su entorno y condenaban la institución de la esclavitud humana. En resumen, en esta época se juzgaba a todos los hombres, lo mismo en la vida pública que en la privada, según la opinión que tenían respecto a este problema. La tensión y el malestar fueron en aumento cuando los americanos comprobaron poco a poco que el compromiso de 1850 sólo había

* El autor quiere dar las gracias a los amigos que generosamente han consagrado su tiempo a la lectura crítica o a la corrección del manuscrito preparatorio a la versión final de este estudio. Quedará siempre agradecido a los padres Raymond G. Decker, del Saint-Patrick's Seminary de Menlo Park, en California; Godfrey Diekmann OSB, de la Saint-John's University de Collegeville, en Minnesota; Roland E. Murphy, carmelita, de la Divinity School de la Duke University, en Durham, Carolina del Norte, y a Mrs. James C. Purcell, de San Francisco de California.

proporcionado un breve respiro antes de la ineludible decisión que se imponía: ¿conservaría la nación su unidad o tendría que ceder al deseo de secesión formulado por muchos sudistas como única solución posible del problema?

Sin embargo, antes de evocar el papel de la Iglesia en la guerra civil conviene trazar un panorama general de los Estados Unidos en 1850, concediendo particular atención a los católicos. Ese año la población blanca ascendía a 19.553.068. Según los cálculos, el número de esclavos negros oscilaba entre los tres y los cuatro millones. La gran mayoría de los americanos vivía de la agricultura; de hecho, la expansión industrial progresaba, y grandes extensiones de tierra inhabitada iban siendo ocupadas a medida que la red de canales y vías férreas —en cuya construcción trabajaban miles de familias católicas inmigradas— aproximaba continuamente las regiones alejadas a las grandes ciudades, introduciendo al Oeste en la corriente de la vida nacional. Sin embargo, el carácter eminentemente rural de la nación no desapareció hasta la última década del siglo, momento en que dio paso a una civilización de tipo urbano y los Estados Unidos dejaron de ser un país agrícola para convertirse en la primera potencia industrial del mundo. En 1850 los católicos eran aproximadamente 1.606.000, es decir, casi un millón más que en 1840; 700.000 procedían de catorce países europeos, así como de Canadá y de México.

Así, pues, hacia mediados del siglo se veía claramente que el destino de la Iglesia católica estaba en manos de los inmigrantes y no del pequeño grupo de unos 35.000 católicos autóctonos, que unos sesenta años antes, en la época de la consagración del primer obispo americano, John Carroll (1790), se habían concentrado especialmente en Maryland, Pensilvania y Kentucky. Numéricamente los irlandeses iban a la cabeza de los recién llegados: entre 1820 y 1860 emigraron de Irlanda 710.791 católicos. Seguían luego los alemanes con 151.904 inmigrantes y Francia con 64.603. Evidentemente, los irlandeses, que tenían la indiscutible ventaja de hablar inglés, ocuparon rápidamente puestos clave en la Iglesia y muchos de ellos, naturales del país o descendientes de irlandeses, formaron parte de la jerarquía. Esta situación iba a suscitar una violenta reacción de los católicos alemanes durante los años 1890. Citemos como ejemplo el primer concilio plenario de Baltimore, celebrado en mayo de 1852, donde los 32 obispos participantes se repartían del modo siguiente atendiendo a su país de origen: nueve de Estados Unidos, ocho de Francia, dos de Bélgica, dos de Canadá; Austria, España y Suiza tenían cada una un solo representante.

Si recordamos la herencia totalmente protestante legada a los Estados Unidos por las colonias inglesas de los siglos XVII y XVIII, no nos sorprenderá que la expansión del catolicismo, debida esencialmente a la inmigración, inspire dos campañas orquestadas contra la Iglesia antes de la guerra civil. El prejuicio histórico contra el catolicismo, inoculado en los americanos desde las primeras implantaciones coloniales de los ingleses y latente desde enton-

ces, salía ahora a la superficie. La publicación del semanario «The Protestant» señaló el prelude de esta agresividad; fue editado en Nueva York en enero de 1830 por varios pastores y editores protestantes con la intención declarada de detener los avances del «romanismo» y hacer fracasar al «extranjero». Los llamados «nativistas» se organizaron luego en el terreno político y llegaron a su apogeo en los años 1840; al comienzo de la siguiente década les sucedió un grupo secreto, los *Know-Nothings* («No sé nada»), más peligroso por sus éxitos políticos. Ambos movimientos causaron graves daños a la Iglesia: envenenaron los ánimos de muchos americanos y saquearon los bienes eclesiásticos pertenecientes a los católicos. Varias decenas de éstos llegaron a perder la vida en el curso de las revueltas ocurridas en las ciudades del Este y del Middle-West. Sin embargo, las preocupaciones que causaba la controversia en torno a la esclavitud hicieron que disminuyera la virulencia del movimiento anticatólico; a partir de 1860 comenzó a reinar una calma relativa que ya no se veía perturbada por ninguna oposición formal organizada contra la Iglesia y duraría hasta el nacimiento en 1887 de la *American Protective Association*, más conocida por sus iniciales APA.

Mientras tanto la Iglesia continuaba creciendo y extendiéndose, a pesar de la hostilidad que seguía despertando; prueba de ello es que la Santa Sede creó en 1850 tres nuevas provincias eclesiásticas que tenían su sede metropolitana en Cincinnati, Nueva Orleans y Nueva York, además de las de Baltimore (1808), Oregón City (1846) y San Luis (1847). El número de provincias llegó así a seis, con un total de 31 diócesis sufragáneas, mientras que hasta 1846 la única provincia —Baltimore— incluía toda la región. Hasta mediados del siglo la mayor parte de las leyes canónicas que regían la Iglesia habían sido promulgadas con ocasión de los siete concilios provinciales celebrados en Baltimore entre 1829 y 1849 y de los tres concilios plenarios que se reunieron, también allí, entre 1852 y 1884. Con ocasión de algunos de estos concilios, los «nativistas» se reunieron en asambleas y provocaron a los católicos, pero los obispos dieron pruebas de una admirable discreción. Así, en su primera carta pastoral dirigida al clero y a los laicos al terminar el primer concilio plenario en mayo de 1852, los obispos exhortaban a los fieles a manifestar su amor al país sometiendo con diligencia a las leyes. «De este modo —escribían— refutaréis la vana palabrería de hombres equivocados y, en la mejor forma posible, os mostraréis dignos de los privilegios de que gozáis; vuestro patriotismo 'práctico' constituirá el argumento más seguro para acabar con los reproches que suele engendrar una falsa interpretación de vuestros principios»¹. Las declaraciones formales de la jerarquía no se apartaron casi nunca de este tipo de reacción frente la hostilidad contra la Iglesia, y este modo de obrar resultó más beneficioso que cualquier otro.

¹ Hugh J. Nolan, *Pastoral Letters of the American Hierarchy, 1792-1970* (Huntington 1971) 140. La excepción más destacada a esta actitud fue la carta pastoral que clausuraba el III Concilio provincial de Baltimore, fechada el 22 de abril de 1837. Protestaba vivamente contra el fanatismo anticatólico (*ibid.*, 60-69).

En la época del primer concilio plenario, las tensiones que dividían a los americanos en la cuestión de la esclavitud presagiaban ya el conflicto que estalló en 1861. Como hemos dicho antes, la división reinaba entre los católicos igual que entre los otros americanos. Pero la importancia numérica y los recursos de la comunidad católica del Sur no podían compararse con los de la comunidad del Norte, ya que exceptuando Nueva Orleans y su contorno, los inmigrantes habían evitado en general ir al Sur, convencidos de que la presencia de esclavos negros hacía que allí fueran mínimas las posibilidades de encontrar trabajo. Sin embargo, tanto en Luisiana como en los estados fronterizos de Maryland y Kentucky había numerosos católicos propietarios de plantaciones y su actitud respecto a la «institución particular» del Sur no difería de la de sus vecinos no católicos, lo mismo que la actitud de la mayoría de sus obispos y sacerdotes no se diferenciaba de la del clero protestante de la región. Los que detentaban la autoridad en la Iglesia solían limitarse a deplorar la existencia de la esclavitud y a recomendar a los dueños católicos que fuesen buenos con sus esclavos y procurasen que recibieran instrucción religiosa. Esta especie de impotencia de los responsables para tomar una postura clara no mejoró la situación, aunque trataron de fundar escuelas católicas para los negros emancipados; por lo demás, tales escuelas duraron poco porque chocaban con prejuicios locales muy arraigados. La postura oficial de la Iglesia americana era en general la del teólogo más famoso de la época, Francis Patrick Kenrick, obispo de Filadelfia, cuya obra *Theologia moralis* (1841) lamentaba que ciertas personas tuvieran que estar sometidas a la esclavitud «en la era de la libertad, de la que tan orgullosos estamos hoy», y deploraba la promulgación de leyes que impedían su educación y, a veces, dificultaban su práctica religiosa. «Sin embargo —decía Kenrick—, como las cosas son así, no se debe actuar contra las leyes ni hacer ni decir nada que contribuya a que lleven su yugo de mala gana»².

Unos diez años antes de la guerra civil, en algunas regiones se produjeron escisiones en el seno de las principales Iglesias protestantes con respecto al problema de la esclavitud. En cambio, la unidad estructural de los católicos americanos nunca corrió peligro, si bien la mayoría de los que habitaban en el Norte tenían una opinión radicalmente distinta de sus hermanos del Sur. Así, en mayo de 1858, el noveno concilio provincial de Baltimore, al que asistían obispos del Norte y del Sur, destacó en una carta pastoral la ausencia de agitaciones entre sus miembros respecto a la esclavitud; los obispos subrayaron, no sin cierto orgullo, la actitud reservada que habían adoptado: «Nuestro clero se ha abstenido prudentemente de toda interferencia con el criterio de los fieles, que debe ser libre en materia de política y orden social, dentro de los límites que le marcan la doctrina y la ley de Cristo»³.

² Francis Patrick Kenrick, *Theologia Moralis* I (Baltimore 1861) 166.

³ Citado por Robert Joseph Murphy, *The Catholic Church in the United States during the civil war period, 1852-1866*: «Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia» 39 (diciembre de 1928) 296.

Y dos semanas después de la ruptura de hostilidades en Fort Sumter, en abril de 1861, la carta pastoral que clausuraba el tercer concilio provincial de Cincinnati —que reunía también a representantes del Norte y del Sur— declaraba que los obispos, a pesar del «constante y profundo interés» que sienten por todo lo que concierne al bien del país, «juzgan que no les toca a ellos entrar en la arena política»⁴.

Pero algunos obispos tomaron una postura clara a título personal: John Hugues, arzobispo de Nueva York, apoyó al gobierno de Lincoln, en tanto que Patrick N. Lynch, obispo de Charleston, se constituía en campeón del derecho a la secesión y defendía la política de la Confederación. Una vez desencadenada la guerra, hubo en ambos campos muchos católicos y sacerdotes que les servían de capellanes. Unas 800 hermanas procedentes de veinte congregaciones religiosas realizaron proezas de caridad y de valor como enfermeras voluntarias de los heridos del Norte y del Sur. Dado que la mayoría de los combates tuvieron lugar en el Sur, era natural que las pérdidas de la Iglesia en muertos, heridos y ruinas materiales fuesen mucho mayores en las diócesis del Sur que en las del Norte. Era también inevitable que el conflicto engendrara graves tensiones dentro de la comunidad católica. A ello alude Francis Patrick Kenrick, entonces arzobispo de Baltimore, cuando confiesa a un amigo sus sentimientos de simpatía por los confederados, que predominan en su grey, añadiendo: «No intervengo en ese terreno, aunque de todo corazón hubiera preferido que nunca se hubiera pensado en esta secesión»⁵. Dos años más tarde, el hombre destinado a sucederle en Baltimore, Martin J. Spalding, obispo de Louisville, dirigía al cardenal Alessandro Barnabò, prefecto de la Congregación de Propaganda Fide, un detallado informe sobre la guerra en el que mostraba franca simpatía por los confederados. Rogaba al cardenal que no revelase el nombre del autor del informe, pues, decía, «si aquí se supiese que he escrito eso, podría tener problemas con el gobierno»⁶. Al final de la guerra la Iglesia había sufrido en el Sur daños tan graves que, tres años después de firmada la paz, el obispo de San Agustín, Agustín Verot SS, podía escribir sin exageración en una circular destinada a pedir socorros: «La diócesis de San Agustín... es muy pobre, la más pobre de todas las devastadas regiones del Sur; es imposible encontrar el dinero necesario para restaurar las pocas iglesias que siguen en pie. ¿Qué decir de las iglesias que habría que construir para acoger no sólo a los católicos blancos, sino también a los de color?»⁷.

⁴ *Ibid.*, 303.

⁵ Kenrick a Eliza Allen Starr, carta del 5 de agosto de 1861 citada en James J. McGovern, *The Life and Letters of Eliza Allen Starr* (Chicago 1905) 148.

⁶ Spalding a Barnabò, carta fechada en Louisville el 4 de agosto de 1863 y publicada por Thomas David Spalding CFX, *Martin John Dissertation on the American Civil War: «Catholic Historical Review»* 52 (abril de 1966) 66-85.

⁷ Cf. el «Catholic Mirror» de Baltimore, del 25 de mayo de 1872, p. 4. En junio de 1867, Patrick N. Lynch, obispo de Charleston, señalaba la destrucción casi total de los bienes eclesiásticos en su ciudad episcopal y en su inmensa diócesis, que comprendía los

2. *Los problemas sociales*

A pesar de sus profundas divergencias de criterio respecto a las cuestiones de la esclavitud, la secesión y la guerra civil, la unidad fundamental de los católicos se manifestó en octubre de 1866, cuando los 45 obispos de Estados Unidos se reunieron en Baltimore para su segundo concilio plenario. La diversidad de origen nacional de los preladados se reflejaba una vez más en el hecho de que 14 de ellos habían nacido en los Estados Unidos, 11 en Irlanda, 10 en Francia, 3 en Canadá, 3 en España y 1 en Austria, Bélgica, Alemania y Suiza. Martin Spalding, que ocupaba la sede primada de Baltimore desde 1864, fue nombrado delegado apostólico por el papa Pío IX. Había preparado cuidadosamente la asamblea, pero no pudo lograr que se realizaran todos sus proyectos, por ejemplo, el de abrir una Universidad para los católicos americanos. Más de un año antes del concilio había consultado respecto a este plan a sus colegas en el episcopado. Tampoco se cumplió su esperanza de que se emprendiera una actuación enérgica para atraer al catolicismo a los esclavos emancipados. Pensando en esto decía a John McCloskey, arzobispo de Nueva York: «Cuatro millones de esos desgraciados reclaman nuestra caridad; piden nuestra ayuda en silencio, pero con gran elocuencia. Es una magnífica ocasión de recoger una cosecha de almas; si la desaprovechamos, quién sabe si se volverá a presentar»⁸. Se promulgaron nueve decretos relativos al apostolado con los negros, pero tuvieron escasos efectos en la práctica, y se desaprovechó la «magnífica ocasión». La mayoría de los negros formaron sus propias Iglesias protestantes separadas o se asociaron al culto de los blancos. En total hubo al menos 534 decretos, que incluían todos los aspectos importantes de la vida católica; muchos de ellos se limitaban a recoger la legislación que había promulgado el concilio plenario celebrado catorce años antes. Contenían sobre todo precisiones en torno al gobierno eclesiástico en las cancellerías diocesanas y detallaban las obligaciones de cada funcionario; exhortaban a construir escuelas católicas para no verse obligados a enviar a los niños a las escuelas públicas. Además repetían las prescripciones habituales acerca de los seminarios y una llamada al sostenimiento de los periódicos católicos en un tiempo en que, según las palabras de los obispos en su carta pastoral, «el poder de la prensa constituye uno de los rasgos más destacados de nuestra sociedad moderna»⁹.

estados de Carolina del Norte y del Sur, es decir, unos 134.000 km². «Las ruinas y el sufrimiento reinan por doquier —decía— y hay más de 750.000 esclavos emancipados que viven en la diócesis, de los cuales unos 20.000 son católicos». Cf. el informe de Lynch a la Obra de la Propagación de la Fe, Charleston, 17 de junio de 1867, en «Annales de l'Association de la Propagation de la Foi» 40 (París 1868) 80-90.

⁸ Archivos de la Archidiócesis de Nueva York, Documentos McCloskey, carta de Spalding a McCloskey, Baltimore, 9 de octubre de 1865.

⁹ H. J. Nolan, *op. cit.*, 152-153.

Muchos años después de la guerra civil los Estados Unidos continuaban siendo una nación predominantemente agrícola, pero la industrialización iba ganando terreno con rapidez, de modo que a fines del siglo Estados Unidos era ya la primera potencia industrial del mundo. Esta transformación planteó graves problemas a la Iglesia y contribuyó notablemente a que los últimos veinte años del siglo XIX fuesen el período más agitado de la historia del catolicismo americano. Durante este mismo período de la posguerra nació el movimiento obrero americano, del que la Iglesia no podía desentenderse, ya que se contaban por miles los católicos, autóctonos e inmigrantes, que ganaban la vida de su familia como obreros no cualificados en las fábricas y minas y en empleos anejos. Como es natural, esos hombres tenían que adscribirse a las organizaciones de trabajo que empezaban a establecerse y de las cuales esperaban la protección de sus derechos contra los abusos de tantos propietarios y directores de fábricas. En el conflicto que surgió después entre el capital y las sociedades secretas de obreros, el objeto del litigio era precisamente la necesidad en que se encontraban los obreros de actuar en secreto por temor a que los patronos disolviesen sus organizaciones.

A situaciones de esta clase hay que atribuir que hacia 1860 aparecieran grupos como los *Molly Maguires* en las regiones mineras del nordeste de Pensilvania. Luchaban indiscutiblemente contra los abusos reales de sus contratistas, pero eso no disculpa los métodos que emplearon. Es absolutamente cierto que algunos de ellos provocaron incendios e incluso perpetraron asesinatos; 20 mineros fueron ejecutados —10 en un solo día de junio de 1877—; la mayoría de ellos eran católicos de origen irlandés. Dado el impresionante número de sus miembros comprometidos en lo que un historiador reciente ha llamado «los mayores enfrentamientos del individualismo darvinista del siglo XIX», la Iglesia tenía que experimentar una crisis; el pragmatismo y el oportunismo que manifestó en esas circunstancias le valieron muchas críticas; pero, como ha advertido el mismo historiador, «la cuerda floja sobre la que tuvo que andar hace que esos juicios sean simplistas y unilaterales»¹⁰.

Entre tanto, la inmigración no cesaba de progresar; un movimiento empujaba a los inmigrantes del norte y del oeste de Europa hacia las regiones del sur y del este del continente americano. Para darse cuenta de este fenómeno basta enumerar los países de donde procedió el mayor número de emigrantes entre los años 1870 y 1900. De los 3.079.000 católicos que entraron en Estados Unidos durante esos treinta años, 680.000 eran alemanes, 547.000 italianos, 520.000 irlandeses, 412.230 austro-húngaros, 343.500 canadienses y 294.000 polacos. Este aspecto movedido de la inmigración católica aparece de manera aún más asombrosa durante la primera década del siglo XX. En esta época hubo cuatro países que enviaron más de 100.000 inmigrantes:

¹⁰ Wayne G. Broehl, Jr., *The Molly Maguires* (Cambridge 1964) 362.

Italia (802.000), Polonia (608.400), Austria-Hungría (553.000) y México (120.000).

Al mismo tiempo se afianzaba de manera irresistible el carácter urbano del catolicismo, pues la mayoría de los nuevos inmigrantes se reagrupaban en las ciudades industriales en auge, donde esperaban encontrar trabajo rápidamente. Para darse cuenta de los resultados de esta corriente basta observar los datos demográficos sobre los católicos americanos obtenidos en tres provincias eclesiásticas en el Este, el *Middle West* y *Far West* el 1 de enero de 1872. La densidad de población en las regiones urbanas aparece claramente en las cifras comparadas en las sedes metropolitanas y de sus respectivas diócesis sufragáneas. Por ejemplo, la archidiócesis de Boston, limitada a cinco condados de Massachusetts y con una extensión de 3.944 km² tenía 2.018.034 católicos; en cambio, las seis sedes sufragáneas de Boston, que comprendían los estados de Maine, Massachusetts fuera de la jurisdicción de Boston, New Hampshire y Vermont, con un total de 91.240 km² sólo contaban con 1.110.537 católicos. En el *Middle West*, la archidiócesis de Chicago tenía 2.496.300 católicos que vivían en una extensión de 2.256 km², mientras que en sus cinco sedes sufragáneas de Belleville, Joliet, Peoria, Rockford y Springfield, todas en Illinois y con una extensión de 87.080 km², la población católica era sólo de 1.040.501 almas. En la costa del Pacífico, la archidiócesis de Los Ángeles, que abarcaba cuatro condados (15.208 km²) contaba con 1.791.932 católicos, mientras que la población católica de sus tres sedes sufragáneas, Fresno, Monterrey y San Diego, comprendía 875.557 católicos diseminados en 127.244 km².

Los inmigrantes católicos procedían de naciones tan numerosas como distintas y hablaban lenguas extrañas para el medio en que vivían. De ahí que plantearan numerosos y desconcertantes problemas a la Iglesia americana. Los obispos trataron de resolverlos en el tercer concilio plenario, celebrado en Baltimore en noviembre-diciembre de 1884. El crecimiento futuro de la Iglesia quedó en gran parte asegurado por los 320 decretos que promulgó este concilio sobre temas tan diversos como las sociedades secretas, la obligatoriedad de las escuelas parroquiales en las parroquias capaces de abrirlas y la preparación de una Universidad nacional. Trataban también sobre el culto, la formación de los seminarios y la vida del clero consagrado al ministerio. Sin embargo, los obispos no podían anticiparse al porvenir ni prever todos los aspectos de la crisis provocada en el pueblo por el nuevo orden industrial. Se discutió mucho sobre el juicio que debía emitirse acerca de los «Caballeros del trabajo» (*Knights of Labor*), primera organización laboral de alguna importancia. Este problema dividió a la jerarquía; unos opinaban que los «Caballeros», por ser sociedad secreta, deberían ser condenados por la Iglesia; en cambio, otros pensaban que su organización constituía un marco legítimo dentro del cual el trabajador podía tratar de defender sus derechos contra la opresión de los patronos.

Al fin prevalecieron felizmente las recomendaciones de prudencia y mo-

deración en el ejercicio de la autoridad eclesiástica. Tal fue la postura que defendió el cardenal James Gibbons en el momento más álgido de la controversia, al decir a William Henry Elder, arzobispo de Cincinnati: «Una pasividad que asegure la altura de miras y una vigilancia constante sobre sus obras y sus palabras constituyen sin duda la doble actitud que conviene adoptar en el contexto actual»¹¹. La enérgica reclamación presentada por Gibbons al cardenal Giovanni Simeoni, prefecto de Propaganda Fide, en febrero de 1887, evitó que se condenara a los «Caballeros del trabajo» de los Estados Unidos. El cardenal aceptó los riesgos que corrían los trabajadores católicos al asociarse con comunistas, ateos y otros individuos de parecida ideología; la naturaleza de la sociedad americana hacía inevitable esa asociación. Sin asustarse de esta situación escribía al cardenal Simeoni: «Esto no representa más que una de las muchas pruebas de su fe que nuestros buenos católicos americanos están acostumbrados a afrontar casi diariamente; con buen sentido y firmeza han aprendido a no inquietarse por ellas»¹².

Lo que más preocupaba al cardenal Gibbons y a los amigos que le ayudaron a redactar su petición —los obispos John Ireland, de Saint-Paul, y John J. Keane, de Richmond— era que una condenación romana podía constituir un grave riesgo para la fidelidad eclesial de la clase obrera, que constituía el principal factor del catolicismo en los Estados Unidos. «Perder el amor del pueblo —había declarado el cardenal Gibbons— representaría una desgracia que no podría compensarse con la amistad de algunos ricos y poderosos»¹³. La petición había alcanzado sin duda su objetivo: un historiador de la Federación Americana del Trabajo —organización que sucedió a la de los Caballeros del trabajo— hablaba una generación después de la crisis sobre la influencia de la Iglesia en los medios trabajadores. Resaltaba la participación importante de los católicos en la Federación, añadiendo que esto «contribuía a explicar el carácter moderado de la filosofía y de la política de la Federación Americana del Trabajo, así como la debilidad del socialismo en esta asociación, y a eso se debía la inexistencia del partido laborista en los Estados Unidos»¹⁴.

En la misma categoría de problemas de orden social que tuvo que afrontar la Iglesia en los años 1880 se inscribe el caso del padre Edward McGlynn, párroco de la iglesia de San Esteban de Nueva York, la parroquia más importante del país en esa época. McGlynn, gran amigo de Henry George, fundador del *single-tax-movement* (movimiento por el impuesto único), llegó a la con-

¹¹ Carta de Gibbons a Elder, fechada en Baltimore el 6 de mayo de 1886; cf. John Tracy Ellis, *The Life of James Cardinal Gibbons, Archbishop of Baltimore, 1834-1921* I (Milwaukee 1952) 495.

¹² Cf. el capítulo *The Question of the 'Knights of Labor'*, en Henri J. Browne, *The Catholic Church and the Knights of Labor* (Washington 1949) 370. Allí aparece como apéndice (pp. 365-378) la mejor edición crítica que se conoce de este documento.

¹³ *Ibid.*, 374.

¹⁴ Marc Karson, *American Labor Unions and Politics, 1900-1918* (Illinois 1958) 284.

vicción de que los males de la sociedad industrial podrían encontrar remedio en las teorías de George sobre el impuesto único que gravase los bienes raíces. Su superior, Michel A. Corrigan, arzobispo de Nueva York, pensaba que George ponía en peligro el principio del derecho a la propiedad privada. Entre el sacerdote y el arzobispo surgió una discusión que llegó a afectar a la disciplina eclesiástica; hubo partidarios de ambas opiniones, y en el seno de la Iglesia americana surgió una controversia vivísima, en la cual las capas inferiores de las clases medias hicieron en general causa común con McGlynn. Este, tras haberle prohibido el arzobispo ejercer el ministerio, fue excomulgado por Roma en julio de 1887, una vez que rehusó acudir allí para explicar sus ideas sobre los bienes raíces. La querrela continuó durante cinco años, exagerada por la publicidad de que fue objeto, y no se solucionó hasta diciembre de 1892, cuando Francesco Satolli, legado pontificio en los Estados Unidos, afirmó que las doctrinas de McGlynn no se oponían a la *Rerum novarum*, encíclica que acababa de publicar el papa León XIII sobre la condición de la clase obrera. También aquí el cardenal Gibbons desempeñó un papel de moderador, aconsejando al prefecto de Propaganda Fide, en la larga relación de febrero de 1887, que no pusiera en el Índice las obras de Henry George, como querían el arzobispo Corrigan y otros eclesiásticos conservadores¹⁵.

3. La enseñanza

Es cierto que algunas controversias parecidas a las que acabamos de evocar —asuntos de los «Caballeros del trabajo» y compromiso de McGlynn en el *single-tax-movement*— dividieron gravemente a la comunidad católica; sin embargo, fueron los diferentes puntos de vista sobre el problema de la enseñanza los que dieron ocasión a tensiones más generalizadas y duraderas. Las dificultades se centraban sobre todo en torno a dos cuestiones: la de una Universidad para los católicos americanos y la de las escuelas primarias o parroquiales. Sobre ambas cuestiones legisló el concilio plenario de 1884. La Universidad debió su existencia, por así decir, a John Lancaster Spalding, obispo de Peoria. No sólo habló y escribió durante años sobre la necesidad de esta institución para la Iglesia americana, sino que además obtuvo de un amigo rico la promesa de 300.000 dólares para comenzar la obra proyectada. Pero en general los obispos no mostraban gran entusiasmo, pues la mayoría de ellos casi ignoraban lo que era una universidad, y no podía esperarse que sintiesen su necesidad y menos aún que fuesen capaces de fundar la institución. Además, el celo intempestivo desplegado por John Ireland para mejorar el proyecto terminó por enajenarle las simpatías de los católicos

¹⁵ No existe ningún estudio a fondo del caso de McGlynn. La obra de vulgarización de Stephen Bell, *Rebel, Priest and Prophet. A biography of Dr. Edward McGlynn* (Nueva York 1937), no es más que una biografía muy tendenciosa hecha por un periodista.

de origen germánico. Tampoco los jesuitas veían con buenos ojos una obra que podía invadir su campo. En fin, rivalidades de clases se añadieron a la discordia y dificultaron la empresa en sus primeras etapas. La consecuencia fue que los cinco años que mediaron entre la clausura del concilio y la apertura de la «Universidad Católica de América» —nombre sugerido por el arzobispo Ireland— en noviembre de 1889 estuvieron marcados por graves divergencias de opinión entre los obispos y sus respectivos partidarios, sostenidos aquí y allá por protestas de simpatía puramente formales. Durante los primeros años de su existencia, la institución fue poco más que un buen seminario, cuyos cursos eran sólo para clérigos. No alcanzó las dimensiones de auténtica Universidad hasta después de la Primera Guerra Mundial. Hasta entonces tuvo que pasar por la tormenta doctrinal del americanismo y del modernismo, que no dejaron de comprometer su desarrollo como centro de enseñanza¹⁶. Como ocurrió en la mayoría de los demás colegios y universidades americanas, durante los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial se ampliaron los edificios para atender al número creciente de estudiantes; este auge empezó a disminuir en la década del 70. Hoy hay matriculados unos 6.250 estudiantes. Durante los años sesenta, algunas graves infracciones contra la libertad académica fueron difundidas a escala nacional, y la reputación de la Universidad sufrió sus consecuencias. Así sucedió cuando el rector separó de su cátedra en 1963 a cuatro distinguidos teólogos, todos ellos expertos en el Vaticano II; igualmente cuando Charles E. Curran, famoso especialista en teología moral, se vio despojado de su cargo de administrador en abril de 1967 sin haber podido defenderse. Este último caso originó una huelga de las facultades y de los estudiantes que puso a la Universidad en punto muerto durante varios días y logró que los administradores desistieran al fin de su decisión.

Si en cierto sentido puede decirse que la Universidad fue un «problema sin historia» para los católicos de los Estados Unidos, no ocurre lo mismo con sus escuelas primarias. La «cuestión escolar» se hallaba planteada desde la inmigración masiva de católicos, iniciada en los años 1830; la mantenía candente la constante hostilidad de grupos como los «nativistas», prestos siempre a exteriorizar su indignación ante cualquier sugerencia de ayuda financiera a las escuelas católicas hecha con fondos públicos. En diversas ocasiones se intentó llegar a un acuerdo con las autoridades públicas en materia escolar; pero, exceptuando algunos lugares como Poughkeepsie (Nueva York)

¹⁶ Entre las obras que tratan de la Universidad mencionaremos: John Tracy Ellis, *The Formative Years of the Catholic University of America* (Washington 1946); Patrick H. Ahern, *The Catholic University of America, 1887-1896. The Rectorship of John J. Keane* (Washington 1948); Peter E. Hogan SSJ, *The Catholic University of America 1896-1903. The Rectorship of Thomas J. Conaty* (Washington 1949); Colman J. Barry OSB, *The Catholic University of America, 1903-1909. The Rectorship of Denis J. O'Connell* (Washington 1950), y Roy J. Deferrari, *Memoirs of the Catholic University of America, 1918-1960* (Boston 1962).

y Savannah (Georgia), tales intentos terminaron en otros tantos fracasos: no se obtuvo ninguna ayuda financiera para las escuelas parroquiales y, con frecuencia, ni siquiera se logró impedir en las escuelas públicas frecuentadas por niños católicos la utilización de biblias e himnos protestantes, etc. Los obispos comenzaron a exhortar insistentemente a sacerdotes y fieles a que construyesen sus escuelas propias, y esta práctica fue impuesta casi obligatoriamente por el concilio plenario de 1884.

No es necesario decir que las capas inferiores de las clases medias, que componían la mayoría de la comunidad católica, sufrieron duramente la consecuencia de esta política, tanto más cuanto que estaban obligadas a pagar impuestos para sostener las escuelas públicas, a las que no enviaban a sus hijos por creer en conciencia que no debían hacerlo. Preocupado por esta idea, el arzobispo Ireland decidió abordar de nuevo el problema para buscar una solución; con este fin se dirigió a la convención anual de la *National Education Association* (Asociación Nacional para la Enseñanza), que se reunía en julio de 1890 en su ciudad episcopal. La propuesta del arzobispo era la siguiente: las escuelas católicas formarían parte del organismo escolar de su respectiva localidad mediante el pago a este último de la contribución anual de un dólar; las autoridades públicas pagarían el salario de los profesores católicos (en su mayoría, religiosas) y cuidarían de la conservación de los edificios. Las escuelas católicas, en cambio, seguirían el programa oficial durante las horas escolares, y la instrucción religiosa se impartiría fuera de éstas.

Considerada setenta y cinco años después, la propuesta de Ireland parecía razonable y justificada. Pero el arzobispo poseía una personalidad demasiado fogosa para no atraerse en seguida la hostilidad; los cálidos elogios que hizo de la escuela pública, unidos a las sospechas de la *American Protective Association*, creada sólo tres años antes con el objetivo expreso de detener el avance de la Iglesia católica y orientada en la línea de los «nativistas» y los *Know-Nothings*, la fuerte enemistad que los católicos conservadores sentían contra el prelado por su insistencia en americanizar a los inmigrantes y por sus actitudes netamente progresistas en numerosas cuestiones fueron otros tantos factores que contribuyeron a que su propuesta a la *National Education Association* desencadenara las pasiones.

Las reacciones no se hicieron esperar: en otoño de 1890 el arzobispo de Saint-Paul se veía atacado desde el exterior por la *American Protective Association* y por otros que lo acusaban de tratar de adueñarse de la escuela pública por medios poco legales; al mismo tiempo atacaban desde dentro de la Iglesia el arzobispo de Nueva York Corrigan, de origen alemán, y los jesuitas, que lo declaraban culpable de vender las escuelas parroquiales despreciando los derechos conciliares de 1884. La disputa se exacerbó hasta el punto de que la Santa Sede ordenó abrir una información, aunque el cardenal Gibbons y otros intervinieron para defender a Ireland. León XIII se interesó en el asunto y designó una comisión de cardenales para examinar los

elementos del litigio, que quedaba así sustraído a la decisión de los antagonistas. La conclusión llegó en abril de 1892 al reconocerse que el sistema propuesto por Ireland e instituido en muchas parroquias de su archidiócesis no contradecía la legislación del tercer concilio plenario. Se trataba, pues, de algo que «podía tolerarse». Siguió habiendo cierta amargura en ambas partes y, por diversas razones, dos parroquias de la diócesis de Saint-Paul abandonaron pronto la experiencia que se había intentado insertando las escuelas parroquiales en el sistema escolar público. Hacia mediados de los años noventa se restableció una calma relativa en este campo de batalla en que habían luchado tan duramente las fuerzas opuestas¹⁷.

A diferencia de lo que ocurrió con todas las demás cuestiones controvertidas a fines del siglo XIX, la de las escuelas no tuvo una solución permanente. Hasta el período que siguió a la Segunda Guerra Mundial la enseñanza católica estuvo en constante expansión. El fenómeno duró hasta los años sesenta. Pero a mediados de esta década se produjo un cambio notable. Basta comparar las cifras obtenidas en enero de 1967 y el mismo mes de 1972 para convencerse del sentido de la evolución registrada durante estos cinco años:

	<i>Enero 1967</i>	<i>Enero 1972</i>
Escuelas primarias	10.927	9.285
Alumnos	4.369.845	3.111.635
Escuelas secundarias	2.341	1.815
Alumnos	1.103.761	961.996
Alumnos que recibían instrucción religiosa en las escuelas públicas durante el tiempo que dejan libre los programas.	5.044.826	5.579.060
Profesores con jornada completa en las escuelas católicas:		
Religiosas	103.582	70.664
Seglares	82.838	104.236

Estas cifras son elocuentes, tanto con respecto a las escuelas primarias como en relación con la enseñanza secundaria de la Iglesia en los Estados Unidos desde 1967. El cierre de 1.642 escuelas primarias y de 526 secundarias en cinco años, con un descenso de 1.258.210 alumnos en las primeras y de 141.765 en las segundas, no se halla compensado por el mayor número de alumnos (=534.235) que recibieron instrucción religiosa católica en las horas que dejan libres los programas escolares de las escuelas públicas. Esta

¹⁷ El estudio mejor documentado respecto a este tema es el de Daniel F. Reilly OP, *The School Controversy, 1891-1893* (Washington 1943).

tendencia no parece disminuir en la actualidad. Por otra parte, entre 1967 y 1972 dejaron de dedicar a la enseñanza la jornada completa, 32.918 religiosas. Para reemplazarlas fue preciso contratar a 21.398 profesores seculares con dedicación plena, cuyos elevados salarios han encarecido las escuelas primarias y secundarias católicas. Ante esta situación muchos sacerdotes se preguntan si son necesarias las escuelas parroquiales. La seglar Mary Perkins Ryan había provocado ya en 1964 un vivo debate con su libro *Are Parochial Schools the Answer? Catholic education in the light of the Council*¹⁸. Este problema sigue preocupando a numerosos católicos. Grupos de expertos en la materia, como la *National Catholic Educational Association* (Asociación Nacional de la Enseñanza Católica), que cuenta con más de 15.000 miembros, han realizado estudios profundos sobre todos los aspectos del problema, con el propósito de trazar una política realista y capaz de afrontar la nueva situación y de planificar la línea que se ha de seguir en el futuro. Como es natural, no se sabe en qué medida tendrán éxito.

4. Los orígenes nacionales

En todos los conflictos surgidos en el seno de la Iglesia americana se halla presente el mismo factor: los diversos orígenes nacionales de los miembros de la comunidad católica. La inmigración irlandesa alcanzó su apogeo hacia 1851 y los irlandeses no tardaron mucho en adueñarse de los puestos de mando gracias a su conocimiento de la lengua del país, a su capacidad de adaptación y a sus innatas cualidades para el gobierno. Una vez adquirida esta posición, la conservaron. Mucho tiempo antes de 1882, año récord de la emigración de católicos de origen germánico —por no hablar de las inmigraciones italiana y polaca, que tuvieron su apogeo en 1907 y 1921—, los irlandeses controlaban la mayoría de las diócesis, en particular las más prósperas y las de mayor densidad de población. De los 72 obispos que asistieron al tercer concilio plenario (1884), cuarenta habían nacido en Irlanda o eran de origen irlandés. En 1900, los católicos de nacimiento u origen germánico sólo estaban representados por 11 obispos, que representaban aproximadamente la octava parte de una jerarquía integrada por 90 miembros.

De hecho, los irlandeses se habían anticipado considerablemente a los inmigrantes católicos de otras nacionalidades. Entre 1820 y 1870 llegaron al Nuevo Mundo 1.683.791 irlandeses, mientras que los inmigrantes católicos alemanes llegados durante el mismo período fueron sólo 606.791. Pero la situación cambió durante los años que siguieron a la guerra civil: desde 1870 hasta el final del siglo se instalaron en Estados Unidos 520.000 irlandeses y 680.000 católicos de origen alemán, a los cuales hay que añadir

¹⁸ Mary Perkins Ryan, *Are Parochial Schools the Answer? Catholic Education in the Light of the Council* (Nueva York 1964).

412.230 emigrados del Imperio austro-húngaro, 547.000 italianos y 294.000 polacos. Pese a este cambio persistió el influjo irlandés, y en 1939, cuando la jerarquía celebraba el 150 aniversario de su creación, de los 462 obispos de la Iglesia americana, 94 (el 20 por 100) eran todavía naturales de Irlanda, mientras que Alemania y los países de lengua alemana como Austria y Suiza sólo contaban con 40, cifra inferior al 10 por 100 del número total de obispos desde 1789.

Si hemos insistido en las diferentes nacionalidades de que procedían los obispos americanos, no es sólo por el gusto de manejar estadísticas que pueden resultar útiles a este nivel y en cambio no existen sobre los sacerdotes, religiosos y laicos. Creemos que a la situación descrita se debe en realidad la preponderancia de la impronta irlandesa en el catolicismo americano; el fenómeno sigue verificándose hoy. En algunas partes de la Iglesia la tensión entre los irlandeses y los alemanes pudo advertirse en seguida: así en la archidiócesis de San Luis, donde la política del arzobispo Peter Richard Kenrick, de origen irlandés (1841-1893), consistía en confiar las iglesias filiales a responsables de origen germánico en todas las regiones en que el jefe local de la comunidad católica era el párroco de la iglesia irlandesa cercana. Como es lógico, esa táctica no pasaba inadvertida. Llamaba la atención comprobar que en las parroquias en que los alemanes tenían carta blanca habían ganado la reputación de ser mejores organizadores que los irlandeses. El canónigo Peter Benoit, de la Sociedad inglesa de San José para las misiones entre negros, visitando los Estados Unidos en 1875, refería en su diario un comentario oído durante su estancia en Baltimore: «Los alemanes poseen tres iglesias en Baltimore. Apelan a los voluntarios y sus congregaciones están florecientes. La generosidad no es patrimonio de algunos individuos, sino de todos. Sus escuelas están en pleno auge. En ellas se educa piadosamente a los niños... El arzobispo (el converso James Roosevelt Bayley) nos ha dicho que los alemanes superan a los irlandeses en la ayuda que prestan habitualmente a sus instituciones católicas»¹⁹.

Era inevitable que llegaran a su país de origen algunas acusaciones de discriminación; en 1883, Peter Paul Cahensly, secretario de la Sociedad de San Rafael para la ayuda a los inmigrantes católicos alemanes, decidió hacer personalmente una encuesta sobre la situación de los inmigrantes alemanes en la Iglesia de Estados Unidos. Su periplo por el país despertó sospechas, que algunos vieron confirmadas tres años después cuando se supo que el padre Peter M. Abbelen había enviado a la Santa Sede un documento con la firma de monseñor Michael Heiss, arzobispo de Milwaukee, en el que se acusaba a los irlandeses de pretender dominar y marginar a los católicos alemanes. El informe de Abbelen suscitó protestas indignadas de parte de los

¹⁹ *Hasty Notes of a Journey at America...*, 30. El autor expresa su agradecimiento a Peter E. Hogan SSJ, archivero de la Sociedad de San José, en Baltimore, por haberle transmitido una copia del diario de Peter Benoit.

arzobispos de Baltimore, Boston, Nueva York y Filadelfia; los sacerdotes se dividieron en grupos opuestos, y la disensión se agravó en las filas católicas en el momento en que se extendía por los Estados Unidos una especie de americanismo llevado hasta el extremo y que sostenía la tesis de la superioridad racial del Norte. La fundación en 1887 de la *American Protective Association* llevó la crisis al paroxismo, pues esta organización tenía como objetivo expreso eliminar la amenaza que constituían los «extranjeros» para la seguridad de la nación y apuntaba particularmente contra la Iglesia católica, considerada como institución «extranjera».

Hubo también provocaciones procedentes del extranjero. En el Congreso Católico celebrado en Lieja (Bélgica) en septiembre de 1890 se oyó decir a un sacerdote canadiense llegado de Albany (Nueva York) que la Iglesia había perdido 20.000.000 de almas por su negligencia con los inmigrantes. Y tres meses después los representantes de las sociedades de ayuda a los inmigrantes europeos, reunidos en una conferencia en Lucerna (Suiza), redactaron un documento dirigido al papa León XIII en el que aseguraban que en Estados Unidos se habían perdido para la fe 10.000.000 de fieles. La publicación de estas declaraciones causó sensación y desencadenó una tempestad en ambos lados del Atlántico, hasta el punto de que en julio de 1891 el presidente Benjamin Harrison pidió al cardenal Gibbons, durante una reunión celebrada en Cape May (Nueva Jersey), un informe veraz de la situación.

Afortunadamente, las opiniones de los extremistas no prevalecieron en ninguno de los campos. La Santa Sede se negó a acceder al ruego de establecer bloques nacionales dentro de la jerarquía. Roma tampoco apoyó a los partidarios de la americanización a toda costa, cuya política no quería respetar las lenguas ni las costumbres que sus correligionarios inmigrantes traían de Europa. Pero el problema siguió en pie: se continuaron produciendo fricciones entre alemanes e irlandeses, al mismo tiempo que otros grupos de emigrantes protestaban esporádicamente contra lo que juzgaban abusos o negligencias de los obispos, sacerdotes o fieles católicos de otra nacionalidad. Los bohemos en la archidiócesis de San Antonio, los canadienses franceses en la de Boston y varias de sus sedes sufragáneas, los italianos en la archidiócesis de Nueva York, los húngaros en la diócesis de Cleveland y los polacos en la de Scranton y en otros lugares manifestaron en ocasiones diferentes su descontento por la situación en que se encontraban en la Iglesia americana.

A veces ese descontento acabó en cisma. Es cierto que durante los años 1876-1878, el célebre escritor polaco Sienkiewicz, encontrándose en los Estados Unidos, podía comentar la buena situación general en que había hallado las comunidades polacas católicas: «La fuerza principal... que conserva cierto grado de unidad moral... reside en la Iglesia y en los sacerdotes polacos»²⁰.

²⁰ Charles Morley, *Portrait of America. Letters of Henry Sienkiewicz* (Nueva York 1959) 282.

Pero no siempre ocurría esto, y en los años noventa surgió una grave disensión en algunas parroquias —las de Scranton, Buffalo y Chicago—, entre los sacerdotes polacos y los obispos irlandeses de nacimiento u origen. Protagonizó el litigio el padre Francis Hodur, excomulgado en 1898 por su oposición al obispo de Scranton, William O'Hara. Tras su excomunión empezó a reunir partidarios entre los fieles polacos de Scranton y de otras ciudades; en 1907 consiguió que el arzobispo «viejo católico» de Utrecht le confiriese la consagración episcopal. El obispo Hodur se convirtió así en fundador de la «Iglesia católica nacional polaca», que en 1960 contaba con 282.411 miembros dirigidos por 151 sacerdotes establecidos en 162 parroquias repartidas por seis diócesis.

Otro cisma nació del desacuerdo surgido entre una minoría de católicos de rito ruteno y los obispos de rito latino a propósito de liturgia y de cuestiones de jurisdicción y costumbres eclesiásticas. Desde el comienzo de la inmigración masiva de esos católicos ucranianos a los Estados Unidos en los años 1870, fueron apareciendo dificultades que no se resolvieron ni con el nombramiento de un ordinario propio, Soter Stephen Ortinsky OSBM, ni con el establecimiento en mayo de 1913 de un exarcado (diócesis) no sometido a la jurisdicción de los obispos de rito latino. Las defecciones habrían sido menos numerosas o no se habrían producido si la jerarquía y el clero latinos hubieran mostrado mayor benevolencia con los que seguían otros ritos. Pero las directrices de la Santa Sede, aun reconociéndoles un estatuto distinto, no dejaron de estar influidas por los ordinarios de rito latino. Así sucedió con el decreto *Cum data fuerit*, de marzo de 1929, que declaró ilícito ordenar sacerdotes a hombres casados y prohibió a los sacerdotes administrar el sacramento de la confirmación, en tanto que los rutenos de Europa tenían permiso para hacerlo. El resultado no se hizo esperar: varios sacerdotes rutenos abandonaron la Iglesia en Estados Unidos, y uno de ellos, Orestes Chornyack, que recibió la consagración episcopal, fundó la «Iglesia católica griega ortodoxa de origen cárpato-ruso», que en 1972 tenía 104.600 miembros y 64 sacerdotes al frente de 67 iglesias.

Sin embargo, el cuadro que en conjunto ofrecían los católicos de rito oriental no era enteramente negativo, como lo prueba la cifra de 562.493 católicos de rito ruteno, con ocho obispos y 518 sacerdotes el 1 de enero de 1972; sus 388 parroquias y sus 103 misiones se agrupan en dos provincias que comprendían seis regiones o jurisdicciones eclesiásticas. Además, en enero de 1966 se erigieron sendos exarcados independientes para los maronitas y para los melkitas, cada uno de los cuales tiene su obispo propio. Los maronitas eran 152.407 repartidos en 43 parroquias regidas por 55 sacerdotes, y los melkitas 20.000 con 45 sacerdotes, que ejercían su ministerio en 24 parroquias y tres misiones.

Por la diversidad de sus orígenes nacionales, la Iglesia americana es probablemente la más variada de las ramas de la Iglesia universal; pero a nivel

de gobierno continúa siendo una «Iglesia irlandesa». Prueba de ello es que en 1972 ocho de los nueve cardenales americanos eran de origen irlandés, y cinco de los seis prelados elegidos por la Conferencia Episcopal Nacional como delegados para el sínodo de obispos de octubre de 1971 tenían la misma procedencia. Pero, a pesar de su origen irlandés, gobiernan bien a sus correligionarios de otra raza, aunque los católicos alemanes, sobre todo en el *Middle-West*, sean más progresistas que ellos en materia de liturgia y de acción cuando se trata de animar a los laicos en particular en la elaboración y puesta en marcha de los principios de la acción de la Iglesia.

Menos afortunada ha sido en otros aspectos la impronta que han dejado los irlandeses en la comunidad católica. Recordemos el «clericalismo» advertido por numerosos visitantes extranjeros hace sólo diez años y característico de un pueblo en que la palabra del obispo o del sacerdote constituía la ley. A la misma influencia pueden atribuirse otros rasgos notorios: ciertas actitudes jansenistas frente al sexo, así como la frecuencia con que se apela desde los púlpitos a la generosidad de los fieles. Muchos observadores extranjeros han establecido una relación entre este catolicismo «clerical» y las lujosas residencias de muchos obispos y sacerdotes, cuyo estilo de vida han criticado cada vez más duramente los seglares católicos durante estos últimos años. No pretendemos insinuar que los americanos de origen irlandés son los únicos responsables de los aspectos más negativos de la vida católica; pero cuando el creciente número de católicos hizo de su Iglesia una sociedad próspera, fueron los de origen irlandés quienes impusieron el modelo y trazaron la ruta que debía seguirse.

Pero la situación es compleja, como siempre que se esbozan los rasgos generales de la vida católica de un país. Así, ningún obispo americano de ascendencia u origen irlandés ha sobrepasado la magnificencia renacentista del cardenal George Mundelein, arzobispo de Chicago (1915-1939), mientras que el cardenal Francis Spellman, de pura estirpe irlandesa y muy criticado en otros aspectos, nunca se le acusó de llevar una vida extravagante durante los veintiocho años que fue arzobispo de Nueva York. En la región situada al otro lado de las Montañas Rocosas y conocida con el nombre de *Far West*, el cardenal James Francis McIntyre, arzobispo de Los Angeles, y su sucesor, Timoteo Manning, irlandés de nacimiento, tomaron a este respecto una decisión ejemplar: cambiaron sus suntuosos palacios episcopales de Los Angeles por residencias más sencillas. Recientemente, también en el *Far West*, Bernard J. Topel, obispo de Spokane, y Silvestre W. Treinen, obispo de Boise, prefirieron vivir en un domicilio sumamente modesto. En cambio, la misma región vio después del Concilio Vaticano II a los obispos de Monterrey, Oakland y Portland adquirir moradas espléndidas que les valieron duros comentarios, y el primer obispo de la diócesis de Santa Rosa, creada en 1962, durante los siete años que administró un territorio relativamente pobre, dedicó tal cantidad de dinero a la majestuosa residencia que ocupaba en la falda de una colina y a otras empresas arriesgadas, que cuando en

1969 fue promovido a la diócesis de San Diego, más rica y poblada, su sucesor heredó una situación muy próxima a la quiebra.

El decreto sobre la inmigración, votado en mayo de 1924, facilitó la solución del problema de las nacionalidades opuestas reduciendo drásticamente el número de inmigrantes europeos; pero para la Iglesia no supuso más que una breve tregua. Durante la Segunda Guerra Mundial aumentó la inmigración procedente de América Latina, en particular de México; al mismo tiempo millares de puertorriqueños y filipinos abandonaron sus islas superpobladas e invadieron ciudades como Nueva York, Chicago, San Francisco y Los Angeles. En su mayoría procedían de países gobernados en otro tiempo por España y habían sido bautizados en el catolicismo; pero su instrucción religiosa era sumaria y necesitaban que se les dedicara tiempo y atención. La presencia de tantos mexicanos en el sudoeste y en California, la de los puertorriqueños y filipinos allí y en otros lugares exigía de la Iglesia una atenta solicitud. Más tarde, cuando en los años sesenta adoptó el gobierno una línea mucho más liberal ante el problema de la inmigración europea, los eclesiásticos católicos continuaron experimentando, aunque menos agudamente, algunas de las preocupaciones que habían conocido sus predecesores un siglo antes. En conjunto, la «Iglesia del inmigrante», como se le solía llamar, cumplió en esencia su misión, y un historiador pudo expresar en los siguientes términos el servicio que prestó a la República: «Puede afirmarse que la Iglesia católica constituyó durante este período uno de los agentes más eficaces de la democracia y de la americanización. Por representar al heterogéneo conjunto del pueblo americano pudo ignorar las diferencias de clases, grupos sociales y razas. En particular, la Iglesia de los recién llegados, es decir, la Iglesia de todos aquellos a quienes se consideraba extranjeros, fue capaz de ofrecerles, además de un refugio espiritual, la seguridad social que necesitaban»²¹.

5. *El estilo americano de vida*

La forma en que algunos líderes católicos de Estados Unidos contribuyeron al proceso de americanización suscitó dificultades de otro género a fines del siglo XIX, pues no es posible sustraerse a las influencias del ambiente ni a la impronta con que marca el pasado. Aunque la tenaz hostilidad que profesaban contra los católicos grupos como el APA (*American Protective Association*), el Ku-Klux-Klan de los años 1920 y el POAU (*Protestants and other Americans United for separation of Church and State*) en los primeros años de su fundación en 1947 pudiera tener el efecto calculado de confinar a los católicos en *ghettos* religiosos y étnicos en los que no tenían, por así decir, el menor contacto con los otros americanos; el *ethos* nacional circun-

²¹ Henry Steele Commager, *The American Mind. An Interpretation of American Thought and Character Since the 1880's* (New Haven 1950) 193.

dante acabó por marcarlos con su impronta. El *National Fertility Study*, realizado a escala federal en 1970, cuando había mejorado espectacularmente el nivel social de los católicos debido a sus mayores posibilidades económicas, lo demostró con toda evidencia: sus conclusiones revelaron que las parejas católicas «habían reducido drásticamente el número de hijos que tenían o querían tener». Citemos a los especialistas en demografía que dirigieron este estudio: «Los católicos se van asemejando cada vez más a los otros padres en lo concerniente al uso de la píldora y de otros anticonceptivos»²².

El mismo fenómeno de asimilación se percibía en otros signos, entre los que destaca una relativa pobreza de los católicos norteamericanos en el terreno de la reflexión especulativa y de la elaboración teórica. En cambio, igual que sus conciudadanos de las otras confesiones, poseen una especie de genialidad en el orden práctico y, por ejemplo, logran disciplinar con gran habilidad la marea humana que invade el continente americano en los años siguientes a la guerra civil y encuadrarla en sus organismos de beneficencia durante las dos guerras mundiales y después de ellas. Estos organismos fueron muy eficaces prodigando su ayuda mediante diferentes operaciones patrocinadas oficial o indirectamente por la *National Catholic Welfare Conference*. En la desconfianza que mostraban por las discusiones teóricas, los católicos americanos reflejaban el ideal de la mayoría de sus conciudadanos, más inclinados a admirar las realizaciones prácticas que a consagrar su tiempo a la especulación. En este sentido no carece de fundamento el dicho de que «en el Viejo Continente quien ve a un profesor se quita el sombrero, mientras que en América se lleva el dedo a la sien»²³.

Pero hay una expresión que refleja sugestivamente lo más típico del *ethos* nacional: «The American way of life» (estilo de vida americano. Igual que los demás americanos, la mayoría de los católicos —excepto en el terreno religioso— se apasionaron por esa filosofía de la existencia de la que, hasta hace poco, lo menos que podía decirse es que no brillaba por su aptitud para ahondar en las cosas del espíritu. Los inmigrantes católicos solían provenir de ambientes pobres e incultos, se encontraban en la urgente necesidad de ganarse la vida y habían recibido una educación que no había despertado en ellos el sentido crítico ni les había desarrollado el gusto por la autonomía del pensamiento; por eso se comprende fácilmente que haya sido necesario esperar hasta mediados del siglo xx para que hayan pensado actuar con seriedad e influir algo en la vida cultural y artística de su país.

A pesar de la pobreza intelectual que no les permitió contar con sabios ni con trabajos científicos en cantidad proporcionada a su importancia numérica, los católicos de finales del siglo xix se encontraron paradójicamente en el centro de una verdadera tormenta que tuvo repercusiones en el Viejo

²² Cf. el «San Francisco Chronicle» del 30 de mayo de 1972, p. 4.

²³ Merle Curti, *Intellectuals and Other People*: «American Historical Review» 60 (enero de 1955) 259.

Continente. Tuvo su origen en el celo con que los eclesiásticos americanos más progresistas se adhirieron a la «American way of life». Les movía sin duda una convicción sincera, pero también la esperanza de que actuando así conseguirían que los fieles, saturados de costumbres heredadas del Viejo Mundo, aceptasen la ideología y los modos de su país de adopción y se liberasen de la acusación de *foreignism* que solían aplicarles los americanos, que recelaban de la Iglesia de Roma y la detestaban. Los innegables progresos de la Iglesia católica en Estados Unidos llamaban la atención en el extranjero; en ningún sector se manifestó ese proselitismo con tanto entusiasmo como en el grupo de los *adheridos*, minoría progresista e influyente de católicos franceses partidarios de la política de León XIII, encaminada a que la Iglesia de Francia se adhiriese al gobierno republicano. Esta actitud era considerada como un insulto mortal por la mayoría de los monárquicos católicos, que no querían dejarse convencer por sus compatriotas que regresaban de los Estados Unidos manifestando su confianza en las ideas americanas para asegurar un futuro prometedor a la Iglesia de Francia. Entre los entusiastas de la manera americana figuraba el novelista y crítico literario Paul Bourget, que una semana después de llegar a Nueva York subrayaba en 1893 que el vigor del catolicismo norteamericano era muy conocido en Europa. Y preguntándole cuál era el secreto de esa vitalidad, respondía: «Ahora sólo puedo constatar el asombroso contraste existente entre nuestras Iglesias y ésta»²⁴.

Para los católicos europeos conservadores, la aparente vitalidad del catolicismo en los Estados Unidos ocultaba algo distinto. Los mejor informados no ignoraban el fenómeno de progresiva erosión de los dogmas cristianos que reinaba en el protestantismo americano. Este movimiento había impulsado en 1854 al sabio protestante suizo Philip Schaff, que fue luego el principal historiador de su Iglesia en los Estados Unidos, a pronunciar en Berlín una conferencia sobre las tendencias religiosas americanas: «La religión —dijo— crece allí más en anchura que en profundidad... le faltan las bases de una teología profunda y espiritual»²⁵. Cuando leían las declaraciones de sus correligionarios progresistas, como el arzobispo Ireland, el obispo Keane, el padre Isaac Hecker, fundador de los paulistas, etc., esos católicos europeos no podían menos de pensar que el laudable deseo de los llamados «americanistas» de ver a los católicos adaptarse a la «way of life» nacional en el terreno social y político contenía probablemente en germen la invitación a una adaptación religiosa que no carecía de peligros.

En esta atmósfera apareció en 1897 la traducción francesa de una biografía del padre Hecker, escrita rápidamente y sin demasiados matices por su colega y ferviente admirador Walter Elliot; la obra llevaba una presentación entusiasta escrita por el arzobispo Ireland y un prólogo del padre

²⁴ *Outre-Mer: Impressions of America* (Nueva York 1896) 23.

²⁵ Philip Schaff, *America. A Sketch of Its Political, Social and Religious Character* (Cambridge 1961) 95.

Félix Klein, del Instituto Católico de París. Al hacer su recensión, un crítico diría después: «Iba más allá de Hecker precisamente en los puntos de su pensamiento susceptibles de inspirar dudas sobre su ortodoxia»²⁶. La biografía de Hecker provocó pronto una disputa tan violenta que el arzobispo de París prohibió toda alusión al americanismo en los púlpitos de su diócesis, y al año siguiente el papa encargó a una comisión de cardenales que examinara el litigio y le presentara un informe.

Mientras tanto siguió el debate encarnizado durante el año 1898 entre los partidarios apasionados de las llamadas ideas americanistas y los que las condenaban con igual apasionamiento; ambos bandos tenían periódicos en los que exponían sus opiniones, por no hablar de los libros que se publicaron sobre el mismo tema. Hoy resulta tan difícil como entonces tener ideas claras y definitivas sobre el americanismo y enjuiciarlo imparcialmente, pues las posturas de los antagonistas variaron con el tiempo. La carta apostólica de León XIII *Testem benevolentiae*, de enero de 1899, resumía lo que los adversarios del americanismo consideraban el núcleo de la cuestión y condenaba las doctrinas impugnadas. Gibbons, Ireland y sus amigos intentaron en vano evitar la publicación de esa carta. Desde el comienzo, el papa sostenía que la disputa había nacido de la traducción de la vida de Hecker. Las «opiniones nuevas» se inspiran en general, decía, en el deseo de que la Iglesia se adapte a la civilización moderna para atraer más fácilmente a los que están fuera de su redil. Para lograr esto, los americanistas, según León XIII, no vacilan, si lo creen oportuno, en «prescindir de ciertos principios doctrinales que consideran menos importantes, ni atenuar su alcance, hasta el punto de privarlos del significado que la Iglesia les ha atribuido siempre de forma invariable»²⁷.

El documento enumeraba las ideas que se consideraban erróneas: *a*) el rechazo de toda dirección espiritual externa, motivado por la creencia de que el Espíritu Santo concede mayores dones a los hombres de hoy que a los de los siglos pasados; *b*) la exaltación de las virtudes naturales en detrimento de las sobrenaturales; *c*) la preferencia dada a las virtudes activas sobre las pasivas; *d*) el menosprecio de los votos pronunciados por los miembros de congregaciones religiosas; *e*) el manifiesto desdén por los métodos habituales de evangelización y la introducción de métodos nuevos en el apostolado. Luego el pontífice exponía detalladamente las razones que le inducían a declarar: «No podemos aprobar las opiniones designadas por algunos con el nombre de americanismo». Sin embargo, al final añadía que, si se entendía por «americanismo» las leyes y costumbres propias de los Estados Unidos, «no existe naturalmente ningún motivo por el que juzguemos que debe ser condenado»²⁸.

²⁶ Cf. el artículo *Father Hecker and His Critics*: «The Tablet» 61 (marzo de 1899) 403.

²⁷ Cf. *True and False Americanism in Religion*, en John J. Wynne SJ, *The Great Encyclical Letters of Pope Leo XIII* (Nueva York 1903) 442.

²⁸ *Ibid.*, 452.

Los líderes de los campos opuestos acogieron la carta apostólica con reacciones bastante diferentes; los que en Estados Unidos eran calificados de americanistas protestaron indignados contra la imputación de error doctrinal; el arzobispo Ireland, por ejemplo, se quejó a León XIII del daño que se había causado a los católicos de su país «al designar con el término de 'americanismo' ciertos errores y extravagancias»²⁹. Un mes más tarde, el cardenal Gibbons declaraba en una carta personal dirigida al papa que calificaba expresamente esa enseñanza de «absurda y estúpida porque no tenía nada que ver con las opiniones, deseos, pensamiento doctrinal y conducta de los americanos». No conocía ningún obispo, sacerdote ni laico del país que «hubiese dicho nunca semejantes majaderías»³⁰. Por su parte, los líderes conservadores mostraron su satisfacción, y el arzobispo Corrigan dio las gracias al papa públicamente por haber salvado de la herejía a la Iglesia americana; los obispos de la provincia eclesiástica de Milwaukee, pensando probablemente en Ireland, hicieron saber al papa «su pena y su justa indignación» ante la audacia de las declaraciones repetidas por algunos, «en el estilo de las argucias jansenistas», según las cuales «apenas se encontrarían americanos que se adhirieran a esas ideas»; la misma Santa Sede, «engañada por informes injustos, habría luchado con molinos de viento persiguiendo fantasmas»³¹.

No cabe duda de que en las filas del clero progresista de Estados Unidos había una manera bastante particular de concebir el apostolado. También es evidente que dicho clero se esforzaba por dar a la Iglesia un aspecto más moderno y más atractivo para los americanos no católicos. Este ideal condujo a algunos de ellos a propagar opiniones poco gratas para sus colegas conservadores. Podría deplorarse el hecho de que no hubieran recibido una sólida formación teológica, así como la ingenuidad del elogio que hacían de su país y de sus instituciones. El entusiasmo que manifestaban por la «American way of life» en su contexto político y social dio a sus adversarios la impresión de que propagaban una versión americana del galicanismo o —lo que es peor— de que defendían un liberalismo filosófico. Una impresión de este género indujo al obispo de Rochester, Bernard McQuaid, a confiar un día al cardenal Miecislau Ledochowski: «Durante los últimos años ha ido surgiendo en nuestra comunidad, bajo la tutela de guías como monseñor Ireland y monseñor Keane, un falso espíritu de liberalismo; si no se le pone freno a tiempo, puede resultar catastrófico para la Iglesia»³².

²⁹ Se encontrará el texto íntegro de la carta de Ireland al papa León XIII, fechada el 22 de febrero de 1899, en James H. Moynihan, *The Life of Archbishop John Ireland* (Nueva York 1953) 125-126.

³⁰ Gibbons al papa León XIII, Baltimore, 17 de marzo de 1899. El documento está reproducido en Ellis, *Gibbons II*, 71.

³¹ Véase «The Review» VI (julio de 1899) 145.

³² McQuaid a Ledochowski, Rochester, febrero de 1895; cf. Frederick J. Zwierlein, *The Life and Letters of Bishop McQuaid III* (Rochester 1927) 224.

No hace falta mucha imaginación para formarse una idea del efecto que semejante advertencia debió de producir en la Curia romana de los años 1890. Pero era absolutamente falso que esos clérigos progresistas pensarán que sólo debía darse un valor simbólico a dogmas fundamentales como la eucaristía y la resurrección de Cristo, como afirmaban algunos de los modernistas que entraron en escena poco después.

La verdad es más bien que tales clérigos sostenían, de acuerdo con Jorge Santayana, que el modernismo era un suicidio, una concesión mortal al espíritu del mundo. Como decía Santayana, «el modernismo admite todo, puesto que considera ilusorio el contenido del cristianismo tal como lo aceptan los cristianos»³³. Sin embargo, ni en Europa ni en Estados Unidos faltaban personas que veían en el americanismo un preludio del modernismo; muchos escritores siguen defendiendo hoy la opinión de Emanuele Chiellini OFM, quien declaraba en 1948 que el americanismo contenía en germen «numerosos errores condenados luego por Pío X bajo el título genérico de modernismo»³⁴.

Durante los años siguientes a la publicación de la encíclica *Pascendi* (septiembre de 1907) se produjo en la Iglesia católica de Estados Unidos el mismo fenómeno que en otros países: la reacción antimodernista creó en los ambientes eclesiásticos un clima poco propicio para la investigación científica. Fue exponente de esta reacción monseñor H. Benigni, con su *Sodalitium Pianum*. El arzobispo de Nueva York, atemorizado, suprimió en junio de 1908 la «New York Review», que era la publicación de la Iglesia americana más leída en aquella época. Algunos sacerdotes que confesaban su afán por la erudición acabaron por hacer sospechosos. Así le ocurrió a James F. Driscoll, rector del Seminario de San José en Nueva York y uno de los directores de la «New York Review», el cual fue separado súbitamente de su cargo de rector y nombrado párroco en 1909. Edward J. Hanna, profesor de teología dogmática en el Seminario San Bernardo de Rochester, fue denunciado por uno de sus colegas, perdiendo por ello en ocasiones la oportunidad de ser designado coadjutor, con derecho a sucesión, de Patrick W. Riordan, arzobispo de San Francisco, que había solicitado expresamente tal designación; esto no le impidió ser obispo auxiliar cinco años después. También fueron considerados sospechosos de modernismo otros eclesiásticos; citemos a Francis E. Gigot, director asimismo de la «New York Review»; a Joseph Bruneau SS, del Seminario Santa María de Baltimore, y a Cornelius C. Clifford, del Seminario de la Inmaculada Concepción en South Orange (Nueva Jersey). Los dos últimos fueron separados de su puesto y nombrados párrocos en 1909.

³³ Santayana, *Winds of Doctrine* (Nueva York 1913) 57.

³⁴ Cf. el artículo *Americanismo*, en *Enciclopedia Cattolica* I, col. 1056. La exposición de Daniel-Rops tiene la misma orientación; según él, el americanismo de personas tales como Ireland y Hecker «constituía un auténtico anticipo del modernismo». Cf. H. Daniel-Rops, *Il y a cinquante ans, le modernisme: «Ecclesia, Lectures Chrésiennes»* 77 (agosto de 1955) 13.

En el mismo clima, Henry A. Poels, profesor adjunto de Antiguo Testamento en la Universidad de América, fue privado de su cátedra en abril de 1910 por rechazar suscribir las directrices de la Comisión Bíblica sobre el origen mosaico del Pentateuco.

Ninguno de esos hombres era modernista en el verdadero sentido de la palabra, pero en su época era vana la esperanza de hacerse oír y de poder responder a los cargos que se les imputaban; por eso algunos quedaron en la sombra hasta su muerte. Pero no fue ése el caso de tres eclesiásticos americanos: William L. Sullivan CSP, párroco de la iglesia de San Agustín, en Austin (Texas); John R. Slattery SSJ, provincial algún tiempo de la Sociedad de San José, y Thomas J. Mulvey, de origen irlandés, de la diócesis de Brooklyn. Sullivan, Slattery y Mulvey confesaron ser modernistas, abandonaron el sacerdocio, contrajeron matrimonio y nunca se reconciliaron con el catolicismo³⁵.

6. La práctica religiosa

Mientras reacciones de este género suscitaban las preocupaciones de los medios intelectuales de la Iglesia, el número de fieles iba aumentando hasta alcanzar a principios del siglo la cifra de 12.041.000 en una población de 66.809.196 blancos. La oleada de inmigrantes católicos no disminuía, como lo demuestra el hecho de que unos 3.518.000 de los 7.787.000 católicos censados entre 1900 y 1920 —casi la mitad— provenían de la inmigración. En 1908 desapareció el límite de los territorios aún no cultivados, que había desempeñado un papel determinante en la historia y la expansión de los Estados Unidos, y las 14 provincias eclesiásticas de la Iglesia, divididas en 70 diócesis sufragáneas, abarcaban todo el continente. Por eso no sorprendió la noticia, publicada en junio de ese mismo año, de que los católicos americanos dejaban de pertenecer a la jurisdicción de la Congregación de Propaganda Fide y en lo sucesivo estarían sometidos al gobierno ordinario de la Iglesia.

Esa decisión de la Santa Sede manifestaba sin duda el proceso de madurez que se estaba verificando en el catolicismo americano; pero a tal proceso se unía además un progreso sensible de la vida religiosa del pueblo. Los obispos insistían sobre todo en la obligación de asistir a misa los domingos y días de fiesta, como se ve en los decretos de los concilios plenarios celebrados en 1866 y en 1884. La jerarquía obtuvo en este punto un éxito real: la tradición que los obispos trataban de implantar se ha conservado hasta mediados de la década de 1960. Desde esa fecha, la práctica dominical de los americanos en general acusa una notable decadencia; el «New York Ti-

³⁵ No existe realmente ninguna historia del modernismo en los Estados Unidos. Sin embargo, se encontrará un largo capítulo consagrado a Sullivan, el ex paulista americano, en el reciente estudio de John Ratto *Three Modernists: Alfred Loisy, George Tyrrell, William L. Sullivan* (Nueva York 1967) 259-336.

mes», al publicar los resultados de un sondeo de Gallup efectuado el 8 de enero de 1972, declaraba: «El descenso de la práctica religiosa en estos últimos años se advierte sobre todo entre los católicos romanos. Según una encuesta realizada durante una *semana-test*, en 1971 frecuentaba la Iglesia el 57 por 100, en tanto que en 1964 el porcentaje de católicos practicantes se elevaba al 71 por 100; entre estas dos fechas, el descenso es constante»³⁶. Sin embargo, hasta hace menos de diez años el número de católicos practicantes era notablemente elevado en Estados Unidos. El mismo documento conciliar *De cultu divino*, que impuso la obligación de asistir a misa los domingos y días festivos, autorizaba oficialmente algunas devociones que los inmigrantes del Viejo Mundo habían llevado consigo, como la práctica de las Cuarenta Horas, que había sido introducida en los Estados Unidos por los redentoristas alemanes, quienes la venían observando desde 1764 en virtud de la regla de su congregación. La práctica de las Cuarenta Horas comenzó en 1839 en la iglesia de San Alfonso (Perú, Ohio); el beato John Neumann CSSR, obispo de Filadelfia, la extendió a toda su diócesis en 1853, y la costumbre se propagó rápidamente por otros lugares.

También otros aspectos de la vida religiosa del pueblo eran de procedencia europea: la devoción al Sagrado Corazón, el rezo del rosario, muy común entre los irlandeses, y la semana de misión parroquial, que era una especie de equivalente católico de los *revivals*, tan apreciados por los protestantes americanos del siglo XIX. Las misiones parroquiales gozaban de gran prestigio en esta época en numerosos países, tanto en Inglaterra, donde las habían introducido en 1843 el padre Luigi Gentili y sus colegas italianos, como en Irlanda, donde les dieron gran esplendor predicadores famosos como Thomas N. Bueke OP. Francis X. Weninger SJ, llegado de Austria en 1848, pudo evangelizar a miles de católicos de origen germánico predicando unas 800 misiones a través de los Estados Unidos. Diez años después, el padre Isaac Hecker y los antiguos conversos, hermanos suyos en la recién fundada congregación de los paulistas, emprendieron una acción misionera en todo el país, con el especial deseo de tomar contacto con los no católicos que pudieran mostrar interés por escuchar ese tipo de predicación.

Presentemos el cuadro global de las prácticas religiosas de los americanos en vísperas del Concilio Vaticano II. Seguían celebrándose la misa latina, las novenas, las misiones parroquiales, las devociones semanales al santo preferido, que solían terminar con la exposición del Santísimo Sacramento. Sólo se habían suprimido las vísperas del domingo y días solemnes. La mayoría de los católicos llevaba una intensa vida sacramental, unida a una piedad popular, algunas de cuyas manifestaciones externas se han citado ya; pero no existía la misa en lengua vernácula, en la que el fiel, instruido desde el presbiterio por un monitor laico, participa activamente, como ocurre en la mayor parte de las parroquias después de los cambios litúrgicos decididos en

³⁶ Cf. el «New York Times» del 9 de enero de 1972, p. 59.

el Vaticano II. Es indudable que las disposiciones adoptadas en el Concilio favorecen una participación más activa y consciente en celebración litúrgica. Sin embargo, incluso después del Concilio subsistieron dentro de la comunidad católica núcleos de resistencia en lugares en que el obispo local había puesto interés en los cambios litúrgicos. En algunas parroquias se seguía celebrando la misa en latín, y parecía que muchos laicos se contentaban con un papel tan pasivo como el que se les asignaba un siglo antes, cuando un arquitecto inglés converso, Augustus Welby Pugin, comparaba con bastante exactitud los bancos de la iglesia a «gallineros dormidos».

Sin embargo, la Iglesia de los Estados Unidos tenía menos razones que cualquier otra para justificar su falta de sensibilidad litúrgica, ya que casi cuarenta años antes del Vaticano II había surgido en la abadía Saint-John de Collegette (Minnesota) un floreciente movimiento litúrgico. Por otra parte, el dinamismo americano en este terreno durante la década de 1920 no constituía tampoco una innovación para la Iglesia universal: recuérdese, por ejemplo, el movimiento de Solesmes. Gracias a la extraordinaria actividad y a los esfuerzos de Virgil Michel OSB, que había fundado en 1926 la revista mensual «Orate, fratres» (titulada luego «Worship»), y a la importante producción de las prensas litúrgicas de Saint-John, por no hablar de la magnífica labor de pionero, realizada por la comunidad de Conception Abbey (Missouri) y por sacerdotes y laicos como el padre Hans A. Reinhold, monseñor Martin B. Hellriegel, de San Luis; Godfrey Dickmann OSB, sucesor de dom Michel, el padre Frederick R. McManus y Mr. John B. Manion, el movimiento litúrgico había conseguido unas bases sólidas que facilitaron considerablemente a los católicos norteamericanos el paso al período siguiente y la adopción de los cambios posconciliares. Los indígenas católicos de Maryland, en el siglo XVIII, acostumbrados a la rigidez jerárquica de su culto señorial y a la espiritualidad del tipo «jardín del alma» de sus correligionarios ingleses de la época, difícilmente hubieran aceptado la nueva vida litúrgica.

Es cierto que la liturgia, lo mismo antes que después del Concilio Vaticano II, no tiene otra finalidad que llevar al pueblo de Dios a beber cada vez más en las fuentes de la vida divina y ayudarle a ser fiel mientras dure su peregrinación en este mundo. Ya hemos dicho que la Iglesia americana logró conservar bastante bien la mayoría de sus miembros hasta mediados de los años sesenta, pero sería falso pretender que no sufrió importantes pérdidas. Durante más de un siglo habían circulado periódicamente por el público relatos concernientes a estas defecciones, por ejemplo el de John England, obispo de Charleston en 1836, que comunicaba a la Sociedad para la Propagación de la Fe y al papa Gregorio XVI que entre 1787 y 1835 había habido que deplorar la pérdida de 3.750.000 católicos en los Estados Unidos. Ya hemos indicado antes las cifras dadas sobre el mismo asunto en Lieja y en Lucerna hacia el año 1890. Es cierto que a estas diversas estadísticas podría aplicarse la definición que daba del informe de England al

guien que había estudiado de cerca el problema: «un montón de hipótesis vagas y precipitadas»³⁷, sin ningún fundamento científico.

Pero los estudios demográficos realizados sobre el último cuarto de siglo demuestran que hubo de hecho pérdidas que oscilan entre el 20 y el 40 por 100, según las localidades, los orígenes étnicos y las condiciones sociales. En 1962, el *Official Catholic Directory* consignaba un total de 42.876.665 católicos, lo que supone un aumento de 12.451.650 —aproximadamente el 40 por 100— con respecto a la década precedente. Estos datos pueden parecer satisfactorios. Durante esos diez años hubo 12.443.865 bautizos de niños y 1.354.968 de conversos, lo que arroja un total de 13.798.833. Como el crecimiento registrado en la misma década era sólo de 12.451.650, se plantea en seguida una pregunta: ¿qué había sido de los demás? Es cierto que la cifra total de conversos en los años 1952-1962 era impresionante, pero había que bajar el tono rápidamente al advertir que el número de conversos sólo excedía en 7.785 al de fieles que habían abandonado la Iglesia. Otro factor manifestaba que la situación era aún más grave: los expertos juzgaban unánimemente que las cifras del *Official Catholic Directory* eran notoriamente inferiores al número real de católicos. Por ejemplo, el *Directory* señalaba para el año 1940 21.403.136 católicos; tras un profundo análisis de los datos, dos sacerdotes especialistas en sociología concluyeron con certeza que «la población católica de los Estados Unidos ascendía en 1940 a unos 30.000.000»³⁸. Como no hay razones para pensar que las cosas cambiaran radicalmente desde entonces, la cifra de 48.390.990 católicos registrada el 1 de enero de 1972 debe considerarse inferior a la real, aun teniendo en cuenta la disminución sensible del número de católicos practicantes en los años que siguieron a 1966. Esto significa que el número de los que desertaron de la Iglesia era claramente superior al que sugerían las estadísticas del *Directory*.

Los esfuerzos desplegados por la Iglesia para explicar las pérdidas sufridas en los Estados Unidos y en otros lugares plantean serios problemas al historiador. Algunas de las causas alegadas son evidentes: los matrimonios mixtos, la falta de sacerdotes y de iglesias en las regiones menos desarrolladas, el desamparo de muchos inmigrantes, que, aislados por su desconocimiento de la lengua inglesa, se alejaron pronto de la Iglesia; las ventajas materiales que a veces podían obtenerse abandonando el catolicismo —como sucedió a James F. Byrnes († 1972), secretario de Estado del presidente Truman, que entró en conflicto con los sacerdotes y obispos—, y finalmente la falta de instrucción religiosa. Estos factores y otros tuvieron un influjo indiscutible. Sin embargo, en los últimos tiempos se tiene la impresión de que las defecciones se debieron a otra causa y hunden sus raíces en los atractivos

³⁷ Cf. Gerald Shaughnessy SM, *Has the Immigrant Kept the Faith?* (Nueva York 1925) 230-231.

³⁸ Cf. George A. Kelly y Thomas Coogan, *What is our Real Catholic Population?:* «American Ecclesiastical Review» 110 (mayo de 1944) 377.

de una sociedad opulenta que no aprecia los valores espirituales, y ésta es la sociedad a la que han accedido durante las últimas décadas centenares o millares de familias católicas. Añadamos a esto el hecho de que los católicos constituían sólo una minoría en el seno de una población protestante o agnóstica en su inmensa mayoría. El padre Georges Tavard AA, que ha vivido en los Estados Unidos desde 1952, dice acertadamente a este respecto: «Se observa aquí una sorprendente diversidad de confesiones religiosas que coexisten con una total indiferencia frente a todo lo que es religioso. El católico americano vive, por consiguiente, en la encrucijada de una multitud de influencias, más variadas y antitéticas que en cualquier otro lugar del mundo. Se halla en medio de un pluralismo llevado al grado supremo de atomización»³⁹.

También hay que tener en cuenta otro factor: la crisis de la fe. Esta crisis ha afectado a miles de católicos, igual que a los cristianos pertenecientes a otras confesiones, en el curso de la verdadera revolución de las ideas que ha caracterizado a los años sesenta. En este contexto se inscribe la negativa a aceptar la enseñanza tradicional de la Iglesia sobre cuestiones como el control de la natalidad y el divorcio. No se puede precisar en qué medida han influido en el cambio de actitud de los católicos ante estas materias el descenso de la fe y la iniciativa adoptada por muchos de ellos de resolver por sí mismos, en última instancia, los problemas de ese tipo, partiendo de las normas que les dictan su propia conciencia y la llamada «moral nueva». En todo caso, es cierto que el alto nivel de educación ha llevado a los seglares a discusiones, muchas veces ociosas; ha exacerbado su espíritu crítico respecto a la Iglesia y el clero, y los ha conducido a tomar decisiones de carácter doctrinal y moral con una independencia que hubiera parecido inconcebible a sus antepasados. La mayoría de los católicos americanos podría citar algún miembro de su familia que ha abandonado la Iglesia por alguna de las causas mencionadas. Sin embargo, en último análisis, el motivo que determina la pérdida de la fe de una persona suele pertenecer al secreto de su propia conciencia y no aparece nunca en el campo de los fenómenos perceptibles que el historiador está acostumbrado a considerar con amplitud y precisión. Quizá pensaba en algo semejante Herbert Butterfield cuando advertía: «Basta considerar nuestra propia vida interior para advertir hasta qué punto es indescifrable el alma humana para los ojos del mundo exterior y qué pocas son las personas capaces de comprender lo que ven»⁴⁰.

³⁹ Georges Tavard AA, *Les Catholiques Américains. Nouvelles Frontières* (París 1962) 13.

⁴⁰ Herbert Butterfield, *Man on His Past. The Study of Historical Scholarship* (Boston 1960) 137.

7. *Ordenes y congregaciones religiosas*

Volvamos de nuevo a los elementos del catolicismo americano que influyeron en el proceso de maduración que se registra durante la segunda mitad del siglo xx y destaquemos el lugar importante que han tenido en su historia las órdenes y congregaciones religiosas. El cuadro del final de los años sesenta y de comienzos de la década de los setenta tiene en este aspecto luces y sombras, predominando éstas sobre aquéllas. La vida contemplativa ocupaba hasta entonces un lugar de honor en el pensamiento de los católicos; pero la inquieta protesta de los años posconciliares logró infiltrarse en los claustros, frenando la oleada de simpatía entusiasta de que habían sido objeto en todo el país al acabar la Segunda Guerra Mundial. Hacia 1960 doce monasterios de trapenses albergaban a unos 1.200 monjes —más de la cuarta parte del número de trapenses en todo el mundo— y dom Gabriel Sortais, abad de la orden, podía manifestar con júbilo en abril de 1961 que los americanos estaban capacitados para ser verdaderos contemplativos⁴¹. Pero la situación cambió rápidamente: en 1972 los trapenses quedaron reducidos a 585. Muchos monjes consideraron este proceso como una purificación y una gracia para su orden. El movimiento de retroceso no perdonó a ninguno de los dos monasterios de cartujos y camaldulenses, pero fue menos acentuado entre las contemplativas. Aunque los 24 monasterios de clarisas de la Primera Observancia, con sus 468 monjas profesas, y los 62 monasterios de carmelitas descalzas, con 867 profesas, acusaron una disminución de sus efectivos respecto a los años sesenta, parece que estas religiosas han experimentado menos sacudidas internas que sus homólogos masculinos.

A partir de 1850, casi todas las órdenes religiosas activas habían gozado de un período de constante expansión que duró más de un siglo. Pero a fines de los años sesenta cesó este avance y se registró un retroceso igualmente espectacular; lo sufrieron prácticamente todas las órdenes y congregaciones: se secularizaron muchos religiosos profesos, sin que vinieran a reemplazarlos nuevas vocaciones. Los datos siguientes manifiestan esta tendencia en algunos grupos religiosos más representativos. En 1967, las 37 abadías y priora-

⁴¹ Entrevista con Vicente T. Mallon, M.M.N.C.W.C. Telegrama del Servicio de Prensa de Lima (Perú), fechado el 8 de abril de 1961. Dom Gabriel Sortais atribuía en gran parte a los libros de Thomas Merton las numerosas vocaciones trapenses en América. Pero afirmaba también que, según él, los americanos poseían las cualidades fundamentales para buscar a Dios en este estilo de vida sencilla. Reconocía, en efecto, que era un pueblo de gente sencilla, es decir, francos y abiertos, honrados consigo mismos y rectos con los demás. También eran generosos y estaban dispuestos a pagar el precio exigido por la vida monástica. Y, finalmente, más intuitivos que lógicos en su búsqueda intelectual; menos interesados por el modo de alcanzar la verdad que por la verdad misma. Por este motivo dom Sortais pensaba que en el plano espiritual el americano era muy capaz de ir directamente a Dios.

tos benedictinos tenían 2.836 monjes (2.574 en 1972), que trabajaban en todos los sectores del apostolado; por ejemplo, en escuelas preparatorias para niños, en seminarios que acogían a sus propios candidatos y a los del clero diocesano, en 11 colegios y en una universidad. El mismo año 1967, casi la cuarta parte de los efectivos de la Compañía de Jesús, que tenía en el mundo 36.038 religiosos, se encontraba repartida en las 10 provincias americanas, donde 8.483 jesuitas (6.805 en 1972) se consagraban a ministerios sumamente distintos; en su mayoría trabajaban en los 28 colegios y universidades y en las 57 escuelas secundarias (53 en 1972) que dependían de ellos. Puede apreciarse en cierta medida el favor de que gozaban los religiosos entre los laicos, comprobando que en 1967, de un total de 59.892 sacerdotes, 23.021 eran religiosos. En 1972 figuraban 20.694 religiosos entre los 57.421 sacerdotes. Además, 26 congregaciones diferentes de hermanos (25 en 1972) con 12.539 miembros (6.946 en 1972) desempeñaban un papel importante en las obras de educación y beneficencia de la Iglesia; los hermanos de las Escuelas Cristianas, que eran los más numerosos, contaban con 2.434 miembros (2.111 en 1972) repartidos en ocho provincias y dirigían, juntamente con otras escuelas de diversos tipos, ocho colegios (siete en 1972) y 115 escuelas secundarias (88 en 1972).

Durante el período posconciliar, las comunidades de religiosas de Norteamérica figuraron entre los sectores más polémicos de la vida de la Iglesia. Desde la lejana época en que llegaron a Nueva Orleans las ursulinas francesas para abrir en 1727 su primer convento en lo que luego serían los Estados Unidos, las religiosas no han cesado de prestar incalculables servicios a la comunidad católica americana. Esto se aplica igualmente a las contemplativas: la fundación que hicieron en 1790 en Port Tobacco (Maryland) las carmelitas descalzas llegadas de los Países Bajos como pioneras se efectuó unos años antes de que, en julio de 1809, la beata Elisabeth Seton, convertida del episcopalianismo, fundara en Emmitsburgo (Maryland) la primera comunidad nativa del país, consagrada a la enseñanza y a las obras de caridad. Las hermanas se encargaron de sostener miles de escuelas primarias y secundarias; fundaron y animaron centenares de instituciones caritativas, hospitales, orfanatos, asilos para ancianos y desvalidos. La abnegación que mostraban en sus diversas obras fue conocida por el público cuando cerca de 800 hermanas se consagraron a cuidar los heridos durante la guerra civil, servicio que la nación recordó con gratitud durante mucho tiempo. De vez en cuando algunas personalidades extrañas a la Iglesia tributaron público homenaje a las hermanas; así, en mayo de 1878, el secretario de la Oficina de Asistencia, de Michigan, declaró a los miembros de la *National Conference of Charities and Corrections* con ocasión de su reunión anual: «Entre las manifestaciones de la beneficencia pública, nunca he encontrado unos cuidados tan solícitos, fraternales y maternos y —me atrevería a decir— una dedicación tan santa a toda clase de desgracias (pobreza, heridas, locura y enfermedad), tanto se trate de niños como de adultos y ancianos vueltos a la infancia, como los que

prodigaron las diferentes comunidades de religiosas pertenecientes a la Iglesia católica romana»⁴².

El espíritu general de cambio y renovación que crearon el pontificado de Juan XXIII y el Vaticano II repercutieron hondamente en la vida religiosa americana. Pero a veces los efectos rebasaron la modernización de la regla y la modificación del hábito tradicional. Miles de hermanas se vieron sumergidas en un clima de inseguridad espiritual y comenzaron a dudar de la razón de ser de su vida en la Iglesia de fines del siglo xx. Algunas de ellas solicitaron la dispensa de sus votos para trabajar en los recientes institutos seculares o simplemente para volver al mundo. No todas llegaron tan lejos como las hermanas del Corazón Inmaculado de María, cuya primera fundación americana, procedente de España, se efectuó en Los Angeles en 1871, las cuales se han dividido en dos grupos: uno sigue siendo una comunidad católica con la regla ligeramente modificada, mientras que otro se ha transformado en una comunidad que incluye también a personas seglares.

Una de las congregaciones más recientes de religiosas, de origen americano, ha sufrido también una transformación radical. Las *Home Mission Sisters of America (Glenmary Sisters)*, fundadas en 1952 para trabajar en las regiones desprovistas de sacerdotes y de iglesias, así como en las zonas pobres de las aglomeraciones urbanas, vieron partir en 1967 a 50 de sus 88 miembros para formar un grupo seglar llamado la *Federation of Communities in Service*; según ellas, «los fines del apostolado al que se dedicaban no podían lograrse ya en el cuadro de una orden religiosa católica»⁴³. El porvenir es muy incierto incluso para las órdenes religiosas que no han experimentado cambios tan radicales. En un solo año, 1966-67, la Iglesia americana perdió 4.750 religiosas y el total pasó de 181.421 a 176.671; el balance de 1972, que arrojó un total de 146.914 religiosas, parece indicar que el retroceso no disminuye. Estos hechos hacen prever modificaciones inexorables en todos los aspectos tradicionales de las comunidades religiosas femeninas en la Iglesia católica. Aun admitiendo que son múltiples los factores que han contribuido a la decadencia de las escuelas católicas, el cierre de 1.721 escuelas primarias y de 526 secundarias entre 1967 y 1972, por

⁴² Henry W. Lord, *Dependent and Delinquent Children, With Special Reference to Girls*, en *Proceedings of the fifth annual Conference of Charities, Cincinnati, Mai 21-23, 1878* (Boston 1878) 171. Algo antes, durante una discusión a propósito del Hospital Saint-Vincent de Cleveland, en Ohio, donde se admitían pacientes gratuitamente, el director del «Cleveland Herald» declaró el 5 de enero de 1878: «Sería difícil encontrar un protestante más convencido que el autor. Sin embargo, no dudamos en afirmar que, según nuestro parecer, no es posible encontrar mujeres más sacrificadas, más llenas de abnegación, más ocupadas en hacer el bien que las hermanas y religiosas de la Iglesia católica... Estas hermanas han merecido, con razón, la estima y el respeto de nuestros contemporáneos» (cf. Paul J. Hallinan, *The Life of Richard Gilmour, Second Bishop of Cleveland, 1824-1891*, tesis doctoral no publicada [1963] cap. IX, p. 11).

⁴³ «The Monitor» (San Francisco) del 10 de agosto de 1967, p. 1.

no hablar del aumento de profesores laicos, que han pasado de 21.398 a 104.236 durante el mismo lapso, demuestra claramente la necesidad de adaptar la enseñanza católica a las nuevas condiciones resultantes sobre todo de la crisis de vocaciones entre las religiosas.

8. *El problema negro*

El 1 de noviembre de 1939, el papa Pío XII recordaba el 150 aniversario de la jerarquía americana con la encíclica *Sertum laetitiae*, en la que declaraba: «Confesamos que sentimos un particular afecto paterno, inspirado ciertamente por Dios, respecto a vuestros conciudadanos de raza negra; no ignoramos que tanto en el plano religioso como en el educativo necesitan una atención muy especial y unos alientos que tienen plenamente merecidos»⁴⁴.

Como han reconocido muchos especialistas, los negros americanos como entidad racial ofrecían un excepcional campo de acción al apostolado misionero interior. Desde la llegada de los blancos a América del Norte, los indios autóctonos habían gozado de la solitud de los numerosos misioneros, en tanto que en otros aspectos se veían abandonados o cruelmente explotados. Los esfuerzos hechos para convertirlos no cesaron, a veces a costa de grandes sacrificios; aunque la empresa no estuvo exenta de errores y fracasos, en 1972 casi la quinta parte de la población india era católica (146.980 entre 792.730); la nueva comunidad se hallaba distribuida en 409 iglesias regidas por 250 sacerdotes.

Pero los negros planteaban un problema incomparablemente más difícil. Es posible esclarecerlo en parte recordando algunos episodios de la historia de Maryland, donde los católicos eran más numerosos que en las otras colonias antes de la revolución, y donde se había establecido la primera sede episcopal de la Iglesia católica. Desde el nacimiento de la colonia en 1634, los propietarios católicos de plantaciones de tabaco, igual que los demás colonos, compraron esclavos negros; entre esos propietarios católicos figuraban algunos jesuitas y la famosa familia Carroll, a la que perteneció el primer arzobispo de Baltimore, único signatario católico de la Declaración de Independencia. En el testamento que firmó un mes antes de morir, en diciembre de 1815, especificaba que un año después de su muerte debía ser libertado «Carlos, su criado negro». Maryland representaba más bien un lugar privilegiado para los negros, como lo prueba el hecho de que entre 1790 y 1860 el número de esclavos descendió de 103.036 a 87.189, en tanto que durante el mismo tiempo el número de los libres pasaba de 8.046 a 83.942, «sobre-

⁴⁴ Pío XII, encíclica *Sertum laetitiae*, con ocasión del CL Aniversario de la Jerarquía Americana, 1 de noviembre de 1939; cf. J. T. Ellis, *Documents...* II, 632.

pasando en 25.000, según un autor competente, las cifras de los otros estados»⁴⁵.

Tal situación hacía aún más singular la posición de la Iglesia en Maryland. Unos cuarenta años después de la muerte de Carroll, su quinto sucesor, Francis Patrick Kenrick, cuya *Theologia moralis* juzgaba —como hemos visto— de forma tan discutible la moralidad de la esclavitud, envió en 1853 a un joven negro converso al Colegio de Propaganda Fide (Roma) para que hiciera allí los estudios sacerdotales. Cinco años después, al aproximarse el momento de su ordenación, Kenrick informó al cardenal Alessandro Barnabò, prefecto de Propaganda Fide, de que la situación de los negros libertados era tal en esa «región y en numerosos estados» que un sacerdote negro no podría ejercer bien su ministerio porque «nadie querría tributarle el honor debido a su estado». Por eso el arzobispo se creía obligado a pedir al cardenal que asignase al joven un lugar en el que pudiera hacer bien a las almas, añadiendo: «Siento sinceramente la existencia de tales prejuicios, tan arraigados entre nosotros que nada puede acabar con ellos»⁴⁶.

Hoy resulta muy fácil juzgar semejante situación; pero no podemos olvidar que los hechos de la historia de Maryland evocados aquí explican esta repetida pregunta: ¿por qué después de tres siglos de contacto y asociación en la vida americana, la Iglesia católica sólo contaba en 1972 con 853.500 negros en una población total evaluada en 22.500.000? *Mutatis mutandis*, podríamos hallar los mismos hechos en la Iglesia de los otros estados: el prejuicio de los católicos blancos contra los negros, prejuicio especialmente fuerte en los nacidos en Irlanda y en los descendientes de irlandeses, los cuales, como ya se ha dicho, constituían la clase dirigente de la Iglesia de Estados Unidos. A este respecto hay que destacar como excepcional el admirable interés que por el apostolado entre los negros mostró el cardenal Patrick O'Boyle, arzobispo de Washington, a partir de 1948. En segundo lugar hay que señalar que, durante los cien años siguientes a la carta de Kenrick (1858), muchos obispos continuaron adoptando una actitud derrotista. W. H. Elder, prelado sumamente responsable y abnegado, hacía la siguiente confesión, tras haber regido durante veintidós años la diócesis de Natchez: «Siento el doble remordimiento de conciencia de no haber hecho nada importante en favor de los negros durante todo este tiempo y de haberlo deseado siempre, pero —al parecer— de una manera más veleidosa que verdaderamente resuelta, y tal deseo no se ha traducido en realidades tangibles»⁴⁷.

⁴⁵ Ulrich Bonnell Phillips, *American Negro Slavery* (Baton Rouge 1966) 122.

⁴⁶ Carta de Kenrick a Barnabò, fechada en Baltimore el 23 de noviembre de 1858; cf. John P. Marschall, *Francis Patrick Kenrick: The Baltimore Years, 1851-1863*, tesis doctoral no publicada (1965). Cf. el párrafo que trata de la esclavitud y la guerra civil, p. 11. El autor expresa su agradecimiento a su antiguo alumno por esta documentación.

⁴⁷ Carta de W. H. Elder a Gibbons, fechada en Nueva Orleans el 22 de enero de 1879; cf. Archivos de la Archidiócesis de Baltimore, 74-G-10.

Entre los obispos del siglo XIX destaca la figura excepcional de John Ireland, arzobispo de Saint-Paul, que en enero de 1891, con ocasión del vigésimo octavo aniversario de la emancipación de los esclavos por Lincoln, declaró que, a pesar de la abolición de la esclavitud en los Estados Unidos, «la cola de la serpiente... dejaba aún su huella en el suelo». Los blancos, decía, no han concedido a sus hermanos negros «todos los derechos y privilegios inherentes a la libertad de la persona y a la condición humana». De este modo planteaba un grave problema y proponía una solución que deberían suscribir los católicos de hoy y que ni siquiera en nuestra época se ha realizado plenamente: «Lo que exijo para el hombre negro no es más ni menos que lo que pido para el blanco. Quisiera borrar las fronteras de los colores... No es posible mantener un muro de separación entre los blancos y los negros, e intentar hacerlo equivale a una continua declaración de guerra»⁴⁸. Ireland practicó lo que enseñaba; la integración lograda en las escuelas de la archidiócesis de Saint-Paul durante los treinta años en que estuvo regida por él y la asistencia de estudiantes negros al colegio Saint-Thomas de su ciudad episcopal en una época en que en todo el país sólo había otra institución católica que los admitiera.

Desde que John Carroll organizó la naciente Iglesia en 1790, siempre hubo hombres y mujeres abnegados que consagraron su vida, total o parcialmente, al bien espiritual de los negros y a mejorar sus condiciones materiales de vida. Citemos aquí las comunidades religiosas de hermanas negras como las hermanas oblatas de la providencia (1829) y las hermanas de la Sagrada Familia (1842); mencionemos también a religiosas blancas como las «Mill Hill Sisters», llegadas de Inglaterra en 1883, y las hermanas del Santísimo Sacramento, las más conocidas y estimadas de todas, que habían sido fundadas en 1891 por Katharine Drexel, hija de un banquero multimillonario de Filadelfia, de origen austríaco. Tampoco podemos olvidar a los 245 sacerdotes y hermanos que en 1972 dirigían 86 parroquias y 28 misiones bajo los auspicios de la Sociedad de San José para el apostolado entre los negros.

Hicieron donativos cuantiosos en favor de los negros grupos como la *Catholic Church Extension Society* (Sociedad para la expansión de la Iglesia católica), fundada en octubre de 1905 para ayudar a los que trabajaban en las regiones pobres y alejadas del país, y los misioneros de Glenmary, fundados con el mismo fin en 1939. Uno de los factores que más eficazmente contribuyeron a formar la opinión pública sobre el problema racial fue el *Catholic Interracial Council* (Consejo Interracial Católico), inaugurado en Nueva York en 1934, que les valió al padre John Lafarge SJ y al líder negro George K. Hunton una fama duradera y merecida. Con frecuencia, la Iglesia se anticipó de hecho a la acción del Estado, indicando a la opinión pública

⁴⁸ Citado por William A. Osborne, *The segregated Covenant. Race Relations and American Catholics* (Nueva York 1967). Cf. también Moynihan, *op. cit.*, 228-229, a propósito de la enérgica toma de postura de Ireland en favor de los derechos de los negros.

los derechos de los negros; por ejemplo, Joseph E. Ritter, arzobispo de San Luis, llevó a cabo en septiembre de 1947 la integración en las escuelas de su jurisdicción; el arzobispo de Washington emprendió la misma tarea en 1948, y Vincent S. Waters, obispo de Raleigh, hizo lo mismo en 1953, anticipándose los tres a la decisión del Tribunal Supremo, que, en mayo de 1954, ordenaba la integración en las escuelas públicas del país. Además, la carta pastoral publicada por los obispos americanos en noviembre de 1958 sobre la calamidad del racismo hace una exposición casi exhaustiva de los principios, fundada en una sana teología.

¿Cómo reaccionaron los negros ante tales iniciativas? En general es imposible responder con precisión, dado su escaso peso en la masa de católicos. Aun reconociendo esta dificultad, un pastor de la misma raza advertía en 1964: «Lo que resulta claro en cualquier caso es que se observa un movimiento sin precedentes de negros hacia el catolicismo»⁴⁹. Es verdad que algunos católicos dieron un testimonio elocuente y dramático en favor de los derechos de los negros en las marchas que organizaron en Selma (Alabama) y otras capitales y grandes ciudades. Pero los trágicos incidentes ocurridos durante el verano de 1966 en Cicero y Berwyn y en los arrabales de Chicago, de mayoría católica, revelaron por vez primera la amplitud del prejuicio racial de tantos miembros de la Iglesia, dieron la medida del odio profundo alimentado por algunos católicos respecto al «negro» y manifestaron a qué extremos podían recurrir para impedir la conclusión de acuerdos públicos en materia de reglamentación de viviendas. La inquietud suscitada por tales incidentes encontró nuevas justificaciones en las terribles revueltas que estallaron en Detroit en julio de 1967, pese a que la ciudad contaba con una administración progresista, tanto en el plano civil como en el eclesiástico. Como decía un sociólogo, los obispos americanos no parecían prestar atención al problema teológico que contenía «tal fuerza explosiva» en sus diócesis; y cuando los horribles sucesos del verano de 1967 saltaron a la vista, fue imposible no admitir la conclusión que imponían: «El rápido cambio operado en los años sesenta hace prever una aceleración de los datos de este problema teológico, cuyo punto crítico está mucho más próximo de lo que se creía»⁵⁰.

9. Los católicos y la vida pública

¿Cómo había evolucionado entre tanto la posición de los católicos americanos en la vida pública de su país? Minoría insignificante y despreciada al nacer la república, su constante crecimiento y expansión la convirtieron en blanco principal de los cinco asaltos de anticatolicismo y xenofobia que se su-

⁴⁹ Joseph R. Washington, Jr., *Black Religion. The Negro and Christianity* (Boston 1964) 243.

⁵⁰ W. A. Osborne, *op. cit.*, 246-247.

cedieron desde los «nativistas» de hacia 1830 hasta la POAU de 1940. Más recientemente aún, en agosto de 1967, el gran maestro del resucitado Ku-Klux-Klan acusaba públicamente a los católicos de representar, juntamente con los judíos, los negros y los comunistas, la amenaza más grave para la sociedad americana. Pero la comunidad católica continuó prosperando a pesar de la oposición que suscitaba, y hacia mediados del siglo xx los católicos habían logrado grandes éxitos en el mundo de los negocios y de las finanzas, en profesiones como el derecho y la medicina, y en general en los medios en que su considerable fortuna abría a numerosas familias católicas las puertas de la sociedad opulenta.

Pero para el gran público americano es quizá en el campo de la política donde los católicos han penetrado más espectacularmente. Al declararse la independencia nacional en 1776 no había ni un solo estado en que pudieran votar o desempeñar un cargo. Pero ese mismo año empezaron a caer las barreras legales, y en julio de 1831 se nombraba al católico Roger Brooke Taney miembro del gabinete del presidente. Muchos correligionarios suyos iban a desempeñar más tarde la misma función. Por otra parte, después del período de la guerra civil hubo católicos, especialmente irlandeses, que escalaron rápidamente los peldaños de la política municipal en ciudades como Boston, Nueva York, Filadelfia, Chicago, Kansas City, San Francisco y Newark. Por desgracia, el escaso brillo con que desempeñaron sus cargos no hizo honor a la historia política americana ni a su Iglesia. En los años 1880 tuvieron su primer alcalde católico Boston y Nueva York. Aunque frecuentemente encontraron oposición en lo tocante a su religión, los católicos progresaron tanto a nivel local o regional como a escala nacional; esta situación se mantuvo hasta el retroceso provocado por la aplastante derrota que sufrió en noviembre de 1928 el gobernador de Nueva York, Alfred E. Smith, primer católico presentado por un gran partido político como candidato a la presidencia.

Pero el serio fracaso de 1928 no tuvo consecuencias duraderas: treinta años después estaba lo suficientemente superado para que surgiera otro candidato católico a la presidencia: el senador por Massachusetts John F. Kennedy. El hecho mismo de que Smith y Kennedy fuesen designados por el partido demócrata, al que tradicionalmente pertenecía la gran mayoría de los católicos, constituye otro signo del proceso de maduración que se estaba desarrollando tanto dentro del organismo político americano como en la comunidad católica. La elección de Kennedy en noviembre de 1960, por escasa mayoría, marcó un giro decisivo en las relaciones de la Iglesia con la nación americana. El estudio profundo de esta elección hecho por cuatro especialistas reveló una mutación sensible en el modo habitual de votar los electores: la religión de Kennedy era esencialmente responsable de este cambio de actitud. «Estamos convencidos —escribían— de que a corto plazo ningún suceso provocará en la opinión un choque emocional comparable al que ha producido en gran parte de los electores de 1960 la eventualidad de un presidente

católico»⁵¹. En otros términos: el prejuicio anticatólico estaba aún vivo en numerosos americanos.

En cualquier caso, la elección presidencial de 1960 modificó considerablemente la situación de los católicos americanos. No es fácil explicar las profundas repercusiones de este suceso en la psicología nacional. Un escritor reciente advertía su alcance, como otros muchos, cuando declaraba: «John F. Kennedy fue el representante típico, en pleno siglo xx, de un catolicismo que ya no teme verse confrontado con el ambiente americano. Era el símbolo de los valores que John Ireland y Al Smith representaron en su tiempo y en contextos diferentes. Compartía con otros ilustres presidentes la convicción de que la fe religiosa es un asunto personal, de que las autoridades eclesiásticas no deben invocar derechos especiales sobre las funciones públicas, de que Dios ha colocado al hombre en la tierra para que actúe como persona libre y ejercite sus cualidades y de que corresponde a cada individuo —hombre o mujer— y a los Estados Unidos de América realizar los designios de Dios. Para Kennedy, ninguna de sus convicciones íntimas era incompatible con su religión de nacimiento, incluida su teología y la forma autoritaria del gobierno de la Iglesia. Por ser católico, es decir, representante de la única secta religiosa considerada enemiga de la cultura-religión propia de los americanos, Kennedy quiso ser el campeón de la cultura, trabajando por ampliar la base del consenso en que se basaba la vida americana, alentando los elementos de unión dentro del catolicismo y abriendo el espíritu de los no católicos a nuevas posibilidades de comunicación humana y de conocimiento en el diálogo con los católicos»⁵². Tanto la Iglesia como el Estado sufrieron una pérdida irreparable cuando el joven presidente fue asesinado en noviembre de 1963; pero siguiendo sus huellas, un número creciente de correligionarios suyos se aprestaron a proseguir en medida más restringida la obra de acercamiento a la que tanto había contribuido John Kennedy. Y así, además del juez adjunto del Tribunal Supremo y de dos miembros del gabinete del presidente, que eran católicos, en el 89.º Congreso, reunido en enero de 1965, los católicos formaban por vez primera el grupo religioso más importante de las asambleas nacionales: pertenecían a esta confesión 107 miembros, mientras los metodistas, que ocupaban el segundo lugar, eran sólo 88. Además, la asociación histórica de la Iglesia católica con el partido democrático estaba fielmente reflejada en la distribución de escaños: eran demócratas 12 de los 14 senadores y 80 de los 93 miembros de la Cámara de Representantes⁵³.

⁵¹ Philip E. Converse y colaboradores, *Stability and Change in 1960: A Reinstating Election*: «American Political Science Review» 55 (junio 1961) 280.

⁵² Lawrence H. Fuchs, *John F. Kennedy and American Catholicism* (Nueva York 1967) 224.

⁵³ Cf. «Congressional Quarterly, Weekly Report» 23 (enero de 1965) 224.

10. *Los católicos y la vida intelectual*

No fue indiferente para el éxito del presidente Kennedy el hecho de haber frecuentado la *Choate School*, una de las principales escuelas públicas preparatorias para muchachos de Nueva Inglaterra, y luego la *London School of Economics*, antes de graduarse en la Universidad de Harvard, la más importante de Estados Unidos. En otras palabras: la formación intelectual le dio —como a todo el que la tiene— un prestigio del que no puede ufanarse la enseñanza católica. Esta última, que constituía el sistema escolar privado más amplio del mundo, destacaba más por la multitud de sus centros y la cifra de sus adeptos que por la calidad de la enseñanza que impartía. Hasta los años 1950 no se pudo protestar de la frase, tantas veces citada, pronunciada por Denis W. Brogan en 1941: «... en ninguna sociedad occidental ha caído tan bajo el prestigio intelectual del catolicismo como en los países en que es muy fuerte en riqueza, número y poder de organización»⁵⁴.

Las causas de esta situación se han analizado muchas veces, pero fueron demasiado numerosas y variadas para expresarlas detalladamente aquí. Por lo que se refiere a la enseñanza superior, baste evocar la ausencia de tradición intelectual local entre los católicos, la falta de verdadera comprensión y estima por parte de las autoridades de la Iglesia con respecto a la erudición y los estudios superiores, la pobreza de los inmigrantes católicos, la negligencia en la elaboración de un plan nacional realmente eficaz para utilizar mejor los limitados recursos de la Iglesia en personal cualificado y dinero (esta negligencia iba a originar a su vez una proliferación, tan ruinosa como inútil, de seminarios, colegios y universidades), la tendencia de los católicos a no reconocer a sus centros docentes más que la doble función de salvaguardar la fe de sus hijos y prepararlos para ganarse la vida; finalmente, la conjunción de todos estos factores en el clima antiintelectual que ha prevalecido en los Estados Unidos durante gran parte de su historia. Todo esto ayuda a comprender por qué la vida intelectual de los católicos fue tímida o débil durante más de siglo y medio.

El mero hecho de que en 1967 mantuviera la Iglesia americana 575 seminarios diocesanos y escolasticados religiosos (45.359 estudiantes), así como 303 colegios y universidades (431.070 estudiantes) manifiesta con toda claridad los efectos extenuantes de una proliferación desproporcionada con los escasos recursos del organismo.

Hay que añadir que el talento humano no encuentra en tales condiciones un clima favorable para su óptimo desarrollo; el resultado fue que, entre la consagración del primer obispo (1790) y el final de la Primera Guerra Mundial, la aportación de los católicos a la vida intelectual y cultural de la nación

⁵⁴ Denis W. Brogan, *USA—An Outline of the Country. Its People and Institutions* (Londres 1941) 65.

fue más bien modesta. Sin embargo, algunos lograron que su nombre se pronunciara con respeto fuera de los círculos católicos: por ejemplo, Robert Walsh, Mathew Carey, Orestes Brownson, Isaac Hecker, John Boyle O'Reilly, John Gilmary Shea y Louise Imogen Guiney. Todos ellos adquirieron prestigio y fama, unos como periodistas o directores de periódicos, otros con sus publicaciones sobre temas de su especialidad; por ejemplo, Carey en economía, Brownson en filosofía, O'Reilly y Guiney en poesía y Shea en historia. En el campo de la arquitectura, Patrick C. Keely hizo los planos de numerosas iglesias y su nombre quedó asociado al resurgimiento del gótico en su tiempo. En cuanto a las bellas artes, John Lafarge adquirió reputación en la vidriería artística, en tanto que George P. A. Healy se dio a conocer como retratista de grandes dotes. Pero admitamos que sólo cuatro de estos diez hombres habían recibido en escuelas católicas toda su formación o parte de ella. Además, la Iglesia americana tuvo que lamentar la defeción de los más dotados literatos católicos de origen irlandés: los novelistas F. Scott Fitzgerald, James T. Farrell y John O'Hara y el dramaturgo Eugene O'Neill. Otros no abandonaron la Iglesia: el también dramaturgo Philip Barry y los novelistas Mary Flannery O'Connor, Edwin O'Connor y J. F. Powers. Pero si una autocrítica constante y el examen leal y abierto del sistema vigente pueden contribuir a su mejoramiento, los católicos americanos pueden esperar un brillante porvenir para su enseñanza. Porque en 1955 se advertía ya un movimiento de autocrítica que fue aumentando hasta el punto de que al final de los años sesenta quizá ningún sector de su actividad era analizado por los católicos con tanta severidad como la enseñanza impartida en los seminarios, colegios y universidades de la Iglesia, en el doble aspecto de su calidad y de su carácter específico⁵⁵.

Al mismo tiempo iba aumentando de año en año la proporción de católicos que hacían sus estudios superiores en centros especiales: en 1967 se cifraba en 920.000 el número de estudiantes católicos inscritos en colegios y universidades del Estado, y se cree que esta cifra pasó en los últimos cinco años a 1.500.000. Uno de los principales motivos de este aumento radica en la diferencia de precios entre los dos organismos enseñantes: en los centros

⁵⁵ De la abundante literatura acumulada sobre el tema, destacamos aquí las obras ordinariamente consideradas como fundamentales o particularmente evocadoras: John Tracy Ellis, *American Catholics and the Intellectual Life* (Chicago 1956); Gustave Weigel SJ, *American Catholic Intellectualism. A Theologian's Reflections: «Review of Politics»* 19 (julio de 1957) 275-307; Thomas F. O'Dea, *American Catholic Dilemma: An Inquiry into the Intellectual Life* (Nueva York 1958).

Sobre los seminarios, cf. James Michael Lee y Louis J. Putz CSC, *Seminary Education in a Time of Change* (1965); John Tracy Ellis, *The Seminary Today: «The Voice»* 44 (Baltimore 1966) 7-11; 89-94.

Entre las mejores publicaciones recientes sobre las Universidades hay que citar: Edward Manier y John W. Houck, *Academic Freedom and the Catholic University* (1967); Neil G. McCluskey, *The Catholic University. A Modern Appraisal* (1970); Edward J. Power, *Catholic Higher Education in America. A History* (Nueva York 1972).

públicos se abonaban tasas reducidas, mientras que las escuelas privadas continuaban subiendo sus honorarios; dada esta competencia, sólo las instituciones privadas que gozan de gran prestigio pueden contar con los recursos necesarios para subsistir. En 1967 ejercían su ministerio en establecimientos laicos 1.148 sacerdotes: 942 pertenecían al clero diocesano y 206 provenían de las diferentes órdenes religiosas; 272 trabajaban con dedicación exclusiva. Les ayudaban casi un centenar de religiosas, 26 de las cuales trabajaban durante toda la jornada. Esas religiosas formaban el personal de lo que hasta el principio de los años setenta se llamó *Newman Centers*, que solían constar de capilla, salas de clases, biblioteca y servicio social. Su participación en el *campus ministry*, como se le llamaba, constituyó pronto, por la rapidez de su expansión, el signo más claro de la tarea que pensaban asumir los católicos en la enseñanza superior. Cuando se piensa que hasta 1889 no se nombró un capellán, en la persona del padre William J. Fierle, para que se encargara (sólo durante media jornada) del bien espiritual de un grupo de estudiantes católicos de la Universidad de Michigan y se recuerda que fue necesario esperar hasta 1906 para que se nombrasen los primeros capellanes con dedicación exclusiva en las Universidades de Wisconsin y California, se comprende el enorme progreso realizado, aunque la actual situación deje aún mucho que desear en numerosos centros civiles⁵⁶.

El buen sentido exige al historiador desconfiar cuidadosamente de toda generalización cuando tiene que tratar de gran número de personas que han vivido en las circunstancias más diversas durante un período de tiempo bastante prolongado. La historia de los católicos americanos desde 1850 no escapa a esta regla, como se deduce de muchos aspectos particulares de esta historia. La enseñanza primaria constituye un caso especial en este aspecto: desde los años sesenta vivió un clima de gran agitación e incertidumbre; a pesar de las vicisitudes de este período, algo más del 52 por 100 de los niños católicos en edad escolar frecuentaba aún las escuelas católicas en 1965⁵⁷. Aunque la enseñanza superior progresó quizá en calidad, no cesaron las críticas contra ella en el interior de la Iglesia. Sin embargo, examinado veinticinco años después, el progreso de las ciencias eclesásticas —por no citar sino un sector de la enseñanza— resulta innegable. Pero también es verdad que no fue tan importante como para merecer que en 1954 lo mencionara Roger Aubert en *La théologie catholique au milieu du XX^e siècle*⁵⁸; tampoco George H. Tavard AA consideró que al final de la década siguiente el cam-

⁵⁶ El autor quiere agradecer aquí a su amigo, el padre John Whitney Evans, director del National Center for Campus Ministry, de Cambridge, en Massachusetts, el haberle comunicado numerosos hechos que aclaran esta cuestión, en la tesis doctoral que ha consagrado a la historia del Newman Movement en los colegios y universidades laicos americanos; esta tesis fue presentada en la Universidad de Minnesota en 1970. Cf. también John Tracy Ellis, *Religion on the Secular Campus: A Prime Responsibility*: «Southern California Quarterly» 47 (diciembre de 1965) 357-477.

⁵⁷ *Catholic School Growth: «America»* 112 (enero de 1965) 34.

bio era suficiente para modificar su opinión de que «los Estados Unidos seguían retrasados» y que Alemania, Francia y los Países Bajos les llevaban una apreciable ventaja en el campo científico⁵⁹.

Cuando se intenta valorar la aportación de los católicos norteamericanos a las ciencias eclesiológicas, hay que citar la «Catholic Historical Review», revista trimestral consagrada a la historia de la Iglesia, que tuvo éxito desde sus comienzos en abril de 1915; la revista «Catholic Biblical Quarterly», que apareció por primera vez en febrero de 1939, cuya lista de miembros del comité de redacción tenía el aspecto de un *Who's Who* y atestiguaba en los años setenta los notables progresos realizados en la investigación bíblica católica en un lapso bastante breve; en ella se encontraban los nombres de Raymond E. Brown SS, Joseph A. Fitzmyer SJ, John L. McKenzie, Roland E. Murphy O. Carm. y Patrick W. Skehan. Hay que citar también «Theological Studies», publicada por vez primera en febrero de 1940 por la asociación de las facultades de los jesuitas en los Estados Unidos; esta revista alcanzó pronto una merecida fama entre los teólogos de todas las confesiones religiosas y los eruditos no creyentes. Su prestigio, que continúa intacto, se debe a un equipo de competentes colaboradores, dirigido durante algunos años por el llorado John Courtney Murray SJ, el teólogo más distinguido de la Iglesia americana contemporánea. Algunas de estas publicaciones sirvieron de órganos oficiales a los grupos profesionales de los que emanaban; tal es el caso de la «Catholic Historical Review» con respecto a la Asociación Americana de Historiadores Católicos, sociedad fundada en 1919 por un grupo de unos cincuenta historiadores, verdaderos pioneros, dirigidos por P. Guilday, que era entonces la principal autoridad del catolicismo americano en esta materia. Aunque la mayoría de estas asociaciones conoció un período de expresión después de la Segunda Guerra Mundial, el número de sus miembros era escaso en proporción con la población católica del país e incluso con la de los seminarios, colegios y universidades dependientes de la Iglesia. La Asociación de Historiadores, por ejemplo, sólo tenía 1.087 miembros en diciembre de 1971; si se le agregan los 164 servicios de intercambio y los 1.034 suscriptores de su revista trimestral, se comprueba que, tras cincuenta y seis años de vida e irradiación, la difusión de la «Catholic Historical Review» no pasaba de los 2.285 ejemplares dirigidos a individuos e instituciones.

Por lo que respecta a la historia, el descrédito general que había caído sobre esta disciplina se debía en parte a la reciente ola de antiintelectualismo que invadía a América. Pero agravaba la situación el hecho de que innumerables católicos parecían tener como única ambición el estar al corriente de lo que pensaban y hacían sus contemporáneos. De ahí que la historia de la Iglesia desapareciera casi por completo del programa de muchos seminarios:

⁵⁹ G. H. Tavard AA, *The Pilgrim Church* (Nueva York 1967) 16: El marco teológico del Vaticano II.

los estudiantes preferían seguir los cursos de «ciencias prácticas», más adaptadas, según ellos, a las necesidades de la «generación actual». Al mismo tiempo, la pasión por la novedad que manifestaban los candidatos al sacerdocio y a la vida religiosa planteaba graves interrogantes sobre la profundidad y solidez de su formación. Esta experiencia traumatizante para los discípulos de Clío se soportó mejor en Harvard que en Notre Dame; en este terreno, como en otros, muchos católicos incorporados a la gran corriente americana se sentían molestos experimentando algo así como la cortedad del «nuevo rico».

«La unidad de la historia es tal —decían Frederick Pollock y Frederic Maitland hace casi tres cuartos de siglo—, que quien intente relatar una fase, al comenzar a escribir tiene que sentir la impresión de que desgarrar un tejido sin costura»⁶⁰. El autor del presente estudio ha hecho esa experiencia, primero fijando el comienzo de esta historia en 1850 y luego asignándole como término el año 1972. A lo largo del camino ha tenido la conciencia dolorosa de sus omisiones, así como de los cambios formidables que se han verificado recientemente en el seno de la Iglesia de los Estados Unidos y que exigirían un comentario.

Uno de los signos ciertos de este cambio es la mejor situación de los católicos en la vida pública de su país. En otras palabras: si la Iglesia americana no merecía aún la descripción que Denis Brogan hizo un día de la Iglesia de Francia presentándola como «parte integrante del mobiliario nacional», indudablemente había rebasado hacia 1970 la época en que, veinticinco años antes, el mismo escritor podía afirmar con bastante exactitud que Estados Unidos era «un país protestante», puesto que el catolicismo no representaba más que la «religión de una minoría y de una minoría consciente de su estado, pobre y temerosa». En 1972 Brogan no tendría razón para afirmar, como en 1941, que el catolicismo era «una cuestión privada y no se atrevía sino rara y tímidamente a exponer en público sus ideas sobre la vida»⁶¹. Casi todos los católicos actuales podrían reivindicar, pensando en su país, en sus instituciones y sus costumbres, lo que Richard J. Cushing, entonces arzobispo de Boston, aludiendo a su humilde origen, reivindicaba para sí ante el Congreso de Organizaciones Industriales reunido en su ciudad episcopal en 1947: «¡Yo soy de aquí!». Este cambio, naturalmente, se debió a numerosos factores, pero en gran parte fue obra de un solo hombre, John F. Kennedy, el cual, como se ha dicho con razón, «antes de su muerte y quizá incluso antes de su elección contribuyó más que ningún otro americano a reducir el viejo antagonismo entre católicos y no católicos»⁶².

⁶⁰ Frederik Pollock y Frederic Maitland, *The History of English Law before the Time of Edward I*, vol. I (Cambridge 1923) 1.

⁶¹ D. W. Brogan, *op. cit.* (1947) 54, 65, 67. Esta edición difiere en muchos puntos de la de 1941; por ejemplo, no se encuentra en ella la afirmación cuya referencia damos en la nota 54.

⁶² Fuchs, *op. cit.*, 31-32.

11. *El Concilio y sus consecuencias*

Hasta después del Vaticano II no comenzó a disminuir el relativo aislamiento de los americanos respecto al catolicismo mundial, dando paso a un compromiso más resuelto en los asuntos de la Iglesia universal. En 1960, cuando los trabajos preparatorios alcanzaban su apogeo en Roma, había en Estados Unidos suficiente número de especialistas en las ciencias eclesiásticas para que 61 de ellos fuesen invitados a participar en el Concilio. Es llamativo el contraste con el precedente Concilio de 1870, en el cual fue James A. Corcoran el único teólogo americano de la comisión preparatoria. La transformación operada en los americanos por el Vaticano II ha asombrado al padre Robert Bosc SJ, del Instituto Católico de París, que al visitar por primera vez los Estados Unidos en 1960 había tenido la impresión de dar «un súbito salto hacia atrás de treinta o cuarenta años...». Había encontrado muchas devociones, pero la participación en la liturgia «parecía casi inexistente»; más lamentable aún era, a su parecer, «la falta general de interés, incluso en las Universidades católicas y en los medios clericales, por los problemas generales de la Iglesia y del mundo». Por lo demás, incluso en 1960 —es decir, antes de la apertura del Concilio— los observadores extranjeros subrayaban dos excepciones en este estado de cosas: la vitalidad de las religiosas, que parecían «treinta o cuarenta años más adelantadas que sus hermanas en Europa», y el dinamismo y la madurez, totalmente nuevas, de una minoría de laicos que acababan de descubrir la doctrina del cuerpo místico y sus implicaciones respecto al papel que les correspondía en la Iglesia⁶³.

Al acabar los trabajos preparatorios llegaron de Estados Unidos más de 200 obispos para la solemne apertura del Concilio en octubre de 1964; 246 asistieron a todas o a algunas de las cuatro sesiones que se celebraron hasta la clausura de los debates en diciembre de 1965. Si la comunidad católica americana cambió definitivamente de aspecto tras la elección de Kennedy en noviembre de 1960, también puede afirmarse que la Iglesia en su totalidad —obispos, sacerdotes, religiosos y laicos— no fue después del Vaticano II lo que había sido antes. La imagen frecuentemente citada del papa Juan «abriendo las ventanas» para que entrase aire fresco puede aplicarse muy adecuadamente a los obispos americanos. Durante la primera sesión fueron tan reservados que algunos empezaron a llamarles la «Iglesia del silencio»; pero a medida que pasaban los meses fueron tomando conciencia de su identidad, estimulados en este sentido por sus estrechos contactos con los obispos llegados de todas las partes del mundo. Para advertir la evolución de su mentalidad basta observar su cambio de actitud ante los informes de prensa sobre el Concilio. Algunos obispos consideraron casi escandalosa la franqueza con que los periodistas publicaban los informes que lograban recoger acerca de

⁶³ Cf. *New Americans in the Kennedy Image*: «America» 114 (marzo de 1966) 321.

los debates, por relatos de segunda mano; hubo otros que al regresar a Estados Unidos tras la primera sesión censuraron duramente las tergiversaciones de los hechos y las indiscreciones cometidas por los reporteros. Sin embargo, el hecho de que luego se celebrara todos los días una conferencia de prensa —que constituyó uno de los mejores «medios» para informar al mundo anglófono sobre la marcha del Concilio —se debió a una iniciativa oficial de los obispos norteamericanos.

La mayoría de las comisiones y comités conciliares contaron con obispos o expertos de los Estados Unidos para colaborar en sus tareas. Pero fue en el debate sobre la libertad religiosa donde se distinguieron los americanos: tras haber participado activamente en las discusiones preliminares, contribuyeron a la redacción final de la Declaración que Pablo VI promulgó sobre esta materia el 7 de septiembre de 1965. Aportaron al examen de este problema la experiencia de 175 años de separación entre la Iglesia y el Estado, experiencia indudablemente beneficiosa para la religión. Aunque la enseñanza oficial de la Iglesia seguía una línea opuesta, los católicos de Estados Unidos continuaron observando sus propias costumbres nacionales pacíficamente, pero con una convicción sincera; también ellos formaban parte del pueblo que mereció de Alexis de Tocqueville, tras su histórico periplo de 1831-1832, la siguiente opinión: «Los americanos asocian tan íntimamente las nociones de cristianismo y de libertad que es imposible evocar la una sin pensar en la otra...»⁶⁴. Esta asociación constituía un fenómeno único y desconocido hasta entonces, hasta el punto de que un escritor tan perspicaz como el vizconde James Bryce pudo afirmar en 1894: «Quizá es ésta la más notoria de las diferencias existentes entre el Viejo Mundo y el Nuevo»⁶⁵.

A pesar de estas ventajas, el espíritu tradicional de la Curia romana y de la mayoría de los teólogos europeos no siempre permitió obtener la ayuda necesaria para que la discusión avanzase. El principal artífice del texto original del anteproyecto fue John Courtney Murray SJ, al cual, paradójicamente, se le había prohibido durante la década que precedió al Concilio escribir o hablar de su especialidad, es decir, de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Sin embargo, gracias al influjo personal del cardenal Francis Spellman, arzobispo de Nueva York, que compartía sus puntos de vista sobre esta materia, el padre Murray fue nombrado experto para la segunda sesión del Concilio, por lo que pudo asistir a todos los debates cruciales. La postura americana no carecía de defensores entre los representantes de otros países, como pusieron de manifiesto las últimas peripecias del debate. Gracias a la intervención de Pablo VI fracasó el último esfuerzo intentado por los conservadores el 20 de septiembre de 1965 para impedir la votación, y el esquema sobre la libertad religiosa fue aprobado definitivamente al día siguiente con 1.997 votos a favor y 224 en contra. Los espíritus sutiles constataron

⁶⁴ Phillips Bradley, *Democracy in America* I (Nueva York 1953) 306.

⁶⁵ James Bryce, *The American Commonwealth* II (Nueva York 1895) 695.

en seguida que la Declaración había reconocido, como afirma el padre Murray, «un principio de considerable importancia: que la dignidad del hombre consiste en el uso responsable de su libertad». Los americanos contribuyeron así de manera destacada y muy significativa a la obra del Vaticano II; el alcance de esta aportación apareció pronto durante el período posconciliar: como dijo el principal autor de la Declaración, «la afirmación conciliar del principio de libertad era extremadamente concisa en su texto. Pero ese texto se había arrojado a un estanque cuyas orillas coincidían con las de la Iglesia universal. Las ondas iban a llegar lejos»⁶⁶.

Mucho más rápidamente de lo que podía prever el padre Murray, las ondas se encrespaban y se transformaron en «olas», que llegaron efectivamente lejos y arrastraron a algunos miembros de la Iglesia, incluso en Estados Unidos. La situación, tal como se presenta en 1972, no siempre ha confirmado a los católicos americanos en su esperanza de conocer pronto tiempos más serenos, de salir de «una época incierta e inquieta, en la que se mezclan proyectos y temores, alegrías y sufrimientos»: de la época que había evocado Newman en *The Second Spring* para alertar a sus amigos católicos en Inglaterra, en el famoso sermón que pronunció en julio de 1852⁶⁷. Es imposible medir exactamente la influencia que ejercían sobre sus correligionarios unos pocos americanos. Sin embargo, algunos parecían fascinados por las posturas intelectuales defendidas antes por pensadores protestantes liberales y abandonadas hacía tiempo. Es el tipo de fascinación que suele provocar una ideología nueva y original. *Mutatis mutandis*, la actitud adoptada por algunos recordaba una idea que Newman expresaba así en los primeros años de su conversión: «En la medida en que rechazáis el yugo de Cristo, el mundo, por una especie de instinto, os reconoce como suyos y piensa bien de vosotros. El mayor elogio que os puede hacer es decirnos que no creéis»⁶⁸.

Pero esas «olas» no arrastraron sólo a la minoría mencionada, que pertenecía casi en su totalidad al mundo universitario y literario: la nueva libertad resultó también desconcertante para otros católicos. Parecía que muchas personas habían perdido, total o parcialmente, el equilibrio necesario para mantenerse fiel a un compromiso contraído en un tiempo en el que las cosas eran menos complicadas. Fueron frecuentes las defecciones de sacerdotes, abandonaron la vida religiosa centenares de hombres y mujeres, y todavía fue

⁶⁶ Walter M. Abbott SJ y Joseph Gallagher, *Documents of Vatican II* (Nueva York 1966) 674.

⁶⁷ Charles Frederick Harrold, *A Newman Treasury, Selections from the Prose Works of John Henry Newman* (Nueva York 1943) 220. La confusión doctrinal no era exclusiva de los católicos. Albert C. Outler, presidente de la comisión que la Iglesia metodista unida designó en 1968 para hacer una encuesta sobre la doctrina profesada por sus correligionarios americanos, declaró, durante la Conferencia de Atlanta, celebrada en la primavera de 1972, que los metodistas ofrecían en este terreno «el espectáculo de una asombrosa diversidad. En la Iglesia metodista unida se encuentra siempre un defensor para cualquier tipo de teología actualmente viva e incluso para algunas ya difuntas».

⁶⁸ Harrold, *op. cit.*, 179: «Naturaleza y gracia».

mayor el número de jóvenes de ambos sexos que se sentían llamados al sacerdocio o a la vida consagrada y renunciaron a sus proyectos. Probablemente, algunos nunca tuvieron verdadera vocación; pero en muchos casos el abandono se debió sin duda a una crisis de fe. Los historiadores de la Iglesia tuvieron que registrar este fenómeno, aun cuando lo hicieran recordando el evangelio y meditando la advertencia de Santiago: «Uno solo es el legislador y juez: el que puede salvar y destruir. ¿Quién eres tú para juzgar al prójimo?»⁶⁹.

Por lo que se refiere a los laicos, gran número de los que continuaban preocupándose por su Iglesia quedaron pronto sumergidos en la tristeza y la confusión y se sintieron desorientados, no sabiendo qué debían creer como católicos. Educados desde niños en las escuelas católicas en una tradición de docilidad a la autoridad eclesiástica, se encontraban confrontados con una situación sin precedentes. Profesores católicos de dogma y de moral emitieron opiniones que hacían pensar que en ningún problema de la vida humana quedaba prácticamente una sola postura que los católicos pudiesen considerar segura y digna de crédito. En casi todas las cuestiones, desde la presencia real en la eucaristía hasta el control de la natalidad, la revisión de la doctrina tradicional suscitada por el Concilio encontró a la mayoría de los fieles sin preparación para una adaptación psicológica y mental que hubiese atenuado el trauma que sufrieron. Cuando frecuentaban la escuela católica les enseñaron de buena fe que la Iglesia tenía una respuesta para todo. Al descubrir que no era así, algunos pasaron a la convicción opuesta y la consideraron incapaz de resolver enigma alguno de la existencia terrena.

La historia demuestra con evidencia que la capacidad de reflexión de la inmensa mayoría de los adeptos de cualquier religión es relativamente escasa. Los católicos de Estados Unidos ofrecen un ejemplo típico a tal respecto en estos años próximos al final del siglo xx. En su perplejidad, muchos se aferran a los razonamientos simplistas que caracterizaban el enfoque de los problemas en la época anterior. Sólo en los más inteligentes va surgiendo lentamente, y no sin dificultad, una conciencia más intuitiva de la profunda verdad que enunciaba Adrián Van Kaam CSSP: «La vida es un misterio que hay que vivir y no un problema que hay que resolver»⁷⁰. La mayoría se aferra a la esperanza de que pronto comenzará una época más tranquila; pero otros muchos han abandonado por múltiples razones la religión de sus padres y sus abuelos. Ya hemos aludido a los sondeos que sobre la práctica religiosa efectuó Gallup durante el año 1971. Dichos sondeos revelan un descenso general entre los americanos de todas las creencias. Si los protestantes contaban con un 37 por 100 de practicantes y los judíos con un 19 por 100, los católicos acusaban un déficit aún mayor, puesto que del 71 por 100 en 1964 descendieron al 57 por 100 en 1971⁷¹.

⁶⁹ Sant 4,12.

⁷⁰ Adrian van Kaam, CSSP, *Religion and Personality* (1964) 13.

⁷¹ Cf. nota 36, p. 278.

La explicación de este fenómeno bastante desconcertante desborda el mero análisis, por profundo que sea, de la comunidad católica considerada en sí misma. «Nadie es una isla ni se basta a sí mismo. Todo hombre es parcela de un continente, parte de un todo»⁷². Estas palabras del poeta inglés John Donne (1573-1631) pueden parecer un poco anticuadas; pero expresan en este fin del siglo xx una verdad eterna, tan válida para los católicos americanos de los años setenta como para toda la familia humana desde el origen de los tiempos. La situación de los católicos no puede dissociarse de la mentalidad social ambiente. Durante la mayor parte de su historia, los católicos de Estados Unidos se han visto semiaislados por la hostilidad del medio circundante o por el complejo de *ghetto*, profundamente anclado en ellos y fruto de su primitiva condición de inmigrantes extranjeros. Es fácil imaginar los temores y sospechas, la inseguridad e inferioridad que esto lleva consigo. Pero cuando su situación económica mejoró notablemente, cambiaron en seguida su puesto en la política y su posición social. Esto provocó en muchos un cambio de perspectivas religiosas, fruto del nuevo contacto con la civilización urbana: en efecto, muchos de ellos fueron a aumentar la población de las ciudades durante el período que siguió a la Segunda Guerra Mundial, y su concepción de la vida se vio afectada por estas sucesivas transformaciones. Donde se observa con mayor claridad el cambio de la posición de los católicos frente al público americano es en el orden político. Es cierto que la política había sido uno de los primeros campos importantes de la vida nacional en que los católicos destacaron y ejercieron influjo, sobre todo a nivel municipal. Sin embargo, hasta la campaña presidencial de 1960, la etiqueta de católico en un candidato era en muchas regiones del país motivo para dudar de su aptitud y hasta podía constituir un positivo *handicap*. La elección de John F. Kennedy para la presidencia implicó un notable y rápido cambio de la opinión pública en este aspecto. Y así, cuando se celebró la convención nacional del partido demócrata en Miami Beach, en julio de 1972, se anunció oficialmente que el senador George S. McGovern, metodista, candidato preferido para la presidencia, que finalmente obtuvo la investidura de su partido, deseaba que le acompañara un católico como candidato a la vicepresidencia. En consonancia con tal propósito eligió a Thomas F. Eagleton, senador procedente del Missouri, que era católico, igual que su mujer y sus dos hijos.

12. *La secularización*

No corremos el riesgo de equivocarnos al afirmar que la humanidad ha conocido en el ocaso del siglo xx una revolución que aún no ha cesado de conmoverla profundamente y cuyas causas radicales y verdadera naturaleza

⁷² Cf. Helen Gardner y Timothy Healy, *John Donne. Selected prose* (Oxford 1967) 101.

nadie es capaz de determinar⁷³. Todo el mundo está de acuerdo en que los Estados Unidos han experimentado el choque de esta ola revolucionaria con tanta violencia como otros países en todos los aspectos de su vida nacional. Sería inoportuno e inútil analizar aquí este fenómeno. El título de una reciente colección de artículos planteaba, en términos simplistas sin duda, el problema con el que se ve confrontado el hombre libre: *Can We Survive Our Future?*⁷⁴. Limitándose al cuadro de la república americana, los principales elementos de la difícil coyuntura en que se encuentra la nación han sido inventariados, con cierta ingenuidad, en el libro de Ronald Berman *America in the Sixties. An Intellectual History*⁷⁵ y, en una perspectiva más dura, en la obra del joven escritor William L. O'Neill, publicada después, *Coming Apart: An Informal History of America in the 1960s*.⁷⁶ Por lo que se refiere a los católicos americanos, la desintegración que se está produciendo ya había sido presentida con clarividencia hace más de veinte años por un judío convertido al catolicismo, el gran psiquiatra Karl Stern, que constataba que ya en esa época la mayoría de las personas seguía fiel a determinados modos de obrar por un viejo reflejo cristiano. Y añadía: «No somos realmente conscientes de nuestra herencia espiritual por la sencilla razón de que no creemos en la doctrina cristiana del sufrimiento vicario más que en la doctrina del *karma* o en la inmortalidad del alma. En realidad, ¿quién de nosotros cree todavía en esas cosas? Así, con una mano asimos ávidamente el pragmatismo moderno y con la otra nos mantenemos aferrados a la filosofía judeocristiana. Pero la distancia no cesa de aumentar, y llegará el momento en que una de las manos tendrá que soltar lo que tiene asido»⁷⁷.

Podemos pensar que ese momento llegó para muchos americanos a mediados de los años sesenta: según la imagen de Karl Stern, una de las manos se vio obligada a soltar lo que tenía asido. La consecuencia fue un gran vacío espiritual, favorable al progreso de una secularización omnipresente y característica de la vida nacional, que no perdonó nada y terminó lesionando todos los valores cuyo código regía las ideas y la conducta moral.

La generalización de este proceso secularizante, con su inevitable influjo en la comunidad católica, puede advertirse en múltiples casos; baste citar los siguientes. El Tribunal Supremo constituye para los americanos una especie de magisterio civil, siendo los jueces árbitros de lo que es legítimo o no de acuerdo con la Constitución. En 1961, este Tribunal adoptó una decisión

⁷³ Walter Lippmann, tan sagaz, reconoce su incapacidad para comprender bien este movimiento revolucionario: «No conozco a nadie, ni siquiera de oídas, que tenga una comprensión real y profunda de esta situación revolucionaria» (*Sunday Examiner and Chronicle* [San Francisco, 9 de junio de 1968] 3).

⁷⁴ *Can We Survive Our Future?* (colección de artículos editada y presentada por G. R. Urban en colaboración con Michael Glennly [Londres 1972]).

⁷⁵ Ronald Berman, *America in the Sixties, An Intellectual History* (Nueva York 1968).

⁷⁶ William L. O'Neill, *Coming Apart: An Informal History of America in the 1960s* (Chicago 1971).

⁷⁷ Karl Stern, *The Pillar of Fire* (Nueva York 1951) 126.

concerniente a la violación de una ley del Estado de Maryland relativa al descanso dominical. Aun reconociendo que al principio las leyes sobre el trabajo del domingo estaban motivadas por razones religiosas, los jueces afirmaban que actualmente la ley no tiene otra finalidad que la de «conceder un día de descanso, que sea el mismo para todos los ciudadanos»; el hecho de que este día coincidiera con el domingo y revista una «especial significación, sobre todo para las sectas cristianas», no quita nada al carácter profano y secular del fin perseguido por el Estado. Y añadía el Tribunal: «Creemos además que la atmósfera actual del domingo tiene más de descanso que de religión». Hablando de esta decisión juzgaba un escritor que el Tribunal, aun haciendo respetar la sustancia de la ley de Maryland, había sabido al mismo tiempo «reemplazar los motivos religiosos por otros seculares»⁷⁸.

Al año siguiente (1962), el Tribunal Supremo pronunció una sentencia todavía más clara; esta vez se trataba de la oración, llamada «de los gobernantes», que se rezaba en las escuelas públicas del estado de Nueva York. La oración decía así: «Dios todopoderoso, reconocemos nuestra dependencia respecto a ti e imploramos tu bendición sobre nosotros, nuestros padres, nuestros profesores y nuestro país». La denuncia sostenía que tal texto era contrario a la primera enmienda de la Constitución. El Tribunal citó a James Madison, autor de dicha enmienda, para probar que, «debido a su carácter breve y general, la oración oficial 'de los gobernantes' impuesta por el gobierno de Nueva York no puede presentar ningún peligro para la libertad religiosa»⁷⁹.

Mientras tanto se comentaban en el mundo entero el número creciente de divorcios, la mitigación de las leyes contra el aborto, la supresión casi total de las restricciones legales en materia de exhibición sexual en el teatro, la prensa y la pantalla; el tráfico fraudulento y los abusos de toda clase practicados en el gobierno, la prensa y los negocios, así como otras muchas manifestaciones de la quiebra de las normas morales tradicionales, tanto en la vida pública como en la vida privada de los americanos. Los africanos, los latinoamericanos y los asiáticos, sobre todo, podían medir las consecuencias por las ganancias astronómicas que obtenían los industriales americanos de la construcción y venta de armamentos, comercio que en los años setenta representaba aproximadamente la mitad del mercado mundial.

Hechos de este género motivaron la severa requisitoria pronunciada contra Estados Unidos por el arzobispo brasileño de Olinda y Recife Helder Pessoa Camara, personaje carismático considerado por Pablo VI como «una de las grandes voces de nuestra época, uno de los mayores apóstoles de este

⁷⁸ Raymond G. Decker, *Anglo-American Law in the Throes of Secularisation, 1800-1970*, p. 21. El autor agradece al padre Decker haberle permitido utilizar este texto, que, con el título *Morals and the Law: An Historical Perspective*, fue presentado en una sesión del International Congress of Learned Societies in the Field of Religion, celebrado en Los Angeles el 2 de septiembre de 1972.

⁷⁹ *Ibid.*, 22-23.

tiempo»⁸⁰. En una conferencia pronunciada el 25 de junio de 1972 ante el Instituto Católico de Londres para las relaciones internacionales, en la que condenó sin ambigüedades los crímenes perpetrados contra la humanidad por Rusia, China y las otras dictaduras comunistas, el arzobispo añadía después: «Los Estados Unidos se presentan como el defensor nato y el portavoz del mundo libre, incluso como el mártir de esta causa. Pretenden justificar así su lucha en Corea y ahora el terrible sacrificio de sus fuerzas vivas en Vietnam. Si conservan su control sobre América Latina, si mantienen por todo el mundo una red costosísima de bases aéreas y depósitos de armas nucleares, si continúan dedicando gran parte de sus recursos al armamento y a la conquista del espacio, nos toman por testigo y nos ruegan creamos que lo hacen para la defensa de la civilización cristiana».

Ningún americano honesto y bien informado, sea católico o no, puede sostener lealmente que la severa descripción de monseñor Camara exagera gravemente o deforma la imagen de su país. Y si posee un sentido moral algo sólido, deberá reconocer con el arzobispo que «los cristianos harían un gran favor a la causa de la verdad —y sólo la verdad puede liberarnos— si con serenidad y firmeza, con toda la fuerza moral que poseen, se aprestaran a poner fin a esta doble explotación realizada en nombre de la libertad»⁸¹.

Hubo un tiempo en el que los católicos no se habrían sentido afectados por este tipo de análisis de las costumbres americanas, ya fuesen favorables o desfavorables, porque entonces, como escribía Newman a propósito de los cristianos del Imperio Romano, eran una «*gens lucifuga*, un pueblo que huía de la luz del día»⁸². Pero a mediados del siglo XX, su hereditaria timidez de inmigrantes ha desaparecido en gran parte, y en los años que siguieron a 1950 los católicos se dedicaron, cada día en mayor número y con más confianza, a lo que se ha solido llamar el *mainstream* americano, con todas las ventajas e inconvenientes que comportaba la nueva importancia que iban adquiriendo. De hecho, muchos de ellos se adaptaron tan bien a las costumbres sociales de las clases medias y superiores, que, una vez entrados en ellas, un visitante extranjero no hubiese podido identificarlos.

Si se había esperado que los católicos conservaran su fe religiosa con la misma firmeza que sus antepasados inmigrantes, o se había pensado que la decadencia moral que sufría la sociedad americana iba a dejarlos inmunes, al menos a la mayoría, la realidad era sumamente decepcionante. En casi todos

⁸⁰ Véase «The Tablet» 226 (Londres, 1 de julio de 1972) 618. Al presentar a monseñor Helder Camara a su auditorio, el cardenal John Heenan, arzobispo de Westminster, declaró que el soberano pontífice, «lejos de desaprobare el radicalismo de dom Helder», había descrito éste en los términos citados anteriormente. El espíritu de este «radicalismo» y su naturaleza se encuentran en cierto modo en los títulos de sus obras, por ejemplo, *Revolution Through Peace* (Nueva York 1971) y *Race Against Time* (Nueva York 1972). Para una biografía de Helder Camara, cf. el artículo sin firma *Rebel in a Frayed Cassock*: «The Observer» (Londres, 25 de junio de 1972) 5.

⁸¹ «The Tablet» 226 (Londres, 1 de julio de 1972) 629.

⁸² Harrold, *op. cit.*, 215.

los puntos relativos a las ideas religiosas y a las prácticas tradicionales, el conjunto de los católicos, con raras excepciones, se mostró tan americano como católico o quizá más americano que católico. Así, en materia de control de la natalidad (una de las manifestaciones más notorias del cambio de mentalidad, según dijimos antes), los católicos adoptaron una actitud totalmente conforme a lo que poco a poco se había convertido en norma nacional⁸³. Por lo que se refiere a las leyes contra el aborto, los católicos rehusaron en general apoyarlas; en cambio, aumentó sensiblemente entre ellos el número de divorcios tras veinte o treinta años de matrimonio, si bien siguió por debajo de la media nacional. Y los padres católicos, como todos los padres americanos, experimentan la misma preocupación ante la tendencia a la droga, cada vez más fuerte entre sus hijos adolescentes y jóvenes.

13. *Nuevos horizontes*

Las vicisitudes y la confusión que ha experimentado el catolicismo americano desde 1965 aproximadamente y el hecho de que haya que contar con que esta época turbada —que Newman había previsto cuando exhortaba a los católicos ingleses en los términos citados a prepararse para afrontarla⁸⁴— se prolongue durante algún tiempo no son óbice para que haya perspectivas consoladoras. Si algunos grupos posconciliares como la Federación Nacional de Consejos Presbiterales y, en particular, la Asociación Nacional de Laicos han vacilado, al parecer, y se han echado atrás por diversos motivos, otros manifiestan una auténtica vitalidad y grandes reservas en recursos dinámicos.

Y así, a través de todo el país, diversos institutos, congresos y centros de estudios no han cesado de atraer en ciertas ocasiones a gran número de clérigos y de laicos que manifiestan una aguda conciencia de los actuales problemas de la Iglesia. Gracias al impulso que les imprimen estos católicos, los estudios de exégesis, teología y liturgia van adquiriendo mayor prestigio, contribuyen a alentar la creatividad catequética y están provocando un *aggiornamento* entre los canonistas, los cuales, tras reunirse en asamblea general en San Francisco en 1964, han confiado la dirección de sus trabajos a un «órgano ejecutivo» enérgico que se ha apresurado a convertir la *Sociedad Americana de Derecho canónico* en una de las fuerzas más constructivas de la renovación católica. El hecho de que el ecumenismo no ha progresado tanto como se esperaba se debe tanto a la disminución de esfuerzos en el campo protestante como a las deficiencias de los católicos. Albert C. Outler, notable teólogo metodista e historiador de la Iglesia, ha afirmado que la búsqueda ecuménica protestante ha sufrido una «grave crisis», por lo que, en su opi-

⁸³ Cf. nota 22, p. 272.

⁸⁴ Harrold, *op. cit.*, 220.

nión, la Iglesia católica ha pasado a ser «la más interesada y más activamente comprometida de todas las Iglesias cristianas»⁸⁵. Pese a estos sinsabores, varios comités interconfesionales y grupos de estudios continúan explorando las vías y medios posibles para llegar a armonizar los puntos de vista en materia doctrinal y disciplinar.

Señalemos aquí las dos iniciativas más prometedoras a este respecto: el *Instituto de Investigación Ecuménica y Cultural*, inaugurado en 1968 en la Universidad Saint-John de Collegeville (Minnesota), y el *Instituto Ecuménico de Estudios Teológicos Superiores*, que ha recibido a sus primeros alumnos en 1971 en Tantur, entre Jerusalén y Belén. Esta empresa internacional está financiada desde sus orígenes por un generoso católico americano que ha subvencionado todas las etapas de su desarrollo. En fin, entre los diversos aspectos de la vida católica no podemos omitir el apostolado en favor de la justicia social; la actividad de pioneros como monseñor John A. Ryan, monseñor John P. Monaghan, Agnes G. Regan, Jane M. Hoey y otros había creado en este campo desde hace ya cincuenta años una tradición duradera. Numerosos hombres y mujeres, clérigos y laicos, sensibles a estos problemas, se consagraron a ellos desde la Segunda Guerra Mundial para asegurar la presencia de la Iglesia en ese campo. Citemos a dos: George G. Haggins, sacerdote muy conocido en los Estados Unidos, que tiene en su haber casi treinta años de servicios eminentes, y Miss Dorothy Day, la heroína cofundadora en los años treinta del *Catholic Worker Movement* (Movimiento Obrero Católico), cuyas realizaciones se propagaron con rapidez y fueron reconocidas en 1972 por la Universidad de Notre Dame, que le confirió la *Laetare Medal*, la más alta condecoración que concedía a católicos laicos⁸⁶.

Muchos observadores de la agitada, contradictoria y, a veces, incierta evolución en que se halla el catolicismo americano a mediados de los años setenta coinciden en que estamos asistiendo, por así decir, a la lenta convergencia de numerosos arroyos en un gran río, en el cual se va abriendo paso, sobre todo, el deseo de una profundización espiritual a través de la oración. En este aspecto se han producido cambios espectaculares que afectan a la vida de oración de todo un pueblo; lo prueba la historia de los inmigrantes irlandeses en el siglo pasado. Los irlandeses influyeron más que ningún otro grupo nacional en la evolución espiritual de los católicos, sobre todo por su fidelidad a prácticas como el rosario, las Cuarenta Horas y la devoción al Sagrado Corazón. Estas prácticas estaban muy extendidas en toda la comunidad católica hasta el Vaticano II y durante él; sin embargo, de esos mismos irlandeses se ha dicho: «La mayor parte de los dos millones de irlandeses que emigraron entre 1847 y 1860 pertenecía a la generación

⁸⁵ A. C. Outler, en «The Monitor» (San Francisco, 16 de marzo de 1972) 2.

⁸⁶ Las memorias de esta extraordinaria convertida, procedente del comunismo, han sido relatadas en *From Union Square to Rome* (Maryland 1939), *The Long Loneliness* (Nueva York 1952) y *Loaves and Fishes* (Nueva York 1963).

de los 'católicos no practicantes' de antes del hambre, si es que se les podía seguir llamando católicos»⁸⁷.

Es evidente que las disposiciones religiosas de un pueblo pueden experimentar súbitas mutaciones. El indicio más sorprendente de que está apareciendo una tendencia nueva radica sin duda alguna en el nuevo movimiento pentecostal católico, que surgió poco antes de 1970 en la Universidad Duquesne de Pittsburgh y se propagó luego a otras regiones del país. La Conferencia Nacional de Obispos Católicos encargó el estudio de dicho movimiento a un comité integrado por obispos, el cual lo aprobaron con cautelas en su reunión de noviembre de 1969, afirmando que los pentecostales no se apartaban de la sana teología, parecían tener una «sólida base bíblica» y haber «comprendido mejor el papel del cristiano en la Iglesia». De ahí que los obispos consideraran que «el mejor modo de enjuiciar el valor del movimiento pentecostal es observar los efectos en quienes participan en las reuniones de oración»⁸⁸.

El movimiento progresó rápidamente, y en mayo de 1972 la sexta Conferencia Internacional de Renovación Carismática Católica reunió a cerca de 12.000 jóvenes y adultos en la Universidad de Notre Dame. Citemos un título que resumía el acontecimiento: «Efectivos y prestigio en pleno auge. El resonante movimiento pentecostal». Se ha discutido y especulado hasta la saciedad sobre el significado que esta reunión y otras parecidas pueden tener para el catolicismo de Estados Unidos. Falta perspectiva histórica para emitir un juicio definitivo sobre esta cuestión. No deja de ser juiciosa la reacción de un editorialista que titulaba así su artículo sobre la asamblea de Notre Dame: «El tiempo dará su fallo»⁸⁹. Volvía a tomar cuerpo por todo el país el recuerdo de los gigantescos *revivals* americanos del siglo XIX. No cabía dudar de ello cuando, poco después de la reunión de Notre Dame, más de 75.000 jóvenes, en su mayoría protestantes, de 60 países se congregaban en Dallas (Texas) con ocasión del *Congreso Internacional sobre el Evangelismo, Explo 72*, al que el «Time» llamó el *Jesus Woodstock*⁹⁰. Algunos críticos juzgaron con severidad la reunión de Dallas y le reprocharon inclinarse excesivamente al fundamentalismo en un momento en que era muy difícil

⁸⁷ Emmet Larkin, *The Devotional Revolution in Ireland, 1850-1875*: «American Historical Review» 77 (junio de 1972) 651.

⁸⁸ Puede encontrarse el texto de la declaración de los obispos en Kilian McDonnell OSB, *Catholic Pentecostalism: Problems of Evaluation*: «Dialog» 9 (1970) 54. Cf. también James F. Powers SJ, *Catholic Pentecostals*: «America» 119 (julio de 1968) 43-44. Para el movimiento en América Latina, cf. Jeffrey L. Klaiber SJ, *Pentecostal Breakthrough*: «America» 122 (enero de 1970) 99-102.

⁸⁹ Cf. el «National Catholic Reporter» del 23 de junio de 1972, pp. 1, 8 y 16.

⁹⁰ Cf. «Time» 99 (junio de 1972) 66, y *The Christian Woodstock*: «Newsweek» 79 (junio de 1972) 52. «Time» 99 (junio de 1972) 62-68, en un artículo titulado *The Occult: A Substitute Faith*, describió un fenómeno religioso de un género muy distinto, que hace pensar en un resurgimiento de la magia negra, cuya moda creciente en los Estados Unidos se ponía en él al descubierto.

precisar qué podía presagiar esta impresionante congregación de jóvenes. En cualquier caso, lo mismo que sus compañeros pertenecientes a otras Iglesias cristianas, los jóvenes católicos y bastantes adultos se encontraban metidos en la aventura. Si la tarea de construir el catolicismo del mañana corresponde en gran parte a la juventud, la reunión entusiasta de comienzos de 1972 puede haber aportado a la Iglesia más de lo que se podría pensar a primera vista.

Constituyó otro acontecimiento posconciliar, mucho más discreto, la acogida dispensada en América al mensaje de una mujer extraordinaria, la madre Teresa Bojaxkui, de Calcuta, y de sus misioneras de la Caridad. El historiador no debe hacer de profeta; pero tiene derecho a preguntarse, ante las innumerables peripecias vividas por el pueblo de Dios en el curso de los siglos, si la corriente de secularización que ha invadido a la comunidad católica de Estados Unidos no corre el riesgo de quedar pronto desbordada por instituciones como la casa de Harlem, fundada en Nueva York por la madre Teresa en otoño de 1971 para socorrer a «los más pobres entre los pobres», así como por la subsiguiente creación de unidades regionales de cooperadores de la madre Teresa en América, que surgieron casi en seguida. Multiplicándose a través de los Estados Unidos, estos prosélitos podrían constituir la levadura de la masa; bastaría con que hicieran suyas las convicciones expresadas por la mujer que admiran, la cual afirma: «La Iglesia no languidece hoy por exigir demasiado al hombre moderno, sino por exigirle demasiado poco. Se ha intentado hacer la ley fácil y agradable, cuando lo indicado era hacerse eco de la voz fuerte y exigente de Cristo, sin tratar de apagar su llamamiento al sacrificio total de sí mismo»⁹¹. Las experiencias que hemos registrado no constituyen un fenómeno peculiar de los Estados Unidos: *mutatis mutandis*, las han vivido en diversos grados los católicos de todo el mundo. La mayoría de los americanos, que suelen conocer poco la vida de la Iglesia, no han comprendido que participaban, de grado o por fuerza, en una profunda revolución cultural que conmovía a la Iglesia con una violencia desconocida desde la ruptura de Martín Lutero 450 años antes. Las revoluciones, cualquiera que sea su clase, siempre implican, al menos, inquietud; perturban especialmente a las personas educadas en una tradición conservadora, a las que, por desconocer las lecciones de la historia, suele coger

⁹¹ Citado por Luis Cassels, *Mother Teresa - Love in action*, en su «San Francisco Chronicle», 30 de octubre de 1971, p. 15. En una época en que la mayoría de las comunidades religiosas masculinas y femeninas tenían grandes dificultades para reclutar sus miembros, las Misioneras de la Caridad, cuyo trabajo apostólico diario, entre «los más pobres de los pobres», era particularmente difícil, experimentaron exactamente lo contrario. En su entrevista, muy conocida, con la madre Teresa, Malcolm Muggeridge preguntó si muchas de sus hermanas no encontraban este trabajo excesivamente duro y abandonaban la vida religiosa. «Muy pocas, muy pocas nos han dejado —respondió—. Pueden contarse con los dedos. Es verdaderamente extraordinario que tantas hermanas nuestras hayan permanecido fieles desde los comienzos» (cf. M. Muggeridge, *Something Beautiful for God* [Nueva York 1971] 97).

desprevenidas. Además, los americanos como pueblo no se caracterizan precisamente por su moderación, y esto se aplica a los fieles de la Iglesia católica romana igual que a sus compatriotas. Por estar desconcertados no podían adoptar la actitud que el general De Gaulle observaba en Juan XXIII durante una audiencia en el mes de junio de 1959. El soberano pontífice le habló «de la sacudida espiritual que infligen a la cristiandad los gigantescos trastornos del siglo»; pero, escribe el general De Gaulle, se expresó «con una ansiedad dominada por su serenidad»⁹². Pocos católicos americanos compartieron la actitud de su pastor.

Pese a ésta y otras deficiencias, el inmenso avance de las comunicaciones va descubriendo a los católicos americanos las dimensiones de la Iglesia universal. Una educación más atinada les ayuda a tomar conciencia de su pertenencia a una comunidad religiosa mundial, en cuyo seno encarnan la inspiración profética y provocan la emulación figuras como el cardenal Suenens, monseñor Helder Camara y la madre Teresa de Calcuta, por no citar más que tres entre muchas otras. Poco a poco van llegando a conocerse mejor y a situarse mejor con respecto al catolicismo mundial; así, los hijos e hijas de la Iglesia de Estados Unidos han podido comprender lo que el primado de Bélgica quería decir en su carta pastoral de Pentecostés de 1971 cuando afirmaba: «La historia de la Iglesia no es una historia rectilínea, sino que registra alternativas de retrocesos y avances. Pero conviene advertir que los tiempos que calificamos de difíciles, según nuestros patrones de medida, con el paso de los años resultan a veces tiempos fuertes, portadores de gracias»⁹³.

⁹² Cf. Charles de Gaulle, *Mémoires d'espoir. Le renouveau* (París 1970) 204.

⁹³ Cardenal L. J. Suenens, *Le mystère de Pentecôte continue; Pentecôte 1971*, carta pastoral de Pentecostés (1971) 4. Esta perspectiva era más cristiana que la del padre Battista Mondin, de la Universidad Pontificia de la Propaganda, en Roma, que bajo la dirección del profesor Harvey Cox sostuvo con éxito una tesis de doctorado en teología en la Harvard Divinity School. El padre B. Mondin declaró en «L'Osservatore della Domenica» del 14 de mayo de 1972 que algunos (no los nombraba) habían predicho que la ola de secularización que arrastraba a la Iglesia en los Estados Unidos no sería dominada y «que dentro de veinte años la Iglesia estaría completamente destruida»; cf. *The U. S. Church. Final Twenty Years?: «Origins. NC Documentary Service»* 2 (junio de 1972) 98. Para una crítica del artículo de Mondin, cf. Andrew M. Greeley, *Looking for a Source of Trouble: «The Monitor»* (San Francisco, 6 de julio de 1972) 4. Se encontrará otro ejemplo de esta actitud derrotista, esta vez a propósito de la Iglesia universal, en la obra de John Epstein, converso inglés de avanzada edad, *Has the Catholic Church Gone Mad?* (New Rochelle 1971). Hay un juicio más moderado y concierne, en especial a los Estados Unidos, en la obra del joven historiador James F. Hitchcock, *The Decline and Fall of Radical Catholicism* (Nueva York 1971).

TERCERA PARTE

*LA IGLESIA EN LATINOAMERICA
DE LA INDEPENDENCIA A NUESTROS DIAS*

por

FREDRICK B. PIKE

INTRODUCCION

SITUACION ECONOMICO-SOCIAL Y RELIGIOSA EN LATINOAMERICA A PRINCIPIOS DEL SIGLO XIX

A fines del siglo XVIII, el sacerdote peruano Vicente Amil y Feijoo trataba de apoyar en argumentos teológicos su defensa del absolutismo político; así se presentaba como el nuevo exponente de un aspecto tradicional del catolicismo hispanoamericano, un catolicismo de rasgos muy diversos: «Independientemente de que el príncipe use bien o mal de su poder, éste es siempre conferido por Dios... Aunque su poder sea tiránico, hasta el punto de que él deje de ser príncipe para convertirse en demonio..., debemos seguir siéndole fieles, sin permitirnos más recurso que el de apelar a Dios, Rey de reyes, que puede ayudarnos en nuestras tribulaciones cuando llegue el momento oportuno»¹.

Gran parte del clero desaprobaba esta doctrina autoritaria y estaba plenamente convencido de que la Iglesia debía proteger a los ciudadanos contra los abusos políticos, sociales y económicos. Los eclesiásticos que compartían esta opinión subrayaban la importancia de la ley natural y mantenían con firmeza que el verdadero papel de la religión no consiste en sostener el poder político, sino en salvaguardar los derechos de todos los individuos en la sociedad. Así pensaba el padre Toribio Rodríguez de Mendoza, de origen peruano, que en los años 1790 se había dedicado a reformar el programa de una de las principales escuelas de Lima (el *Real Convictorio* de San Carlos), de manera que en la enseñanza se pusiera el acento en la soberanía popular y en los derechos naturales del hombre².

Al alborar del siglo XIX había en toda la América española conflictos entre las ideas del padre Amil y Feijoo y las del padre Rodríguez de Mendoza. A decir verdad, resultaba difícil determinar la verdadera naturaleza del catolicismo hispanoamericano.

La situación no era nueva. En la América española, lo mismo que en la madre patria, nunca se había dejado de discutir si el catolicismo debía ser

¹ Citado por F. Barreda Laos, *Vida intelectual del virreinato del Perú* (Buenos Aires 1937) 62-63.

² Cf. F. B. Pike, *The Modern History of Peru* (Londres-Nueva York 1967) 38-40.

instrumento de represión o erigirse en defensor de los derechos de las clases sociales más humildes. Los defensores de la primera alternativa se basaban en una interpretación estrecha de la ley divina positiva, en favor de una minoría privilegiada. Los partidarios de la segunda apelaban a los principios de la ley natural y a los conceptos más humanitarios y liberales que siempre se habían asociado a la fe³.

Al comenzar el período de la Independencia, la Iglesia, debilitada ya por graves escisiones internas, tenía además que actuar en un ambiente social y político abiertamente hostil debido a una poderosa corriente anticlerical. Como indica su nombre, el anticlericalismo manifestaba una actitud de recelo e incluso de animosidad respecto a la organización administrativa de la Iglesia y de los clérigos en general.

Se ha dicho que la mentalidad criolla tendía como por instinto hacia la herejía⁴. Los criollos (de origen español, pero nacidos en América) parecían seducidos por creencias cercanas al quietismo. Así, acentuaban la importancia de la identificación de la voluntad individual con la voluntad divina y ponían en tela de juicio el valor de la función sacramental de la Iglesia institucional y sus ministros.

Los problemas planteados a la vez por las divisiones internas y por la oleada de espíritu anticlerical se complicaron pronto con otras cuestiones. Apenas iniciado el movimiento de independencia surgió una viva controversia entre la Iglesia y las autoridades del Estado sobre el problema del *patronato real*⁵. Los jefes políticos y los eclesiásticos empezaron a discutir también a causa de los impuestos. El principal punto de la querrela estribaba en decidir si los gobiernos nacionales, para respetar la tradición heredada de la era colonial, debían seguir percibiendo los diezmos de la Iglesia. Al mismo tiempo, ciertos intelectuales y algunos funcionarios del Estado hicieron objeto de duros ataques a los tribunales eclesiásticos, cuya institución se basaba en el *fuero*, privilegio que databa también de la época anterior. Por otra

³ La única fuente de gran calidad sobre la cuestión de la Iglesia católica en América Latina durante la época colonial es A. de Egaña, *Historia de la Iglesia en América española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX* (Madrid 1966).

⁴ Silvio Zabala, historiador mexicano, está convencido de tendencia criolla a la herejía. Véase F. B. Pike, *The Conflict between Church and State in Latin America* (Nueva York 1964) 8.

⁵ Véanse P. Leturia, *El ocaso del patronato real en la América española* (Madrid 1925), y R. F. Schwaller, *The Episcopal Succession in Spanish America 1800-1850*: «The Americas» 24 (1968) 207-271. Describiendo con vigor las consecuencias catastróficas de la disputa sobre el real patronato, Schwaller señala que durante dieciocho años Argentina no tuvo obispos «propietarios», que durante dieciséis años consecutivos las sedes de las archidiócesis de México y de Guatemala quedaron vacantes y que había ocurrido lo mismo con la de Cuenca, en Ecuador, durante cuarenta y un años. «Durante esta ausencia de obispos y esta disminución del clero —concluye Schwaller— surgieron otros jefes para llenar el vacío, pero con gran daño de la Iglesia, pues muchos de ellos no eran más que anticlericales rabiosos, cuyo deseo era destruir la Iglesia o implantar una religión nacional... La práctica de la fe disminuyó poco a poco y todavía hoy no ha recobrado toda su vitalidad».

parte, las grandes riquezas y propiedades inmobiliarias de la Iglesia suscitaban críticas cada día más acerbas, no sólo entre los seculares, sino también en un pequeño número de eclesiásticos.

Los problemas del patronato real, los impuestos, los tribunales eclesiásticos y los bienes de la Iglesia se habían debatido amplia y acremente en muchos países europeos, incluso desde el siglo XI; hacia el año 1800 se habían resuelto en lo esencial. Pero en la América española y en Brasil, estos enojosos problemas, que habían ocupado a los europeos durante siglos, no hicieron su aparición hasta después de 1800, y fueron necesarios varios decenios de violencias para resolverlos.

Una vez lograda la independencia, los hombres de Estado latinoamericanos trataron de buscar en Europa su inspiración ideológica. Conquistados generalmente por las doctrinas del liberalismo de moda en el siglo XIX, acogieron con particular simpatía sus aspectos anticlericales. Algo más tarde —especialmente en México, Chile, Brasil, pero también en Argentina, Venezuela y Perú—, los mentores intelectuales y políticos se entusiasmaron con las obras de Augusto Comte y con las vulgarizaciones de las mismas; en nombre del positivismo declararon la guerra a gran número de prácticas tradicionales y de creencias del catolicismo⁶. Después, cuando el nacionalismo ganó terreno en Latinoamérica, algunos defensores ardientes de las tradiciones regalistas del pasado colonial acusaron a la Iglesia de ser una institución de origen extranjero y sostuvieron que era preciso reducirla a la impotencia en el plano temporal, aunque se le permitiera sobrevivir en los nuevos Estados.

Al principio de la independencia tuvo que afrontar la Iglesia además el problema de las nuevas repúblicas: encontrar su propia identidad. Numerosos políticos e intelectuales de primera fila se preocupaban del progreso y del desarrollo material, en los que veían los únicos valores capaces de propiciar un rápido crecimiento económico. Creían que era muy importante dar a los ciudadanos motivaciones materialistas e infundirles el afán de la competencia, crear en ellos reflejos capitalistas fundados en la búsqueda instintiva del enriquecimiento individual. Otros deseaban conservar la orientación esencialmente medieval de los valores culturales que habían caracterizado la era colonial. Ponían en entredicho la importancia del desarrollo material y se esforzaban por relativizar las motivaciones del capitalismo individualista, afirmando la primacía de lo espiritual y la promesa para las masas populares de retribuciones de un orden diferente al de las ganancias inmediatas, y salvaguardando el carácter comunitario de las organizaciones corporativas y de las explotaciones rurales. Salvo excepciones, los eclesiásticos se alinearon con

⁶ Aunque cada día son más rebatidas sus conclusiones, L. Zea, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: del romanticismo al positivismo* (México D. F. 1949), sigue siendo uno de los mejores estudios sobre el positivismo en América Latina. Cf. también M. Jorrin y J. D. Martz, *Latin-American Political Thought and Ideology* (Chapel Hill 1970), y R. L. Woodward, *Positivism in Latin America 1850-1900* (Lexington, Mass. 1971).

los que defendían la segunda ideología. Además, el clero solía oponerse al individualismo capitalista, en el cual veía una secuela del protestantismo, que exagera la importancia de la conciencia individual en materia religiosa.

En toda la América Latina, con las notables excepciones de Colombia y parte del Perú, la Iglesia había perdido a fines del siglo XIX la mayoría de sus luchas contra los gobiernos. Su poder económico y político y su prestigio en el campo intelectual y cultural habían disminuido notablemente, y, como institución temporal, ya no era capaz de ejercer sino una influencia insignificante. Tal situación no dejaba de impresionar al clero, que se inclinaba a atribuir el ocaso del poder y prestigio de la Iglesia a la crónica inestabilidad de las jóvenes repúblicas y al fermento revolucionario que las conmovía.

Desde mediados del siglo XIX muchos miembros de la jerarquía, apoyados por sus partidarios laicos, empezaron a defender con insistencia que la única tradición capaz de restaurar la unidad que permitiría a los latinoamericanos construir una sociedad bien ordenada era la del catolicismo de la era colonial, cuyo aspecto autoritario acentuaban, con el padre Amíl y Feijoo. Remontándose más aún, los nuevos profetas del autoritarismo se apoyaban en las teorías de un teólogo español del siglo XVI, Ginés de Sepúlveda, sobre el tipo de relaciones que debían existir entre los indios y los españoles para afirmar que las clases inferiores no tienen otro papel que el de servir ciegamente a las clases superiores.

Los maníacos del orden, preocupados de preservar a toda costa los derechos de los que se hallaban en la cúspide de la pirámide social y política, no lograron suscitar un verdadero consenso en favor de su peculiar visión de la auténtica tradición católica. Nunca consiguieron eliminar totalmente, dentro de su propia Iglesia, a hombres que, como el padre Rodríguez de Mendoza, asociaban a su profesión de fe católica la salvaguardia de los derechos de todos los hombres, y particularmente los de quienes parecían menos capaces de hacer valer los suyos. Esos hombres fueron dignos herederos espirituales del español Bartolomé de Las Casas, protector de los indios y adversario de Ginés de Sepúlveda, que declaraba con energía que la humanidad es una y, por tanto, no puede dividirse en una clase superior y otra inferior.

El hecho de que los eclesiásticos inclinados a no considerar coherente con la tradición nacional más que un catolicismo cerrado, autoritario y jerárquico se impusieran a los otros se debe en gran parte a que sus puntos de vista reflejaban los de quienes estaban en el poder. Incluso cuando alardeaban de sentimientos anticlericales y rehusaban adherirse políticamente a la Iglesia, las clases dirigentes de los países latinoamericanos solían tomar medidas para defender un orden político que acentuaba la autoridad y los privilegios de los poderosos, al mismo tiempo que recomendaban a los humildes la resignación y el cumplimiento de sus diversas tareas y obligaciones. La rigidez de la separación social que había reinado durante siglos impidió a los líderes latinoamericanos promover un estado de cosas diferentes que tuviera en cuenta

los valores estáticos y las sugerencias intelectuales que habrían podido encontrar en las ideologías favorables a las libertades y a la igualdad de clases. Durante cerca de un siglo quedó en penumbra en algunos países este aspecto del catolicismo, inspirado en las ideas de Las Casas y preocupado ante todo por los deberes y responsabilidades de las clases superiores, así como por los derechos de las masas. Pero hacia el final de los años cincuenta comenzó a encontrar cada vez más adeptos entre las autoridades de la Iglesia. El hecho se debió en parte a que los jefes civiles, confrontados con las nuevas exigencias en el plano social y económico, terminaron por decidirse a abandonar los puntos de vista aristocráticos del siglo anterior y a promover el advenimiento de una sociedad abierta y pluralista, más estable y más moderna, evolucionada políticamente.

El debate entre los exponentes de las dos tradiciones católicas, así como la interacción entre ellas y los valores con vigencia en la sociedad temporal, influyeron considerablemente tanto en la evolución interna del catolicismo latinoamericano como en su relación con el medio político. El hecho de que al comenzar los años setenta los responsables eclesiásticos no consiguiesen encontrar una vía media entre estas dos posturas dificultó seriamente los esfuerzos desplegados por la Iglesia para aprovechar un clima político cada vez más favorable.

CAPITULO I

LA IGLESIA Y LA SOCIEDAD CIVIL HASTA FINALES DEL SIGLO XIX

Durante los veinte años aproximadamente que siguen a la independencia (hacia 1820), la atención de los liberales latinoamericanos se centra en problemas políticos. Por reacción contra los modelos monárquicos, elogian la participación más amplia en el poder y la generalización del derecho del voto. En general se muestran partidarios del federalismo, denuncian los riesgos de una sociedad centralizada y advierten el peligro que constituyen los grandes ejércitos permanentes para las libertades individuales. Ven en la soberanía parlamentaria una especie de panacea. Tratan de eliminar las barreras tradicionales de la sociedad suprimiendo los antiguos organismos corporativos que se interponen entre el gobierno y los ciudadanos. Más que a una sociedad corporativa u orgánica, aspiran a una estructura más flexible del cuerpo político en la que los ciudadanos se vean libres de coacciones que restrinjan inútilmente su desarrollo individual.

Entre los liberales de la primera generación figuran muchos miembros del clero indígena; en algunos países, quizá la mayoría, estos clérigos se han convertido a las «luces» durante sus estudios en el seminario¹. Los liberales no desconocen, pues, los problemas teológicos. Algunos de ellos sostienen teorías más o menos jansenistas sobre la gracia y se adhieren a la concepción deísta que, por decirlo así, niega la intervención de la providencia en el curso del acontecer humano. Además, muchos creen que sus países deberían practicar la tolerancia religiosa, como Estados Unidos, y decretar la separación entre la Iglesia y el Estado. Pero casi todos los liberales latinoamericanos de la primera generación, sean laicos o clérigos, dan la máxima importancia a los problemas políticos y económicos, preocupándose poco de las cuestiones puramente religiosas.

¹ Véanse R. Arango Jaramillo, *El clero en la independencia* (Antioquía, Colombia 1946); L. Medina Ascensio, *México y el Vaticano*, vol. I: *La Santa Sede y la emancipación mexicana* (México D. F. 1965); K. Schmitt, *The Clergy and the Independence of New Spain*: «Hispanic American Historical Review» 34 (1954) 289-312; L. Toro, *Historia de la Iglesia en América Latina*, vol. II: *La Iglesia en la crisis de independencia* (Bogotá 1962).

Los asuntos políticos y económicos constituyen también la principal preocupación de los conservadores durante el mismo período. Su doctrina se limita en esencia a defender un gobierno autoritario y centralizado en manos de una minoría restringida apoyada por un fuerte ejército. Semejante concepción lleva consigo el predominio del poder ejecutivo sobre el legislativo y la conservación de los privilegios de los grupos corporativos. Los conservadores no tienen en absoluto la sensación de que sus esfuerzos por realizar este tipo de estructura política y económica cuenten con el apoyo espontáneo de los eclesiásticos. Al contrario, comprueban con inquietud el número de clérigos partidarios de las ideas liberales.

Los primeros años posteriores a la independencia se emplean, excepto en América Central, en contener los repetidos asaltos del liberalismo, aunque los destinos políticos experimentan a menudo cambios bruscos. Así, los liberales consiguen su mayor victoria cuando logran impedir la instauración de gobiernos monárquicos en los países nuevos; pero en Brasil fracasan también en este intento. No obstante, poco antes de 1840 surge una nueva generación de liberales, cuyas fuerzas se irán afirmando progresivamente. Animados por los acontecimientos europeos de 1848, explotan con éxito la convicción —cada vez más extendida entre los liberales latinoamericanos— de que el liberalismo es la política del futuro, que a mediados del siglo obligan a sus adversarios a pasar a la defensiva, excepto en América Central, donde los conservadores siguen dominando la situación después de 1840. Así, pues, les falta poco para imponerse en la mayor parte de las repúblicas. Los diez o veinte años posteriores a 1848 marcan la transición entre el dominio del conservadurismo y la aparición del liberalismo.

Hacia 1835, el conflicto entre las fuerzas liberales y las conservadoras comienza ya a tomar un nuevo giro en muchas regiones de Latinoamérica. Algunos eclesiásticos, decepcionados por los continuos desórdenes políticos, que ellos achacan a la quiebra de la moralidad², optan por abandonar las filas liberales porque consideran que la única forma de remediar la caótica situación estriba en un gobierno autoritario ejercido por hombres que acepten voluntariamente la tutela de la Iglesia. Además, a partir de 1840 aproximadamente, Latinoamérica recibe las primeras oleadas de clérigos inmigrantes³. Los sacerdotes extranjeros, que llegan para remediar la escasez de clero nativo suelen tener una formación más sólida, y las experiencias vividas en Europa les han llevado a adoptar posturas más conservadoras que las de sus colegas americanos. De ahí que vayan ganando para las ideas conservadoras al clero indígena de opinión liberal⁴.

² No es fácil comprobar si realmente se vino abajo la moralidad durante el siglo XIX en América Latina. No se ha escrito una historia social seria sobre este período.

³ Véase A. Tibesar, *The Shortage of Priests in Latin America: A Historical Evaluation of Werner Promper's «Priesternot in Latinamerika»*: «The Americas» 22 (1966) 413-420.

⁴ Las obras del filósofo español Juan Donoso Cortés ejercieron también una profunda influencia en las autoridades católicas latinoamericanas, atrayéndolas a la causa del con-

La postura conservadora adoptada por los eclesiásticos puede considerarse como una reacción contra el rumbo que una nueva generación de intelectuales estaba imprimiendo al movimiento liberal. En conjunto, estos jóvenes liberales consideraban la transformación de la organización tradicional y de las prácticas de la Iglesia como condición previa para realizar por completo su programa. Afirmaban que no se podrían democratizar las costumbres del organismo político mientras la Iglesia, influyente y todopoderosa, no procediera a la liberalización de su propia estructura.

En nombre de la igualdad de todos los ciudadanos, los liberales insistían en abolir todos los privilegios e inmunidades eclesiásticas y liquidar la influencia de las estructuras corporativas tradicionales. En nombre de la libertad de pensamiento, reclamaban la emancipación de la autoridad doctrinal que los eclesiásticos solían reivindicar tanto en materia profana como en la religiosa. Sobrepassando en este punto las pretensiones de muchos eclesiásticos influidos por el galicanismo a fines del siglo XVIII, aspiraban a que el Estado ejerciera un control prácticamente total sobre la Iglesia y jamás perdían una ocasión de afirmar que poseer riquezas y ejercer el poder temporal era contrario al primitivo ideal cristiano. Imitando el ejemplo de muchos reformadores españoles y portugueses formados en el iluminismo, los liberales trataban de despojar a la Iglesia de sus posesiones, hasta el punto de que ni siquiera pudiera realizar su programa de asistencia social y de caridad. Porque pensaban que la caridad fomentaba la pereza e impedía que las masas asimilaran con rapidez los ideales capitalistas y, por constituir un obstáculo para la libre competencia, frenaba el progreso económico. Invocando el federalismo y la autonomía local, los liberales pedían que la Iglesia quedase exenta del control centralizador ejercido por el Vaticano y la Curia. Una vez alcanzado este último objetivo, los liberales esperaban promover el individualismo en el mismo seno de la religión y, al mismo tiempo, imponer el que intentaban introducir en el orden temporal.

Esta nueva forma de liberalismo provocó una fuerte reacción en los medios conservadores de la Iglesia. Del mismo modo que los intelectuales liberales se habían salido de su campo al reclamar reformas de la estructura interna de la Iglesia, así también los eclesiásticos de derechas se salían ahora del marco de su competencia al pretender dictar reglas de conducta para la organización del cuerpo político.

Mientras los liberales exigían que la Iglesia reflejase en su estructura interna los ideales político-económicos que ellos defendían, los conservadores clericales deseaban que la sociedad temporal reprodujera fielmente el modelo ideal de organización que ofrecía, a su juicio, la institución eclesiástica, en la que subrayaban el orden, la autoridad y la jerarquía, así como la circunstan-

cia de que refrenaba el individualismo y no presentaba los beneficios económicos como móvil exclusivo. La oposición se radicalizó: los liberales advirtieron que la sociedad de sus sueños estaría comprometida mientras la Iglesia católica se mantuviese apartada de las reformas que preconizaban en el orden temporal. Los eclesiásticos, en cambio, se persuadieron de que la Iglesia correría en lo sucesivo un verdadero peligro mientras la sociedad política no se organizase según el modelo de la institución eclesiástica, de manera jerárquica y no materialista.

Antes de 1850, por tanto, el clero había tratado de adoptar una postura aceptable para los laicos conservadores, que consideraban como enemigos personales a los curas liberales de la generación anterior. El resultado fue la conclusión de una alianza entre los jefes políticos conservadores y el clero católico. Los primeros tomaron nota de la advertencia eclesiástica de que todo ataque contra la estructura autoritaria y jerárquica de la Iglesia representaría el comienzo de una ofensiva de nivelación del cuerpo político. Hay que añadir que, en ambas partes, los laicos y los clérigos desconfiaban de una clase burguesa recién aparecida, la cual manifestaba cada vez mayor pujanza.

Unidos para defender las tesis conservadoras, los eclesiásticos y sus aliados civiles abrazan a mediados del siglo XIX la doctrina social del paternalismo. Su convicción fundamental es que el orden social natural implica la existencia de una clase inferior, encargada a perpetuidad de las tareas más bajas. No puede esperarse que sus miembros suban en la escala social, puesto que cualquier tentativa de su parte en este sentido constituiría una amenaza para el orden jerárquico providencialmente establecido. Sin embargo, la pertenencia a la clase trabajadora no significa una tarea de ninguna especie ni implica ningún defecto de orden moral. Así, los que se encuentran en la parte inferior de la escala social están llamados al mismo fin, a la misma salvación eterna que los miembros de la aristocracia. Por consiguiente, no se ponía en tela de juicio su dignidad y se afirmaba la obligación de protegerlos con diferentes medios de tipo paternalista.

El objetivo de la primera y segunda generación de liberales latinoamericanos era ofrecer a las clases inferiores una posibilidad de subir en el orden social. Cuando empezase a funcionar el sistema que querían poner en marcha, no sería necesario adoptar las medidas especiales que las clases superiores tomaban para procurar el bienestar y la seguridad de las masas. Se esperaba más bien que éstas resolviesen sus problemas aprovechando los medios de desarrollo que ofrecía, teóricamente al menos, la administración liberal, facilitando la educación, extendiendo el derecho de voto y multiplicando los puestos de trabajo.

El éxito económico, los lazos de amistad, los vínculos familiares, las alianzas y los grupos de negocios a que pertenecían habían permitido a muchos latinoamericanos de origen bastante humilde introducirse en las filas de la aristocracia, relativamente abierta del siglo XIX. Su éxito contribuyó a convencer a los liberales de que ya existían suficientes posibilidades para subir

en la escala social. Pensaban que, trabajando por hallar nuevas salidas para las clases inferiores, se terminaría por promover —de manera políticamente inoportuna y moralmente injustificada— a personas que no lo merecían. Esta convicción se vio reforzada por la evolución del liberalismo hacia el positivismo. Desde México hasta Argentina, los jefes políticos que solían defender la inferioridad racial de los elementos indígenas de la población, comenzaron a reprimir a las clases supuestamente incapaces de asegurar por sí mismas su propio desarrollo y de contribuir al crecimiento económico de sus países.

América Latina sufrió las desdichadas consecuencias del conflicto entre el movimiento conservador y el liberalismo, al igual que del cruce de ideas que se inició entre ellos a fines del siglo XIX. Los liberales, sobre todo al adherirse a alguna de las escuelas positivistas que se habían extendido por los diversos países latinoamericanos, quedaron seducidos por las ventajas prácticas que implicaba la fe en una sociedad estratificada de manera permanente y necesaria. Comenzaron por negar la aptitud de las clases inferiores para mejorar sus condiciones de vida y luego se mostraron cada vez menos dispuestos a concederles la posibilidad de hacerlo. Tras criticar el paternalismo, asociado al positivismo de Augusto Comte, optaron por el darwinismo social de Herbert Spencer. Por otra parte, los conservadores, influenciados por la ideología opuesta, comenzaron por dudar de que fuera prudente conceder una protección de tipo paternalista a grupos sociales que carecían totalmente de cualidades económicas. Al acabar el siglo, los herederos de los antagonistas liberales y conservadores de antaño no se diferenciaban muchas veces más que en el problema del grado de poder temporal que convenía conceder a la Iglesia católica. Semejante situación tenía que engendrar un problema social que no tardó en encontrarse peligrosamente; al comenzar el siglo XX, las clases dirigentes, fuesen de tendencia conservadora o liberal, estaban frente a esta alternativa: resolver el mencionado problema social o afrontar una revolución inevitable.

1. *México*

México inauguró su independencia bajo el gobierno de Agustín de Iturbide. Proclamado emperador en 1822 y derrocado al año siguiente, Iturbide estaba apoyado por una minoría del clero mexicano; se trataba de sacerdotes que añoraban el período colonial y querían volver a las tradiciones de la casa de Habsburgo y desconfiaban de los iluministas, cuyas ideas asociaban a las reformas de los Borbones. Para los ultraconservadores, Iturbide siguió siendo durante un siglo el símbolo de lo mejor que había en la herencia colonial católica. Lo presentaban como defensor de las auténticas tradiciones mexicanas y sostenían que había tratado de proteger al país de la influencia pro-

testante y de los males conjugados del materialismo y del individualismo *made in USA*⁵.

Los elementos liberales de México que lograron derribar a Iturbide e instaurar la república encontraron en Valentín Gómez Farías un jefe enérgico y entusiasta que se dedicó durante treinta años a despojar a la Iglesia de sus riquezas y privilegios y a debilitar sus lazos con Roma. En tal coyuntura, la Iglesia sólo se vio apoyada por la acción poco coherente del voluble Antonio López de Santa Anna. En 1854 estalló un movimiento revolucionario, conocido pronto con el nombre de la *Reforma*. Algunos vieron en él, no sin exageración, un intento de introducir el protestantismo en México⁶; pero en realidad la Reforma trataba de eliminar las manifestaciones de paternalismo y corporativismo heredadas del pasado colonial, introduciendo el espíritu del liberalismo clásico del *laissez faire*⁷.

La nueva Constitución promulgada en 1859 comprendía algunos artículos destinados a infundir el espíritu liberal del tiempo en las esferas económicas y políticas. Tomaba medidas para expropiar los bienes de la Iglesia mediante compensación y abolía el fuero eclesiástico⁸. El Vaticano la condenó, y el arzobispo mexicano Lázaro de la Garza se hizo eco de tal condenación. No contento con atacar las disposiciones anticlericales del documento, censuró también los artículos que establecían las libertades de reunión, prensa y palabra y proclamaban el principio de la soberanía popular.

Pero los elementos conservadores del clero chocaron con Benito Juárez⁹, hombre tan autoritario e inflexible como el arzobispo. Parecía poseer la certeza, basada en una iluminación interior, de que el liberalismo constituía la fuente de todas las virtudes y de que era inconcebible cualquier compromiso

⁵ Se encontrarán diferentes ejemplos del juicio de los intelectuales católicos sobre Iturbide en A. Junco, *Motivos mejicanos* (Madrid 1933), y J. Fuentes Mares, *Poinset, historia de una gran intriga* (México D. F. 1951).

⁶ Cf. Paul V. Murray, *The Catholic Church in Mexico: Historical Essays for the General Reader* (México D. F. 1965). La obra de G. García Gantú, *El pensamiento de la revolución: historia documental, 1810-1862* (México D. F. 1966), proporciona documentación sobre la Reforma, que aunque redactada desde una perspectiva anticlerical, parece valiosa. Sigue siendo un problema muy discutido el determinar la cuantía de las riquezas de que gozaba la Iglesia y la medida en que su situación económica contribuyó a suscitar la envidia y el resentimiento. Lo exponen con habilidad J. Bazant, *Alienation of Church Wealth in Mexico: Social and Economic Aspects of the Liberal Revolution, 1856-1875* (Cambridge 1971), y M. P. Costeloe, *Church Wealth in Mexico: A Study of the «Juzgado de Capellanías» in the Archbishopric of Mexico, 1800-1856* (Cambridge 1967).

⁷ Sobre los diferentes problemas subyacentes al conflicto entre los liberales y los conservadores, cf. el excelente estudio de C. A. Hale, *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853* (New Haven 1968).

⁸ Cf. W. V. Scholes, *Church and State at the Mexican Constitutional Convention, 1856-1857: «The Americas» 4 (1947) 151-174.*

⁹ Cf. W. V. Scholes, *Mexican Politics During the Juárez Regime* (Columbia 1957). Melchor Ocampo, uno de los principales ministros de Juárez, nos da una buena idea del espíritu anticlerical de la época en su libro *La religión, la Iglesia y el clero* (México D. F. 1965).

con las fuerzas del pasado. Mientras tanto, México había caído en una guerra civil en la que la derecha clerical, pese a haber recurrido a la intervención extranjera entre 1862 y 1868, sufrió una terrible derrota. Durante las tres últimas décadas del siglo XIX la Iglesia tuvo que sufrir restricciones severas, algunas de las cuales eran vejatorias y se oponían al ejercicio de su misión espiritual; de ahí que dejara de influir en el orden temporal¹⁰.

El logro más importante de la Reforma fue la incorporación de los mestizos a la vida nacional. Pero tuvo la desastrosa consecuencia de destruir numerosas comunidades indias, invocando el principio liberal del derecho a la propiedad privada.

Los liberales intentaron obligar a las masas indias —que de ordinario se habían mostrado apáticas bajo el régimen paternalista— a entrar en competición con los demás sobre una base de igualdad y de libertad; pero tales intentos terminaron por entregarlos sin defensa a quienes supieron aprovechar las posibilidades que brindaba el desencadenamiento del individualismo. La Constitución de 1857 se inspiraba en las adoptadas por países étnicamente homogéneos, en los cuales la revolución industrial y la elevación de una clase burguesa justificaban y explicaban las medidas liberales. Pero en México, que se hallaba dividido en el plano racial y se encontraba en una situación a la vez preindustrial y preburguesa —lo mismo que otras repúblicas de América Latina—, resultaban sarcásticas, contrastadas con la realidad, las disposiciones constitucionales de Estados nacionales más evolucionados. Hasta cierto punto, los eclesiásticos tenían razón en oponerse a ellas, aunque con excesiva frecuencia actuaran por motivos egoístas.

2. América Central

Tras un período inicial dominado por los liberales¹¹, Guatemala *conoció* bajo el gobierno de Rafael Carrera una poderosa reacción conservadora. La nueva Constitución de 1840 restauró los privilegios eclesiásticos y restituyó a las órdenes religiosas las tierras anteriormente confiscadas. En 1852 la administración de Guatemala firmó el primer concordato establecido entre una república latinoamericana y el Vaticano. El documento prometía la conservación de los diezmos y garantizaba a los clérigos numerosos privilegios, especialmente el control de la educación y la censura de libros. Carrera, cuya dictadura se prolongó largo tiempo, ejerció también una estrecha vigilancia sobre las repúblicas vecinas, reforzada a veces por la presión de los milita-

¹⁰ Algunas de estas restricciones se vieron atenuadas durante la larga presidencia de Porfirio Díaz (1876-1911). Cf. M. González Navarro, *El porfiriato: vida social*, en el vol IV de la obra dirigida por D. Cosío Villegas, *La historia moderna de México* (México, D. F. 1957), en particular las pp. 265-273, 360-367, 455-508, 576-578, 532-639.

¹¹ Cf. M. W. Williams, *The Ecclesiastical Policy of Francisco Morazán and other Central American Liberals*: «Hispanic Historical Review» 3 (1920) 119-143.

res. A su influjo se debe en parte que Honduras firmara un concordato muy semejante al del gobierno guatemalteco. Al año siguiente, El Salvador firmó a su vez un concordato casi idéntico. Carrera llegó a imponer su voluntad hasta en Nicaragua, pese a que aquí los liberales recurrieron a la ayuda de tropas extranjeras capitaneadas por William Walker, pintoresco aventurero llegado de Estados Unidos.

Hasta 1871 no lograron los liberales relevar a sus adversarios en el ejercicio del poder político. En esa fecha, los liberales de Honduras y los de El Salvador se aliaron para derrocar a los jefes conservadores en sus propios países. Vencieron a los ejércitos conservadores de Guatemala y lanzaron un programa anticlerical cuyas repercusiones se extendieron a toda América Central.

Los liberales de esta época eran en esencia hombres que se habían visto sistemáticamente alejados de los asuntos públicos durante los últimos treinta años; contaban con el apoyo de algunos intelectuales que habían sufrido el influjo del liberalismo continental y que acababan de adquirir algunos rudimentos de positivismo. Estos marginados descontentos atribuyeron a la Iglesia católica y a sus maniobras políticas el hecho de que se les hubiera privado durante tanto tiempo de la posibilidad de ejercer el poder. Con toda lógica creían, pues, que era preciso abolir toda injerencia autoritaria de la Iglesia en los asuntos temporales.

El presidente liberal Justo Rufino Barrios convocó en 1879 una asamblea constituyente guatemalteca, la cual redactó una nueva Constitución que incluía la mayoría de las medidas anticlericales decretadas durante los años precedentes. Según los términos de la Constitución, la Iglesia quedaba privada de personalidad jurídica y no podía poseer propiedades ni lugares de culto ni participar en los debates públicos. El nuevo documento tomaba también medidas para suprimir los monasterios, establecía la plena separación entre la Iglesia y el Estado y secularizaba la enseñanza pública.

En 1882 Guatemala admitió legalmente por vez primera la entrada de protestantes: durante una visita a Estados Unidos, el presidente Barrios pidió al Consejo Presbiteriano que enviase misioneros a su país, ofreciéndose a sufragar los gastos del primero de ellos. Ocho años más tarde, el pastor C. I. Scofield fundaba la misión «interdenominacional» de América Central; a fines de siglo, sus misioneros habían penetrado en todas las repúblicas de América Central¹².

Salvo en Costa Rica, el catolicismo de América Central se vio obligado hacia 1900 a adaptarse a una serie de leyes rigurosamente anticlericales. La autoridad temporal de la Iglesia y sus privilegios quedaron seriamente comprometidos o desaparecieron por completo. Se llegó a poner serias trabas al

¹² Cf. H. Brown, *Latin America: The Pagans, Papists, Patriots, Protestants and the Present Problem* (Nueva York 1901); K. G. Grubb, *Religion in Central America* (Londres 1937), y F. Crowe, *The Gospel in Central America* (Londres 1850).

ejercicio de su facultad de enseñar. Y con frecuencia, ni en las escuelas controladas por ella pudieron darse los cursos de religión por las restricciones que imponía el gobierno en el programa escolar.

Como ocurrió antes con la Reforma en México, la revolución liberal de los años 1870 introdujo en América Central algunas reformas sociales y económicas que causaron gran impacto. Pero en Guatemala el liberalismo contribuyó de hecho a agravar aún más la situación de los indios: al desaparecer los frenos del paternalismo se exigieron con más rigor que antes los derechos que se tenían sobre ellos.

3. *Argentina y Chile*

En el extremo meridional de América Latina, la Iglesia se vio a fines del siglo XIX tan definitivamente excluida del poder como en México y América Central. Sin embargo, en Argentina y en Chile esta exclusión se produjo al término de un proceso mucho más lento y pacífico que en las lejanas repúblicas del Norte.

La oposición entre liberales y conservadores apareció en Argentina hacia 1820, cuando el gobernador de la provincia de Buenos Aires, Bernardino Rivadavia, que aspiraba a la presidencia de La Plata unificada, trató de abolir los tribunales eclesiásticos, fundó una sociedad de beneficencia para combatir el tradicional monopolio de la Iglesia en el terreno caritativo y preconizó la instauración de un sistema de enseñanza pública financiada por el Estado¹³. Los esfuerzos de Rivadavia fracasaron, en gran parte por inútiles, y de 1829 a 1851 la Iglesia contó con la actitud favorable del dictador Juan Manuel de Rosas. Los más autorizados representantes del catolicismo de derechas en Argentina han solido sentir por Rosas la misma admiración que sus homólogos mexicanos por Iturbide: el dictador sería el continuador de la edad de oro del período colonial, de una época en que la sociedad se hallaba estructurada jerárquicamente y se regía por los principios católicos¹⁴.

Diez años después de la caída de Rosas, hacia 1860, adquirió mayor influjo en Argentina el movimiento liberal, con un innegable acento positivis-

¹³ Cf. H. E. Frizzi de Longoni, *Rivadavia y la reforma eclesiástica* (Buenos Aires 1947); G. Gallardo, *La política religiosa de Rivadavia* (Buenos Aires 1962). Cf. también A. A. Tonda, *El deán Fúnez y la reforma de Rivadavia* (Santa Fe, Argentina 1961), obra que manifiesta hasta qué punto eclesiásticos regalistas como Gregorio Fúnez apoyaron los esfuerzos de Rivadavia para secularizar las órdenes religiosas.

¹⁴ Se pueden considerar objetivos los trabajos de E. T. Glauert, *Ricardo Rojas and the Emergence of Argentine Cultural Nationalism: «Hispanic American Historical Review»* 43 (1963), cf. espec. p. 5, y C. Smith, *Juan Manuel de Rosas ante la posteridad* (Buenos Aires 1936). J. Ingenieros, *Evolución de las ideas argentinas*, vol. 16 de las *Obras completas* (Buenos Aires 1937) 99-142, ofrece un relato detallado de las relaciones entre Rosas y la Iglesia. Es una obra de inspiración anticlerical en la que se encuentra el influjo de las ideas socialistas y positivistas.

ta. Se puso en marcha un sistema de enseñanza pública que contrarrestaba la instrucción religiosa¹⁵. El aristocrático Partido Autónomo Nacionalista¹⁶, que dominó la escena política entre 1874 y 1916, y la Unión Cívica Radical, grupo de oposición popular integrado por clases medias y fundado en 1891¹⁷, tenían como común denominador la pasión anticlerical. Coincidían en la idea de que era necesario evitar que la Iglesia obstaculizase el progreso imponiendo valores supuestamente arcaicos y medievales en un campo que no le incumbía: el de los asuntos temporales.

La supresión del poder temporal de la Iglesia contribuyó indudablemente a instaurar un clima intelectual que favoreció el notable progreso económico de Argentina en los años ochenta. Pero los dirigentes del país, influidos por el positivismo, no se interesaron por las reformas sociales, sin duda a causa del desprecio un tanto racista que sentían respecto a los mestizos de las provincias del interior. Además, el liberalismo político implicaba «la eliminación decidida de toda oposición organizada que tendiese a conquistar el poder, ya que este trastorno no podía dejar de ser peligroso para un país en plena transformación...»¹⁸.

La Iglesia católica corrió en Chile la misma suerte que en Argentina; bastante debilitada ya en la época colonial, sufrió como institución una nueva pérdida de prestigio y de poder en la segunda mitad del siglo XIX. En 1845, al ocupar Rafael Valentín Valdivieso y Zañartu el arzobispado de Santiago, comenzó el enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado; las ambiciones temporales de muchos eclesiásticos iban a verse pronto severamente reprimidas.

Valdivieso era un hombre de mentalidad poco flexible y estaba persuadido de que no se podía llegar a compromiso alguno con el nuevo espíritu liberal y secular del tiempo¹⁹. El arzobispo no renunciaba a actuar con frecuencia en defensa de la estructura política de tipo teocrático a que aspira-

¹⁵ Cf. G. Furlong, *La tradición religiosa en la escuela argentina* (Buenos Aires 1957), obra en la que el autor se rebela contra la ley de 1884, que imponía la enseñanza laica. Se encontrarán tomas de postura contrarias en M. A. Micheletti y otros, *La doctrina católica en el desenvolvimiento constitucional argentino* (Buenos Aires 1957). J. M. Estrada, *La Iglesia y el Estado* (Buenos Aires 1929), sigue siendo una obra fundamental para este período; fue publicada primeramente en forma de artículos durante unos años a partir de 1870. El argentino Estrada, intelectual católico eminente de la segunda mitad del siglo XIX, defendía la idea de que la Iglesia debía ser liberada de las exageradas obligaciones que el gobierno hacía pesar sobre ella.

¹⁶ En un excelente estudio, *Los partidos políticos argentinos* (Córdoba, Argentina 1964), C. R. Melo demuestra que el Partido Autonomista Nacionalista estuvo influido por el liberalismo y el anticlericalismo.

¹⁷ Cf. P. G. Snow, *Argentine Radicalism* (Iowa City 1966).

¹⁸ Cf. J. L. Romero, *Las ideas políticas en Argentina* (México D. F. 1946) 186.

¹⁹ Se encontrará en R. Sotomayor Valdés, *Historia de Chile durante los cuarenta años transcurridos desde 1831 hasta 1871*, 2 vols. (Santiago de Chile 1875), el estudio quizá más equilibrado del papel que desempeñó Valdivieso en la historia chilena y de la problemática de las relaciones entre la Iglesia y el Estado durante este período.

ba; deseaba que en ella la Iglesia y el Estado constituyeran con igual título los dos polos del poder en los asuntos temporales. Para sostener esta postura contaba con una nueva fuerza política: el partido conservador. Según un miembro entusiasta de este partido católico y proclerical, «adherirse a él acerca a Dios»²⁰.

Pero el arzobispo encontró un adversario implacable del regalismo en la persona del presidente Manuel Montt (1851-1861), firmemente decidido a salvaguardar la supremacía del Estado en las cuestiones temporales y a asegurarle en esta materia el monopolio de las prerrogativas respecto a la Iglesia²¹. Al enfrentarse así al arzobispo, Montt perdió la estima de muchos tradicionalistas chilenos, al mismo tiempo que alentaba indirectamente a los teorizantes del partido liberal. En efecto, los liberales creían que, para proceder a la reforma de la sociedad, era necesario eliminar todos los vestigios del poder político de la Iglesia e incluso modificar su estructura interna.

Hacia 1870, los liberales chilenos, aliados al partido radical —cuyo anticlericalismo era aún más virulento—, habían reducido virtualmente a la impotencia al partido conservador y dominaban la escena política. El clero, por más que recurrió a excomuniones masivas, tuvo que pasar por el trance de verse privado de la mayoría de sus privilegios. Se abolieron los tribunales eclesiásticos y se interrumpió el control exclusivo sobre los cementerios, la enseñanza y el matrimonio. De nada sirvió que los eclesiásticos reiteraran sus amargas lamentaciones sobre el influjo herético e impío a que atribuían la destrucción de las únicas tradiciones auténticas del país.

Como en otros países de América Latina, la victoria de las tesis seculares y anticlericales en Chile contribuyó sin duda a crear un clima de opinión favorable al desarrollo económico. Pero esta evolución exacerbó los problemas sociales. Y así, cuando miles de campesinos chilenos se agolparon en las principales ciudades del país en el momento de la migración demográfica de fines del siglo XIX, se encontraron privados brutalmente del sostén paternalista con que contaban en los medios rurales y que atenuaba un poco los rigores de su existencia. Trasplantados a la ciudad, fueron en ella objeto de una explotación desenfrenada por parte del capitalismo triunfante y cerrado a la noción de responsabilidad, el cual se guiaba por la consigna del liberalismo económico *laissez faire-laissez passer*.

4. Ecuador

Juan José Flores, el combativo venezolano que dirigió la política del Ecuador de 1830 a 1845, esperaba resolver mediante un compromiso el antagonismo existente entre los conservadores y los liberales, entre la Iglesia

²⁰ Cf. A. Donoso, *Recuerdos de cincuenta años* (Santiago de Chile 1947) 143.

²¹ Cf. F. B. Pike, *Church and State in Peru and Chile since 1840. A Study in Contrasts*: «American Historical Review» 83 (1967) espec. 37-38.

y el Estado, entre los clericales y los anticlericales. Durante su segundo mandato presidencial sobre todo (1839-1845), Flores trató de contentar a la vez a los liberales y a los conservadores: para apaciguar a los primeros permitió a los no católicos practicar su religión en privado, mientras que para complacer a los segundos abogó por un régimen político fuertemente centralizado, autoritario y dominado por lo ejecutivo. Intentó distinguir los problemas puramente políticos y las cuestiones relacionadas con la religión, así como dar satisfacción a ciertas aspiraciones de los liberales respecto a la Iglesia, recogiendo al mismo tiempo las ideas de los conservadores sobre la organización del régimen político; pero ese intento fracasó por la intransigencia de ambos bandos. Tras el derrocamiento de Flores en 1845, el Ecuador, agitado por el fermento revolucionario, pasó quince años sumido en una situación caótica en la que se enfrentaban en los terrenos más diversos —regional, ideológico o personal— facciones rivales que luchaban para imponerse. Finalmente, en 1860, Gabriel García Moreno, originario de Guayaquil, asumió el poder e instauró durante varios años un gobierno fuerte que devolvió al país la estabilidad política y le permitió realizar un considerable avance económico²².

Como ferviente católico, García Moreno no tardó en imputar al liberalismo de origen extranjero la escisión que estaba a punto de dividir a su país en dos campos. Llegó a la convicción de que sólo las tradiciones católicas del Ecuador podían inspirar un nacionalismo sólido y con suficiente poder de atracción para dar cohesión a grupos tan alejados por la geografía como diferentes en el terreno étnico y social. Para sostener estas tradiciones contra todas las influencias opuestas, García Moreno firmó en 1863 un concordato que concedía a los representantes de la Iglesia considerables poderes sobre el patronato real. El concordato confirmaba también las prerrogativas de los tribunales eclesiásticos, garantizaba el derecho de la Iglesia a adquirir bienes y mantenía la recaudación de los diezmos por el Estado.

La experiencia de García Moreno tampoco tuvo éxito: en 1875 fue asesinado a consecuencia de un complot tramado en los medios liberales. El Ecuador volvió a ser durante veinte años teatro de incesantes conflictos políticos y víctima de una inestabilidad permanente. En 1895, los liberales, dirigidos por Eloy Alfaro y Leónidas Plaza Guzmán, se adueñaron del poder y pusieron en marcha durante la década siguiente un programa de inspiración totalmente anticlerical. Este programa instituía el matrimonio civil y legalizaba el divorcio, prohibía la aceptación de nuevas congregaciones religiosas, tomaba medidas de tolerancia en materia religiosa y proclamaba entre la Iglesia

²² B. Carrión, en su libro *García Moreno, el santo del patíbulo* (México D. F.-Buenos Aires 1959), expone en forma vigorosa pero grosera las acusaciones que se dirigían a García Moreno. En una obra de erudición, *The image of a Dictator: Gabriel García Moreno*, publicada en «Hispanic American Historical Review» 45 (1965) 1-24, P. H. Smith describe qué diferente imagen tenían de García Moreno las diversas generaciones de conservadores y liberales en El Ecuador.

y el Estado una separación sumamente teórica que de hecho permitía al último intervenir ampliamente en los asuntos de la Iglesia. Ponía la enseñanza bajo control secular y excluía de las escuelas públicas la instrucción religiosa.

Entre las realizaciones positivas del liberalismo en el Ecuador destaca el robustecimiento de las libertades individuales, aunque el sistema electoral en vigor se las arreglaba siempre para impedir la vuelta al poder del partido conservador, más fuerte numéricamente. Hay que señalar también la incorporación de los mestizos a la vida nacional. Entre los aspectos negativos del régimen sobresale la alianza de las clases medias, recién aparecidas, con la vieja aristocracia rural para oponerse al progreso social. Además, la difusión de los conceptos clásicos del liberalismo económico debilitó los métodos paternalistas tradicionales, agravó notablemente la situación de los indios y agudizó en general la crisis social²³.

Hasta comienzos del siglo xx, aproximadamente, no se resolvió en el Ecuador, en favor de los liberales, el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, problema que siguió excitando las pasiones de los partidos y distrayendo a los políticos de otros problemas vitales cuya urgencia era mayor cada día. Muchos eclesiásticos añoraban los privilegios perdidos y pensaban recobrarlos apoyándose no sólo en las clases acomodadas, sino también en las masas indias, que desde la época colonial estaban animadas de un celo particular —que era quizá devoción fanática— por el catolicismo o, al menos, por sus aspectos externos. Estos clérigos se preocupaban poco de los problemas sociales y económicos, que, sin embargo, iban a suscitar a comienzos del siglo xx un movimiento reformador más radical que todos los anteriores del Ecuador.

5. Colombia

En el conflicto que enfrentaba a los conservadores y los liberales, el elemento ideológico era sólo un factor más. Esta constatación se aplica a toda la América Latina. Los términos «conservador» y «liberal» se emplearon a menudo para ennoblecer un antagonismo que en muchos casos tenía su origen en querellas personales y regionales. Por otra parte, hubo ocasiones en que los conservadores y los liberales se decidieron a colaborar juntos por consideraciones muy pragmáticas. Todo esto tiene particular aplicación en el caso de Colombia, donde las rivalidades familiares, los antagonismos personales, las animosidades regionales y las desavenencias en el plano social y económico heredadas del siglo anterior generaron los grandes conflictos del siglo xix, que en términos simplistas se han descrito como episodios de la lucha entre el conservadurismo y el liberalismo²⁴.

²³ Este análisis se funda en el trabajo de A. Pareja Diezcanseco *Democracia o demagogia en el Ecuador*: «Combate» 15 (San José, Costa Rica 1961) 18-27.

²⁴ Véase C. Shaw, Jr., *Church and State in Colombia as Observed by American Diplomats, 1834-1906*: «Hispanic American Historical Review» 21 (1941) 577-613. Se encon-

Las controversias que, unidas a otros factores, preludiaron una sangrienta guerra civil (1839-1841) se debieron tanto a animosidades personales como al antagonismo entre centralización y federalismo y al problema de la función específica de la Iglesia en la sociedad civil. El bando que triunfó en esta guerra estaba integrado por una coalición de grandes terratenientes, de numerosos miembros del alto clero y de jefes militares. Este grupo más o menos coherente, cuyos miembros se daban el nombre de «ministeriales», iba a constituir el germen del partido conservador.

Tras su victoria militar, los «ministeriales» instauraron hacia 1840 un régimen político fuertemente centralizado y pusieron en marcha un sistema de enseñanza religiosa perfectamente ortodoxa. Sin embargo, en 1848, cuando vieron que la cizaña penetraba en sus propias filas, tuvieron que hacer frente a un serio desafío de los liberales, quienes encontraron en los acontecimientos de Francia materia para renovar su inspiración. En 1849 lograron estos últimos que fuera elegido su candidato a la presidencia, y en el espacio de cuatro años promulgaron una legislación que preveía la separación de la Iglesia y el Estado, así como el matrimonio civil.

Los artesanos de las ciudades, que en general habían apoyado la causa liberal, se sintieron pronto frustrados y cayeron en la amargura. De hecho, lesionaba sus intereses una legislación que reducía o suprimía las tarifas protectoras. Además, los manejos liberales para abolir las pequeñas explotaciones desembocaron en la aniquilación de varias comunidades indias y en la escasez de alimentos, ya que los territorios confiscados fueron transformados en pastos por los magnates locales, que los habían comprado a bajo precio.

Los colombianos, decepcionados por el gobierno liberal, votaron por el partido independiente, dirigido por el ex liberal Rafael Núñez, que subió al poder en 1880. Núñez y su equipo, que contaban con el apoyo de numerosos conservadores moderados, sostenían que «sólo la vuelta a un sistema político autoritario, fuerte y centralizado, podía constituir el comienzo del difícil proceso que debía conducir —de acuerdo con las tradiciones históricas de Colombia— a poner las bases indispensables del gobierno estable que reclama a toda costa el desarrollo económico del país»²⁵.

Pese a las dificultades, Núñez consiguió dominar la escena política hasta su muerte en 1894²⁶. El movimiento que impulsó, conocido con el nombre de «La Regeneración», desembocó prácticamente en la restauración de un poder conservador. La nueva Constitución, promulgada por Núñez y sus partidarios en 1886, restablecía un régimen centralizado y aumentaba conside-

trará una explicación autorizada sobre los orígenes del conflicto entre los liberales y los conservadores en D. Bushnell, *The Santander Regime in Gran Colombia* (Newark 1945).

²⁵ Cf. J. L. Helguera, *Liberalism vs. Conservatism in Nineteenth-Century Colombia*, en F. B. Pike (ed.), *Latin America History: Selected Problems, Identity, Integration, Nationhood* (Nueva York 1969), especialmente las pp. 227-228.

²⁶ Cf. la biografía escrita con particular simpatía, pero no sin seriedad, por J. Estrada Monsalve, *Núñez, el político y el hombre* (Bogotá 1946).

rablemente las prerrogativas del poder ejecutivo. La Iglesia volvía a encontrarse en una posición fuerte en la vida colombiana. Avanzando en esta línea, el régimen de Núñez negoció con el Vaticano en 1887 un concordato en el que estipulaba que se tomarían medidas para que la Iglesia recuperara sus bienes o, en caso contrario, obtuviese una compensación. La enseñanza quedaba bajo el control estricto del clero; así, los obispos podían elegir los manuales para las escuelas públicas y provocar la dimisión de los profesores que no fuesen de su agrado. Al menos durante las primeras fases de «La Regeneración» los dirigentes colombianos manifestaron cierta preocupación por los problemas sociales y, concretamente, establecieron las tarifas protectoras²⁷.

Tras la muerte de Núñez, la Iglesia mantuvo su poder y continuó influyendo en la vida nacional de Colombia; este poder y esta influencia fueron probablemente mayores que en las otras repúblicas latinoamericanas. Desgraciadamente, una vez desaparecido Núñez los conservadores colombianos, tanto clérigos como laicos, fueron incapaces de aprovechar su ventajosa situación para solucionar las nuevas manifestaciones de la crisis social.

6. Perú

En Perú, el problema de las relaciones Iglesia-Estado, clericales-anticlericales, se resolvió principalmente a favor de los conservadores durante los veinticinco años siguientes a la independencia del país²⁸. Luego, hacia el final de la década de los cuarenta volvió a estallar la disputa. Una nueva oleada de liberales, entusiasmados con los sucesos europeos de 1848, entraron en polémica con el sacerdote Bartolomé Herrera, el más representativo de los conservadores peruanos del siglo XIX²⁹, y con un grupo de sacerdotes españoles reaccionarios, que trataban de imponer sus puntos de vista a la jerarquía peruana³⁰.

Esta nueva generación de liberales peruanos opinaba que no se podría liberalizar el ambiente político y económico si no se liberalizaba profundamente a la Iglesia católica en su organización, se la despojaba de sus privilegios, se suprimían las divisiones jerárquicas que ponían a los sacerdotes tan por encima de los laicos y se la liberaba de lo que se consideraba un control

²⁷ Cf. D. Bushnell, *Two Stages in Colombian Tariff Policy: The Radical Era and Return to Protection*: «Inter-American Economic Affairs» 9 (1956) 3-23, y W. P. McGreevey, *An Economic History of Colombia, 1845-1930* (Cambridge 1971).

²⁸ Cf. F. M. Stanger, *Church and State in Peru*: «Hispanic American Historical Review» 2 (1927) 418-437, y A. Tibesar, *The Peruvian Church at the Time of Independence in the Light of Vatican II*: «The Americas» 26 (1970) 349-375.

²⁹ Cf. Herrera, *Escritos y discursos*, 2 vol. (Lima 1929), donde se han seleccionado los principales escritos y declaraciones públicas de ese eclesiástico conservador.

³⁰ Cf. F. B. Pike, *Heresy, Real and Alleged, in Peru: An aspect of the Conservative-Liberal Struggle, 1830-1875*: «Hispanic American Historical Review» 47 (1967) 50-74.

dictatorial ejercido por un potentado extranjero y su Curia. Los eclesiásticos conservadores sostenían en cambio que la posición de la Iglesia, en cuanto institución basada en la autoridad y la disciplina, no podría mantenerse más que obligando al sistema político a organizarse de acuerdo con el mismo modelo. Tanto las pretensiones de los liberales como las de los conservadores eran equivocadas, al menos parcialmente, como demostró el presidente Ramón Castilla (1845-1851; 1854-1862) logrando un compromiso ingenioso y duradero entre las fuerzas liberales y las conservadoras.

Comenzó a buscar la fórmula hacia 1845. Cuando se vio que ninguno de los dos campos mostraba suficiente espíritu de conciliación, tomó medidas en 1860 para imponer una nueva Constitución; en ella se materializaba el compromiso que había ido perfeccionando entre tanto con la ayuda y el consejo de los moderados de ambos partidos. Dicho compromiso agradó a los conservadores porque mantenía una estructura política centralizada y algo autoritaria, conservaba a la Iglesia sus riquezas y propiedades, le aseguraba una relativa autonomía en su organización interna y una libertad considerable respecto al gobierno y permitía a sus dirigentes expresarse sin ambages e incluso participar directamente en los asuntos políticos. Por otra parte, para satisfacer a los liberales, la Constitución de 1860 suprimía los tribunales eclesiásticos y la recaudación de los diezmos por el Estado y preveía un sistema de enseñanza que ponía fin al control exclusivo del clero sobre la instrucción pública.

El éxito coronó el compromiso de Castilla, bastante parecido en sus líneas generales al programa que Juan José Flores había tratado en vano de realizar en el Ecuador. Tal éxito se debió en gran parte a que, desde el principio de su elaboración, el presidente pudo encontrar un interlocutor conciliador en la persona de Francisco Javier de Luna Pizarro, arzobispo de Lima. Al morir éste en 1855, ocupó la sede de Lima José Sebastián Goyeneche y Barrera. Hombre pacífico y moderado, formado desde su juventud en las doctrinas regalistas, manifestó el deseo de ratificar, como su predecesor, el acuerdo de Castilla, sin escuchar el llamamiento a la cruzada lanzado por Herrera con la finalidad de obtener una victoria total de los principios teocráticos y ultramontanos.

La derecha conservadora advirtió que en esencia se respetaban sus posturas y que se habían hecho a los liberales concesiones con respecto al estatuto de la Iglesia, al mismo tiempo que se les daba la esperanza de una probable ampliación del derecho al voto, tras reconocer la importancia de la enseñanza pública. De ahí que los moderados de los dos grupos ideológico-políticos llegaran a la conclusión de que era posible ensayar una colaboración mutua. A partir de 1860, exceptuando algunas ráfagas pasajeras³¹, el proble-

³¹ Hay que mencionar la efervescencia ocasionada por el célebre iconoclasta peruano Manuel González Prada († 1918), que acusó al catolicismo de ser responsable de la mayoría de las calamidades que asolaban su país y atacó abiertamente al clero. Cf. sus *Páginas libres* (Lima 1894). Más tarde el gran intelectual marxista José Carlos Mariátegui

ma de las relaciones conservadores-liberales, clericales-anticlericales, Iglesia-Estado, había cesado en esencia de gravitar sobre la política peruana.

7. Venezuela

En sus tiempos coloniales, Venezuela no ofrecía el atractivo de una gran civilización india propicia para un trabajo misionero fecundo que hubiese atraído a los eclesiásticos más fervientes; tampoco ofrecía las riquezas fáciles y las condiciones de vida urbana capaces de atraer a los amantes del bienestar. La Iglesia católica, que nunca había sido una institución poderosa, no contaba con fuerzas para oponerse eficazmente a las medidas de José Antonio Páez, héroe de la independencia y figura política de primer orden entre 1830 y 1846; él fue quien suprimió el fuero eclesiástico y puso fin a la recaudación de los diezmos por el Estado³².

Mucho más seria fue la amenaza que supuso para la Iglesia, cuando ejerció el poder político entre 1870 y 1888, Antonio Guzmán Blanco, caudillo tan vanidoso como hábil. Era hijo de Antonio Leocadio Guzmán, uno de los primeros jefes liberales de Venezuela, y estaba más influido por las ideas positivistas que por el liberalismo clásico. Ayudó a Adolfo Ernst, intelectual influyente, a impregnar los estudios universitarios venezolanos de la mística positivista del progreso y propició la multiplicación de los centros de enseñanza pública invitando a misiones alemanas y americanas a cooperar en la creación de escuelas normales. Para facilitar la difusión de las virtudes prácticas asociadas a la «ética protestante», Guzmán Blanco estimuló la presencia de misioneros protestantes en el país.

Atacando más directamente la posición de la Iglesia, Guzmán Blanco suprimió muchos conventos y confiscó sus bienes; desterró algún tiempo al arzobispo de Caracas y al nuncio apostólico. Introdujo el matrimonio civil con la esperanza de que dicha medida reduciría el número de nacimientos ilegítimos, sumamente alto, puesto que permitía legalizar su unión a quienes carecían de recursos.

Hubo un momento en que pareció inevitable entre el Vaticano y el gobierno venezolano un enfrentamiento que hubiese recordado la situación de México durante los años cincuenta. Pero en 1876 se llegó a un compromiso:

atribuyó a la Iglesia el subdesarrollo del Perú. Cf. sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Lima 1928). Víctor Andrés Belaúnde, destacado laico católico, procuró refutar estas interpretaciones de Mariátegui; véase su libro *La realidad nacional*, publicado primero en forma de artículos en el periódico de Lima «El Mercurio peruano», entre 1929 y 1930. Aunque tuvo pocas repercusiones políticas inmediatas, la controversia que enfrentó a Belaúnde y a Mariátegui fue, sin embargo, una de las más importantes de la historia intelectual del Perú.

³² Se encuentra un buen resumen de esta cuestión en R. Díaz Sánchez, *Evolución social de Venezuela* (Venezuela independiente, 1810-1960; Caracas 1962), cf. especialmente páginas 210-217, 230-245. Cf. también G. Morón, *A History of Venezuela* (Nueva York 1963).

Roma aceptaba tácitamente la superioridad del Estado sobre la Iglesia en lo relativo al patronato real y otras cuestiones anejas, mientras que Guzmán Blanco retiraba del Congreso una moción que había apoyado anteriormente y que tendía a legalizar el matrimonio de los sacerdotes.

El anticlericalismo de Guzmán Blanco no llegaba claramente a los extremos del anticatolicismo; logró una amplia colaboración de sus conciudadanos que nunca habían sido fanáticos, aseguró la promoción de valores estimados por la mayoría del pueblo y contribuyó en gran medida al advenimiento del nacionalismo venezolano³³. Además el Vaticano mostró de forma satisfactoria su deseo de llegar a un acuerdo; sin duda había aprovechado sabiamente la lección extraída de sus experiencias en México, donde el intento intransigente de reducir a la nada la oposición anticlerical terminó en una completa derrota³⁴.

8. Brasil

En la época colonial, el Estado ejercía sobre la Iglesia unos poderes extraordinarios que los legisladores regalistas de finales del siglo XVIII aumentaron hasta el punto de transformar prácticamente a la Iglesia en sierva del poder temporal. En estas circunstancias, tan pronto como la jerarquía tratase de ampliar la esfera de la autoridad pontificia sobre los asuntos eclesiásticos, tenía que estallar el conflicto.

Cuando el Brasil proclamó su independencia de Portugal en 1822, la mayor parte de su clero, como ocurrió frecuentemente en la América española, era de tendencia liberal y estaba dispuesto a aceptar las ideas regalistas en el terreno de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Pero en la década de 1870 algunos prelados brasileños —inquietos por los recientes progresos de una situación que consideraban amenazadora para la Iglesia y estimulados por el tono ultramontano del *Syllabus* (1864) y de otras declaraciones pontificias— llegaron a la convicción de que no podrían defender el catolicismo sino dejando de ser servidores del Estado y protestando contra las actuaciones del gobierno, perjudiciales —según ellos— para la causa que representaban.

Los dirigentes eclesiásticos habían observado con inquietud cómo alentaba a los misioneros protestantes el emperador Pedro II (1840-1889), inclinado a la tolerancia en materia religiosa. Les preocupaban además las intrigas de los intelectuales brasileños, que comenzaron a atacar la doctrina de la infalibilidad pontificia en connivencia con dos alemanes de la misma tendencia.

³³ Cf. J. Nava, «*The Illustrious American: The Development of Nationalism in Venezuela under Antonio Guzmán Blanco*»: «Hispanic American Historical Review» 45 (1965) 527-543. Cf. igualmente R. L. Gilmore, *Caudillism and Militarism in Venezuela* (Athens 1964), obra original y cuidadosamente documentada basándose en fuentes venezolanas.

³⁴ Para dilucidar esta cuestión se necesitarían investigaciones más amplias en los archivos vaticanos.

Muchos de esos intelectuales mantenían estrechas relaciones con el gobierno, por lo que las autoridades clericales sospecharon que sus declaraciones gozaban del apoyo imperial.

La crisis en las relaciones entre la Iglesia y el Estado fue provocada por una disputa sobre la francmasonería. Desde el siglo XVIII, los eclesiásticos brasileños habían mostrado una actitud favorable hacia la francmasonería; algunos de ellos habían llegado a afiliarse a las diferentes logias establecidas en el país. Las sucesivas condenas pontificias de la francmasonería no se publicaron en Brasil porque las autoridades civiles, apoyadas a menudo por el clero, no veían en ese movimiento la menor sombra de amenaza.

Pero durante la segunda mitad del siglo XIX la francmasonería comenzó en Brasil y en algunas repúblicas de la América española a dar signos inequívocos de una postura más anticlerical y de su evolución hacia una actitud netamente hostil al catolicismo³⁵. En 1873 la situación llegó a ser tan inquietante que indujo al obispo de Pernambuco Vital María Gonçalves de Oliveira —un joven franciscano formado en Francia, que acababa de recibir la consagración episcopal— a denunciar la influencia masónica en su diócesis. Monseñor Vital envió a Roma un informe sobre este problema y el Vaticano le respondió con un breve pontificio que le autorizaba a decretar la «excomunión de la orden masónica» y la supresión de las *irmandades* o fraternidades religiosas sometidas a su control si empeoraba la situación³⁶. El obispo publicó el contenido de la respuesta sin solicitar la aprobación imperial del breve pontificio, como exigían los procedimientos legales. De ahí que, junto con otros obispos que le habían apoyado, fuera acusado de violar la Constitución y el Código Penal.

Al fin, los representantes de la Iglesia y el Estado llegaron a una solución de compromiso; pero los dos obispos habían pasado antes algún tiempo en la cárcel. El conflicto resultó perjudicial para el prestigio de las dos partes. En efecto, numerosos intelectuales, cada vez más influidos por el positivismo, llegaron a convencerse que el Brasil tenía que liberarse juntamente de un régimen monárquico anticuado y de una estructura eclesiástica arcaica.

Una de las primeras medidas tomadas por los legisladores republicanos tras el derrocamiento y la expulsión del emperador Pedro II en 1889 fue proclamar la separación de la Iglesia y el Estado. Aunque el Estado seguía teniendo un amplio poder de control sobre la Iglesia —el concepto de separación solía significar en América Latina la supresión de la ayuda estatal, pero no el cese de las injerencias del Estado—, los dos poderes colaboraron sin grandes choques bajo el régimen republicano vigente. Pero la Iglesia tuvo que hacer frente a un problema mucho más grave que la amenaza de un

³⁵ Cf. M. C. Thornton, *The Church and Freemasonry in Brazil: A Study in Regalism* (Washington 1948).

³⁶ Cf. C. H. Haring, *Empire in Brazil: A New World Experiment with Monarchy* (Cambridge, Mass. 1958) 113-125.

gobierno hostil: el que planteaba la actitud religiosa de gran número de fieles.

En la década de 1890 adquirió proporciones inquietantes en las áridas regiones del *sertão* (interior), en el nordeste, un movimiento religioso dirigido por Antonio Maciel, el «Conselheiro» (Consejero). Aunque parecía inspirarse en los curanderos o *shamans* de los tupíes más que en la tradición católica, el Consejero fue aceptado al principio por el clero brasileño, bastante relajado y escasamente instruido. Se le llegó a permitir predicar y oír confesiones en algunas iglesias católicas. Pero cuando empezó a predicar una campaña de desobediencia civil y a proponer doctrinas abiertamente heréticas, la Iglesia oficial reaccionó excomulgándolo. Pálido y demacrado, el Consejero siguió siendo para muchos *sertanejos* el «gran jefe» religioso. En 1896 el gobierno envió un destacamento de unos 6.000 soldados, que sofocaron el movimiento sitiando al Consejero en su campo de Canudos, donde lo mataron junto con muchos de sus partidarios. No se dio a conocer la cifra de muertos³⁷.

La descripción de las prácticas religiosas brasileñas hecha en 1963 por un sociólogo experimentado³⁸ ya era verdadera en gran parte a comienzos de siglo. En la Amazonia, el sincretismo de las creencias indígenas con el catolicismo constituía el rasgo dominante de la religión; a lo largo de la costa nordeste, en cambio, la fe católica se encontraba mezclada con elementos religiosos y culturales de origen africano. Las clases superiores, aunque contaban con algunos laicos entusiastas, en general presentaban más bien un aspecto «relajado». Las clases medias, en particular las mujeres, practicaban un catolicismo bastante formalista y tradicional que daba gran importancia al aparato externo; algunos sectores de las clases medias, sobre todo en las ciudades del sur, se pasaron al protestantismo. Mientras las clases inferiores urbanas se dejaban seducir por el espiritismo y los cultos africanos, la población rural permanecía fiel a una religión popular, rica en prácticas y creencias heredadas de un pasado lejano, pero desfasado con respecto a la enseñanza católica del siglo xx³⁹.

³⁷ En *Os sertões* (Río de Janeiro 1902), obra maestra de la literatura brasileña, Euclides da Cunha ofreció una brillante explicación de este movimiento religioso dirigido por el «Consejero». Sobre el catolicismo brasileño en general, y en particular sobre el padre Cicero, jefe de un movimiento que encontró su inspiración político-religiosa en un «milagro» realizado en 1889, cf. Ralph della Cava, *Miracle at Joazeiro* (Nueva York 1969).

³⁸ C. Wagley, *An Introduction to Brazil* (Nueva York 1965) 250.

³⁹ Entre los estudios más interesantes sobre la religión en Brasil hay que mencionar a T. de Azevedo, *Catholicism in Brazil: «Thought»* 27 (1953) 253-274; R. Bastide, *Religion and the Church in Brazil*, en T. L. Smith y A. Marchant (eds.), *Brazil, Portrait of Half a Continent* (Nueva York 1951) 354-355; íd., *Les Religions africaines au Brésil* (París 1960); E. J. de Kadt, *Religion, the Church, and Social Change in Brazil*, en C. Véliz (ed.), *The Politics of Conformity in Latin America* (Londres-Nueva York 1967), y B. Kloppenborg, *O espiritismo no Brasil: «Revista Eclesiástica»* 19 (Petrópolis 1959) 842-871.

9. *El catolicismo latinoamericano a fines del siglo XIX*

Entre 1820 aproximadamente y los primeros años del siglo xx, el poder temporal y la influencia intelectual de la Iglesia católica descendieron considerablemente, excepto en Colombia. En Perú, el compromiso patrocinado por Castilla ahorró a la Iglesia una grave ofensiva anticlerical. Pero también en este país era a menudo más aparente que real el poder de la Iglesia. El hecho es todavía más claro en el campo intelectual, donde la ideología de moda era un positivismo de aire anticlerical. Aunque la enseñanza del catecismo católico seguía siendo obligatoria en la Universidad Nacional de San Marcos (Lima), estaba encargado del curso Mariano Amézaga, cuyas ideas habían sobrepasado las posturas positivistas más avanzadas y que había llegado al ateísmo⁴⁰.

Cuando América Latina adquirió la independencia, numerosos eclesiásticos se comportaron como si se fuera a volver a la tradición de los Habsburgo, a un régimen en el que la Iglesia y el Estado, estrechamente asociados, ejercerían una influencia preponderante sobre la sociedad temporal. Durante algún tiempo se pudo creer que tal situación se estaba realizando, al menos en parte, en México bajo Iturbide, en Ecuador con García Moreno y, tal vez, en Argentina con Rosas. Pero hacia el 1900 los eclesiásticos latinoamericanos, excepto en Colombia, difícilmente podían pretender que la institución divina a que pertenecían constituyese con el Estado uno de los polos y del influjo temporal. No obstante, muchos de ellos no habían perdido la esperanza de lograr un día esa división equilibrada de la autoridad y buscaban afanosamente la forma de fortalecer el prestigio de la Iglesia. En el primer tercio del siglo xx las circunstancias parecían ser favorables para sus expectativas. La Iglesia iba a experimentar pronto una renovación, debida en gran parte al hecho de que, pese a las apariencias contrarias, los valores espirituales que suelen ir asociados al catolicismo latinoamericano no estaban tan desacreditados como temían sus amigos y esperaban sus enemigos.

⁴⁰ Cf. Amézaga, *Los dogmas fundamentales del catolicismo ante la razón* (Valparaíso 1973).

CAPITULO II

AUGE CRECIENTE DE LA IGLESIA A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX

En concilio plenario de los obispos latinoamericanos, convocado en Roma por el papa León XIII en 1899, puso en tensión las fuerzas vivas de la Iglesia y suscitó el deseo de intensificar los contactos con el Vaticano¹. A este concilio general siguió una serie de concilios provinciales en las diversas repúblicas latinoamericanas; uno de los primeros se celebró en Caracas en 1904. De él procedió la renovación de la Iglesia católica en Venezuela, cuyos efectos continuaron manifestándose bajo la larga dictadura de Juan Vicente Gómez (1908-1935).

El aumento del prestigio e influjo de la Iglesia en este país tras el período de fuerte anticlericalismo de fines del siglo XIX fue el primer paso hacia un resurgimiento general del catolicismo en la mayor parte de América Latina. Este fenómeno guarda sin duda una relación indirecta con la reacción antimaterialista y antiutilitarista de comienzos del siglo XX, animada en una proporción impresionante por gran parte de la intelectualidad latinoamericana.

Desde el norte hasta el sur, desde México, donde inició la campaña Antonio Caso², hasta Uruguay, patria de Enrique Rodó, principal portavoz del movimiento³, los intelectuales latinoamericanos se rebelaron unánimemente

¹ Trece arzobispos y cuarenta y un obispos estuvieron presentes en el concilio plenario latinoamericano, que fue considerado como el primer congreso continental de la historia de la Iglesia. Cf. P. Correa León, *El concilio plenario latinoamericano de 1899* (Bogotá s. a.) 1-24.

² La obra característica de Caso es *Discursos a la nación mexicana* (México D. F. 1922). Cf. también S. Ramos, *El perfil del hombre y cultura en México* (México D. F. 1934).

³ El libro más célebre de Rodó es *Ariel*, publicado en Montevideo. Sobre el «ariélismo» y otras corrientes intelectuales en Uruguay, cf. A. Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX* (México D. F. 1956); José Enrique Rodó, *Juan Zorrilla de San Martín*, vol. III, en G. A. Lousteay Heguy y S. M. Lozada (eds.), *El pensamiento político hispanoamericano* (Buenos Aires 1967); S. Ramos, *Rodó* (México D. F. 1953); S. Rodríguez Villamil, *Las mentalidades dominantes en Montevideo, 1850-1900: La mentalidad criolla tradicional* (Montevideo 1968); A. Zum Felde, *Proceso intelectual del Uruguay* (Montevideo 1941). Para un estudio equilibrado del período siguiente a la separación de la Iglesia y el Estado (1919-1950), cf. R. H. Fitzgibbon, *The Political Impact on Religious Development in Uruguay: «Church history»* 22 (1953) 21-23.

contra las ideas positivistas y utilitaristas en nombre de un humanismo heredado de Grecia⁴. Se dedicaron a exaltar cada vez más los valores humanos superiores, entendiendo por tales los valores culturales, morales, estéticos y espirituales. No es difícil descubrir en este movimiento la parte de influencias extranjeras: la nueva generación de intelectuales se sentía particularmente atraída por Ernest Renán y Henri Bergson⁵.

La reacción antipositivista fue iniciada y propagada en gran parte por antiguos católicos que habían abandonado su fe convencidos de que sólo el humanismo podía fundamentar adecuadamente los valores que preconizaban. Más tarde, aproximadamente entre 1910 y 1930, a través de las grandes diferencias existentes entre los distintos países se abrió paso una nueva perspectiva. Quienes habían tomado la iniciativa de la reacción espiritualista contra la moda de los criterios materialistas y utilitaristas, volvieron poco a poco al seno de la Iglesia católica: habían llegado a persuadirse de que los valores humanos más elevados no pueden imponerse si no se apoyan en una base teológica y sobrenatural.

Como es natural, semejante conversión ideológica no se realizó en el mismo grado en todos los países. La reacción antimaterialista no significó un serio resurgimiento de la influencia católica en México, donde los intelectuales se habían dejado seducir por un anticlericalismo radical e incluso por el ateísmo tras la revolución de 1910⁶, ni en Uruguay, donde la Iglesia había vivido siempre en condiciones precarias, mientras que en el mundo intelectual crecía la corriente agnóstica⁷. De todos modos, hacia el final de los años veinte, los mexicanos Juan Vasconcelos y, más claramente aún, Alfonso Junco ocuparon un lugar destacado entre los intelectuales que en número creciente defendían las tradiciones españolas, incluido el catolicismo. Simultáneamente, Luis Alberto de Herrera llegaba a ser en Uruguay el más elocuente apologista de los valores católicos tradicionales que ha tenido ese país.

En este clima de cambio ideológico empezó a dibujarse en algunos países un movimiento favorable a la Universidad Católica. En 1917 se hizo en Perú la primera fundación, mientras que la antigua Universidad de Chile, fundada en Santiago el año 1888, adquiría a principios del siglo xx una celebridad

⁴ A propósito de la preservación de los valores tradicionales de la cultura hispánica, se encontrará una fuente de gran calidad acompañada de múltiples referencias a obras que tratan de la cuestión, en W. W. Stokes, *Cultural Anti-Americanism in Latin America*, en G. Anderson (ed.), *Issues and Conflicts* (Lawrence, Kan., 1959) 315-338. Cf. también sobre este tema: F. B. Pike, *Hispanismo, 1898-1936: Spanish Conservatives and Liberals and their relations with Spanish* (Notre Dame, Ind., 1971).

⁵ Cf. P. Romanell, *Bergson en México: un tributo a José Vasconcelos*: «Humanitas» 1 (1960) 274.

⁶ Cf. González Navarro, *La ideología de la revolución mexicana*: «Historia Mexicana» (México D. F. 1961).

⁷ Cf. J. Alvarez, *La Iglesia en el Uruguay*: «Latinoamérica» (México D. F. 1950) 493-499; M. Soler, *La Iglesia y la civilización: pastoral* (Montevideo 1905).

que no había conocido hasta entonces. Ambas Universidades se preocuparon de formar una minoría capaz de apreciar, conservar y promover los más altos valores humanos⁸. Los estudios prácticos solían considerarse indignos de los intelectuales pertenecientes a las clases superiores. A partir de 1930 la nueva Universidad Católica gozó de mayor prestigio, al menos en Perú, que la venerable institución nacional de San Marcos. Esta, bajo la presión del movimiento reformador universitario inaugurado en 1918 en Córdoba (Argentina), comenzó a abrir sus puertas a los estudiantes de condición modesta, mientras que la Universidad Católica sólo impartía su enseñanza a los miembros de la aristocracia.

El nivel intelectual del catolicismo se elevó considerablemente en el mismo Brasil, considerado durante algún tiempo como sede del positivismo en el continente sudamericano y baluarte tradicional de la indiferencia religiosa. Al acabar los años veinte, la filosofía tomista gozaba de gran aprecio en la enseñanza superior, en parte gracias a la iniciativa de Jackson de Figueiredo⁹. Durante los veinte años siguientes, Alceu Amoroso Lima contribuyó en forma destacada al resurgimiento del influjo intelectual católico.

A comienzos del siglo xx, los obispos americanos empezaron a organizar grupos de Acción Católica. Influyó en tal decisión el comprensible deseo de aprovechar las favorables circunstancias en que se encontraban, así como la inquietud ante las ideologías extremistas —anarquismo, socialismo y comunismo— que se propagaban rápidamente en un clima social enrarecido. Su objetivo principal era despertar la conciencia social de las clases superiores y conducir las bajo la égida de la Iglesia a adoptar medidas de carácter paternalista, con las que esperaban remediar la pobreza material de las masas. Creían que así se reavivaría el sentido de solidaridad social. Este aspecto poco estudiado de la evolución del catolicismo en América Latina contribuyó a mitigar el problema social y redujo indudablemente la influencia de los protagonistas de la revolución violenta.

La aparición de estos revolucionarios radicales, partidarios a ultranza de la lucha de clases, no sólo provocó el nacimiento de la Acción Católica, sino que también determinó modificaciones importantes en la política de algunas repúblicas. Durante bastantes años, los liberales y los conservadores habían estado a punto de ponerse de acuerdo en numerosos problemas sociales y económicos. El hecho se debió en cierta medida a la creciente tendencia de los liberales a rechazar la democracia igualitaria e incluso a poner en tela de juicio la conveniencia de difundir entre las masas los valores del capitalismo individualista y competitivo. Pero no habían logrado superar su tradicio-

⁸ El editorial de la revista «Estudios: órgano de la Universidad Católica» 1 (1918) 1-2 expone los objetivos de la fundación de la Universidad de Lima.

⁹ Cf. H. Nogueira, *Jackson de Figueiredo, o doutrinação católica* (Río de Janeiro 1928). También son útiles los estudios de J. Cruz Costa, *A History of Ideas in Brazil: The development of Philosophy in Brazil and the Evolution of National History* (1964), y N. Werneck Sodré, *Orientações de pensamento brasileiro* (Río de Janeiro 1942).

nal desacuerdo respecto a las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Ante la inminente amenaza que se cernía sobre el orden establecido, los liberales comenzaron a moderar su anticlericalismo y a hacer frente común con los conservadores para oponerse a las fuerzas subversivas. A fines del siglo XIX, los liberales y los conservadores de Bolivia llegaron a concertar un *modus vivendi* ventajoso para los dos partidos. Ecuador adoptó el mismo modelo a comienzos del siglo XX: los «ultras» conservadores accedieron a colaborar con los liberales, que estaban en el poder; en compensación se les confiaron numerosos puestos políticos importantes. Algo semejante ocurrió en Colombia: los «ultras» liberales encontraron posibilidades para colaborar con los conservadores, que detentaban el poder. Al comenzar los años treinta los liberales y los conservadores chilenos habían olvidado su antigua polémica en torno a las relaciones entre la Iglesia y el Estado y sellaron una alianza que iba a constituir una de las más poderosas fuerzas políticas de los treinta años siguientes.

Al comenzar el siglo XX, las autoridades de la Iglesia y del Estado unieron sobre esta base sus esfuerzos en numerosas repúblicas hispanoamericanas para eliminar la amenaza revolucionaria que parecían representar algunos grupos surgidos recientemente. Mediante asociaciones de trabajadores, controladas por el gobierno y avaladas a veces por la Iglesia, se canalizó la fuerza obrera, que aumentaba rápidamente en las zonas urbanas a medida que crecía el éxodo de los medios rurales. Tales asociaciones no luchaban para elevar los salarios efectivos, sino que distribuían beneficios marginales en forma de gratificaciones, pensiones de jubilación, subsidios de paro forzoso, etcétera. Mientras la elevación de los salarios hubiera podido dotar a la clase obrera de un poder efectivo, la ampliación de los beneficios marginales tendía a mantenerla en un estado de subordinación frente a un gobierno de tipo paternalista y a los organismos eclesiásticos aliados con él. De este modo, ayudados por el programa de Acción Católica puesto en marcha por la Iglesia y apoyándose en las citadas asociaciones de trabajo, los Estados latinoamericanos terminaron por introducir una estructura paternalista en el marco urbano. Absorbiendo mediante ella, en el sistema social vigente, a los grupos que iban surgiendo, impedían el advenimiento de una sociedad auténticamente pluralista. Aunque la Iglesia y el Estado lograron aliviar notablemente el problema social, había numerosos políticos liberales que mantenían grandes reservas respecto a la sociedad de tipo corporativo preconizada con creciente entusiasmo por la Iglesia. El problema es tan importante que exige al menos una breve explicación.

Al comenzar el siglo, la mayor parte de los observadores católicos de la América española, al igual que no pocos laicistas, expresaron sus temores ante el grado de alienación a que habían llegado las masas en un sistema sociopolítico que las privaba de toda participación. Contemplaban con aprensión los riesgos de una sociedad que ya no garantizaba a los miembros de la clase obrera una protección segura, sino que los empujaba a luchar para ga-

narse la vida en condiciones que hacían muy problemáticas sus probabilidades de éxito. Para poner remedio a un estado de cosas que necesariamente tenía que desembocar en la revolución si persistía la indiferencia ante el problema, preconizaban una organización descentralizada y corporativa de la sociedad. Sostenían que era necesario eliminar la estructura sociopolítica centralizada de tipo monolítico, reemplazándola por divisiones más naturales (organismos diversos, corporaciones); sostenían asimismo que era preciso conceder a las masas el derecho a expresar su opinión en la administración de esas organizaciones más adaptadas a sus necesidades. Se esperaba que, satisfechas con el poder político que se les concedía en el nivel inferior, dejarían las riendas del gobierno en manos de las minorías más selectas de la nación.

Los católicos esperaban de la descentralización corporativa no sólo un progreso en la solución del problema social y la preservación de la estructura jerárquica, sino también la extensión del poder temporal a la Iglesia. En la sociedad ideal que soñaban, las organizaciones de trabajo y los grupos profesionales estarían sometidos a la Iglesia y gozarían de una relativa libertad respecto a la burocracia del Estado centralizado; para muchos católicos esa burocracia estaba infestada de materialismo y medio corrompida por la francmasonería y las herejías protestantes.

Muchos liberales y partidarios de la laicización anticlerical coincidían con los católicos en el deseo de un Estado descentralizado que mitigaría las presiones revolucionarias concediendo al pueblo cierta participación en la vida política a través de las corporaciones profesionales y locales. Sin embargo, por muy inclinados que se mostrasen durante el siglo xx a cooperar con los católicos y a reñir el mismo combate contra una subversión total de la sociedad, no estaban dispuestos a ratificar una forma de descentralización que acrecentase abusivamente el poder temporal de la Iglesia católica. Esta situación acabó por dividir en el campo laicista o «secularista» a los defensores del *statu quo*. Mientras algunos continuaron preconizando la descentralización, otros prefirieron actuar a través del Estado centralizado, puesto que su estructura se hallaba controlada por las fuerzas anticlericales en la mayor parte de las repúblicas. En consecuencia, los partidarios del secularismo dejaron a los católicos la causa del corporativismo y optaron por un régimen centralizado a escala nacional, con un gobierno de tipo paternalista en el que la administración estuviera en manos de funcionarios laicos. Esta opción encontró excelente acogida entre las clases medias, en pleno auge en este momento, cuyos miembros esperaban hallar en esa burocracia floreciente nuevas posibilidades de acceder a un rango más elevado.

Pese a las tensiones y rivalidades que surgían sin cesar entre el clero y los políticos «secularistas», a comienzos del siglo xx estaba la Iglesia en trance de volver a encontrar su puesto en el *establishment* y de recuperar su influjo en las esferas del poder. Por regla general, este fenómeno no se debió a las maniobras y ambiciones de los políticos, sino más bien a ciertos anima-

dores eclesiásticos emprendedores y llenos de esperanzas. En efecto, las autoridades civiles se veían desbordadas por los nuevos problemas y retos de toda clase y, como habían solido hacer en el siglo xx, llamaron en su auxilio a los eclesiásticos, considerándolos aliados indispensables en la escena política. Así, a principios de siglo se dio en realidad un «clericalismo civil». Los dirigentes eclesiásticos tardaron en advertir las desastrosas consecuencias que para sus intereses suele implicar a la larga una aquiescencia irreflexiva a las ofertas civiles. En numerosos países latinoamericanos costó cara a los eclesiásticos la notoria imprudencia con que actuaron. Así sucedió particularmente cuando bajaron a la arena política para apoyar a grupos nacionalistas de derecha que fueron acusados de estar estrechamente vinculados al fascismo.

CAPITULO III

EL NACIONALISMO CATOLICO DE DERECHAS

1. *Argentina y Brasil*

Al comenzar el siglo xx, la creciente influencia del partido radical (Unión Cívica Radical), que representaba a las clases medias y los intereses populares, comenzó a constituir en Argentina una seria amenaza para el poder político de una oligarquía cuya potencia económica radicaba principalmente en la posesión de vastos territorios. Los detentadores tradicionales del poder no sabían si serían capaces de seguir manteniendo alejado de las funciones públicas durante mucho tiempo a este partido mayoritario mediante el fraude y las manipulaciones electorales. De ahí que optaran por aprobar el nacionalismo de derechas, en el que comenzaban a actuar como protagonistas muchos destacados dirigentes católicos, tanto seculares como clérigos.

Era urgente —al menos así lo creía Manuel Gálvez, representante típico del nacionalismo de derechas a comienzos del siglo— espiritualizar a la Argentina, sustituir la obsesión de ganancias materiales por una dedicación intensa a los valores del catolicismo, que habría tenido su apogeo en la época colonial y en los primeros tiempos de la independencia y luego habría sido repudiado por hordas de inmigrantes indeseables¹.

El sacerdote secular Julio Meinvielle, que comenzó hacia 1930 a exponer la doctrina que iba a desarrollar durante treinta años, sostenía que la reforma protestante había señalado el comienzo de una progresiva corrupción del mundo en general. Pero pensaba que tal fenómeno no había aparecido en Argentina hasta 1853, época en que, al fomentar la inmigración, se facilitó la difusión de los conceptos liberales burgueses y de las doctrinas materialistas e individualistas alumbradas por la Reforma².

La Unión Cívica Radical consiguió en 1916 la elección de su candidato a la presidencia. A partir de esta fecha, al verse en una situación apurada, la aristocracia criolla de Argentina se unió espontáneamente al nacionalismo

¹ Gálvez, *El solar de la raza* (Madrid 1920) 11-14, 21.

² Meinvielle, *Política argentina* (Buenos Aires 1956) 15. Además, en su libro *Concepción católica de la política* (Buenos Aires 1951), el autor expone una síntesis de las ideas que defendió hacia 1930.

católico de derechas. Fuesen aristócratas o miembros de las clases medias, todos los que tenían algún motivo para identificarse conscientemente con la *élite* podían encontrar en este movimiento la justificación teológica de su lucha para recuperar el poder político y económico que ahora estaba en manos de grupos nuevos, en los cuales ocupaban un destacado lugar los inmigrantes.

El nacionalismo católico de derechas contribuyó a fomentar la revolución militar de 1930, que desbancó a un partido radical bastante corrompido³. El general José Félix Uriburu, elevado a la presidencia por la revolución, intentó instaurar el Estado corporativo. Era el tipo de estructura política preferido por los nacionalistas de derechas, los cuales veían en él el único medio de oponerse a las tendencias igualitaristas de la democracia liberal más organizada, en la que los ciudadanos podían participar directamente en la elaboración de las decisiones políticas sin pasar por las corporaciones locales y profesionales apropiadas. Por diversas circunstancias, Uriburu fracasó en su intento y los nacionalistas de derecha tuvieron que buscar un nuevo jefe político. Hacia 1945, algunos creyeron haberlo encontrado en la persona de Juan Domingo Perón. Poco después de la elección que en 1946 elevó a Perón a la presidencia, el padre Meinvielle afirmaba que este demagogo era el jefe que iba a librar a las masas de la alienación en que las tenían sumidas los mitos del liberalismo, el socialismo y el comunismo⁴.

Perón decepcionó pronto a los nacionalistas de derecha. Según éstos, se interesaba demasiado por el bienestar material y la seguridad de las clases inferiores, y su actitud comenzaba a poner en peligro la posición política y económica de la oligarquía. En un momento determinado pareció incluso que Perón quería reemplazar una jerarquía paternalista por una organización pluralista en la que las masas disfrutarían de un poder suficiente para despojar a la aristocracia de lo que ellas consideraban suyo. Así, pues, la amenaza de la lucha de clases volvía a poner en peligro la solidaridad social.

Otro factor importante contribuyó a ensanchar el abismo entre los nacionalistas reaccionarios argentinos y el gobierno. Perón, intentando esbozar un programa que pudiera ser apoyado por grupos antes opuestos y rivales, sostuvo en 1951 que el catolicismo no podía constituir de hecho el fermento exclusivo del nacionalismo argentino. No sin cierta clarividencia, el dictador había comprendido que era imposible forjar la «nación» argentina animando a los defensores de los valores criollos tradicionales a imponer sus puntos de vista a todos los habitantes del país. El anticlericalismo, la indiferencia religiosa y el deseo de bienes materiales habían dejado ya su impronta inde-

³ Para un excelente análisis de la revolución de 1930 y sus secuelas, cf. Dardo Cúneo, *El desencuentro argentino, 1930-1955* (Buenos Aires 1965). En J. Barager, *Why Perón Came to Power* (Nueva York 1968), se encontrarán varios ensayos con interesantes reflexiones acerca de este período, acompañados de una importante bibliografía. La obra de M. S. Stabb *In Quest of Identity: Patterns in the Spanish American Essay of Ideas 1890-1960* (Chapel Hill 1967) 146-181 es también esencial para la comprensión de la época.

⁴ Meinvielle, *Política argentina* (Buenos Aires 1956) 37.

leble no sólo en las clases medias surgidas de la inmigración, sino también en muchos miembros de la aristocracia criolla y en la casta de los grandes terratenientes. ¿Cómo prescindir en lo sucesivo del conjunto de elementos ligados al anticlericalismo, al liberalismo y al positivismo de finales del siglo y comienzos del xx? El catolicismo, que había adoptado una forma convencional y española, no podía ser el único inspirador del nacionalismo argentino como deseaban muchos elementos de derechas. La búsqueda de una tercera vía entre el clericalismo y el anticlericalismo, entre los valores defendidos por una minoría y las ideas de la mayoría, entre las tradiciones indígenas y las importadas, significó para Perón perder el apoyo de los dirigentes extremistas del nacionalismo católico de derechas.

A raíz de su caída (1955), pareció que la Iglesia iba a conseguir importantes ventajas. Los altos funcionarios gubernamentales se apresuraron a recompensar a los eclesiásticos que les habían ayudado a movilizar el sentimiento antiperonista⁵ y mostraron su agradecimiento derogando algunas medidas restrictivas decretadas por los regímenes anticlericales del siglo precedente. En 1956, por ejemplo, se otorgó a la Iglesia el derecho, que siempre se le había negado, de crear universidades católicas.

Sin embargo, pronto hubo que rendirse a la evidencia de que el catolicismo no conseguiría ejercer un influjo determinante durante la época que sigue inmediatamente a la de Perón. El motivo esencial era que la Iglesia se había enredado en la lucha, tan dolorosa como cargada de consecuencias, que habían entablado los intelectuales y los políticos del país a propósito de la identidad nacional. ¿Coincidió la Argentina auténtica con la patria de los valores criollos anteriores a la inmigración (valores reales o imaginarios) o con la de los valores (reales o supuestos) nacidos de la inmigración después de 1853? La Iglesia adoptó una postura clara⁶. Al optar por la Argentina criolla, se enajenó los elementos inmigrados después de 1851 y todos los que compartían sus ideales.

La situación se hizo aún más grave a raíz de una seria escisión dentro de la Iglesia argentina. Algunos sacerdotes reformistas trataban de combatir el conservadurismo de la derecha nacionalista, a la que, por desgracia, las autoridades eclesiásticas habían asociado con demasiada frecuencia la suerte del catolicismo⁷. Sin duda, no estaba ausente de esta contienda la esperanza

⁵ Cf. A. P. Whitaker, *Argentine Upheaval: Perón's Fall and the New Regime* (Nueva York 1956).

⁶ Puede captarse el grado de identificación entre la Iglesia y los valores criollos del ala derecha tradicionalista —identificación a la que dirigían sus esfuerzos numerosas personalidades— leyendo el libro *Ayer, hoy y mañana* (Buenos Aires 1956), de uno de los intelectuales católicos argentinos más conocidos: Mario Amedeo. Cf. también sobre esta cuestión S. Bailly, *Labor, Nationalism and Politics in Argentina* (Nueva Brunswick, N. J. 1967); M. N. Gerassi, *Los nacionalistas* (Buenos Aires 1968).

⁷ La revista jesuita «El Criterio», publicada en Buenos Aires, fue durante los primeros años de la década de los sesenta el órgano principal de la tendencia reformista del clero, que reclamaba un cambio radical en las estructuras de la sociedad argentina.

de un futuro despertar del catolicismo argentino. Pero las luchas intestinas de la Iglesia han retardado su realización.

Las relaciones entre la religión y la política discurrieron en Brasil durante la primera mitad del siglo xx por cauces que contrastan notablemente con la situación de Argentina. Getulio Vargas, que gobernó el país de 1930 a 1945, obtuvo un éxito relativo fomentando una especie de nacionalismo ecléctico y formulando un programa que unió a las clases populares con numerosos sectores de las clases medias e incluso con una fracción de la minoría tradicional. Su éxito se debió en parte a que no se vio obligado a luchar con dos clanes fanáticos, tercamente encerrados en su disputa acerca de la autenticidad nacional. Brasil había efectuado ya una notable fusión de los valores culturales sobre una base política mucho más pragmática que dogmática⁸.

Debido a esta situación, la Iglesia no tuvo que intervenir en un gran conflicto nacional. En cambio, pudo estimular un consenso nacional cada vez más amplio. Muchos eclesiásticos aplaudieron a Vargas cuando rehusó identificarse con los elementos extremistas del fascismo. En resumen, la Iglesia católica brasileña de 1945 no representaba como institución una fuerza impresionante; pero el hecho de no haberse vinculado a las posturas de los nacionalistas extremistas que muchos intelectuales asimilaban al fascismo le valió gozar de un influjo comparable al de 1930 y muy superior al de 1900.

La situación de la Iglesia respecto al Estado brasileño experimentó notables cambios en 1964, cuando numerosos dirigentes eclesiásticos apoyaron el golpe de Estado que derribó al gobierno inepto, corrompido e izquierdista de João Goulart⁹. Los regímenes militares que siguieron recompensaron a la Iglesia suprimiendo casi todas las restricciones anticlericales que subsistían aún. De hecho, el acercamiento entre la Iglesia y el Estado se limitaba a la colaboración de las autoridades eclesiásticas conservadoras con los militares brasileños. Un nuevo movimiento de izquierdas, aunque momentáneamente sofocado por el golpe de Estado, veía aumentar su influjo de forma impresionante; sus partidarios, clérigos y laicos, denunciaban la complicidad de los católicos conservadores y de los militares, que se habían unido para perpetuar la injusticia social y el subdesarrollo económico¹⁰. La Iglesia, en la que sola-

⁸ Cf. E. B. Burns, *A History of Brazil* (Nueva York 1970); R. M. Levine, *The Vargas regime: The critical years 1934-1938* (Nueva York 1970); N. Werneck, *Raízes históricas do nacionalismo brasileiro* (Río de Janeiro 1959); J. D. Wirth, *The Politics of Brazilian Development 1930-1954* (Stanford, Calif. 1970) y J. M. Young, *The Brazilian Revolution of 1930 and the Aftermath* (Nueva Brunswick, N. J. 1967).

⁹ Se encontrará un buen análisis de la caída de Goulart en J. W. F. Dulles, *Unrest in Brazil: Political-Military crises 1955-1964* (Austin 1970); R. M. Schneider, *The Political System of Brazil: Emergence of a «Modernizing» Authoritarian regime 1964-1970* (Nueva York 1971), y T. E. Skidmore, *Politics in Brazil 1930-1964: An Experiment in Democracy* (Nueva York 1967).

¹⁰ Para una descripción de las actividades y comportamientos de la «nueva izquierda» en el seno de la Iglesia, cf. M. Cardozo, *The Brazilian Church and the New Left: «Journal of Inter-American Studies»* 6 (1964) 313-322; E. J. de Kadt, *Catholic Radicals in Brazil*

mente las personalidades más tradicionalistas y prudentes gozaban del favor del gobierno, se encontraba, pues, ante una grave crisis interna.

2. Chile

Los portavoces del catolicismo de Chile —lo mismo que los de Argentina— expresaron a principios del siglo xx su desconfianza frente al liberalismo en todas las formas. Sin embargo, sus ataques fueron siempre más moderados que los de sus homólogos argentinos. Además, aunque condenaban el liberalismo, los elementos de derechas y los clericales chilenos no atacaron de ordinario a los inmigrantes que llegaban a instalarse en su país. De este modo evitaron provocar la enconada división que impidió a Argentina progresar en la realización de su unidad nacional. En Chile, los inmigrantes no eran tan numerosos como para que se les pudiera imputar la responsabilidad principal de los males que afectaban al país.

En 1920 numerosos liberales chilenos, reconociendo cierto valor a las afirmaciones de que la doctrina del *laissez faire* económico exacerbaba los males sociales, comenzaron a defender su programa de reforma que comportaba el control del capital por el gobierno y la protección de las clases trabajadoras. Ahora bien, uno de los postulados fundamentales de la Alianza Liberal Chilena era en esa época que la ejecución de las reformas debía confiarse a los empleados del gobierno central de Santiago, que procedían en su mayoría de las clases medias en trance de afianzarse.

Los principales dirigentes católicos chilenos abordaban de distinta manera el problema social y preferían un sistema de tipo paternalista bajo control privado mejor que gubernamental. Preconizaban una estructura social en la que la administración debía estar en manos de grandes compañías y de diversas asociaciones semiautónomas, sobre una base relativamente descentralizada. En el plano político, esta estructura se apoyaría en última instancia en un Estado corporativo en el que gozarían de una representación real las grandes compañías y otros grupos semiautónomos¹¹. Pensaban que tal sistema moderaría los excesos de la democracia liberal mayoritaria y ofrecería a las masas garantías de protección superiores a las que podían esperar si se las dejaba por completo a merced de una burocracia centralizada reclutada entre las clases medias.

Los abogados del corporativismo tenían motivos para dudar de que los

(Londres-Nueva York 1970); Cándido Méndez, *Memento dos vivos: a esquerda catholica no Brasil* (Río de Janeiro 1966); Helder Pessoa Câmara, *The Church and Colonialism: The Betrayal of the Third World* (Nueva York 1969); T. G. Sanders, *Brazil' Catholic Left: «America»* 117 (1967) 598-601.

¹¹ La postura de la élite católica conservadora está muy bien descrita por J. O. Morris, *Elites, Intellectuals and Consensus: A Study of the Social Question and the Industrial Relations System in Chile* (Ithaca, N. Y. 1966).

burócratas trabajarían sinceramente para asegurar a la clase obrera mejores condiciones de vida. Las clases medias, en pleno desarrollo, pero poco seguras de su posición, no se contentaban con el puesto que habían alcanzado en la escala social: deseaban ocupar un puesto entre las capas más altas y solían considerar a los de abajo con mayor desdén y aprensión que la aristocracia¹². Esta fue sin duda una de las razones de que las medidas previstas por la Alianza Liberal para resolver el problema social, que la Cámara chilena prefirió casi siempre al programa del partido católico conservador, no pudieran lograr sus objetivos durante el período 1924-1964.

No todos los dirigentes católicos aceptaron el estado corporativo como ideal de organización social, política y económica. Hacia 1930, algunos intelectuales, tanto clérigos como seculares, empezaron a criticar algunos aspectos de la estructura corporativa, que muchos de ellos asimilaban al fascismo. Los jesuitas Jorge Fernández Pradel¹³ y Alberto Hurtado¹⁴ y laicos como Eduardo Frei Montalva¹⁵ y otros fundadores de la Falange Nacional —que se transformaría más tarde en el Partido Demócratacristiano— comenzaron a poner en entredicho la misma idea de una sociedad estratificada jerárquicamente. Sostenían que la justicia social no podía conseguirse más que en una sociedad pluralista, relativamente abierta, y en régimen de democracia. La influencia de los católicos chilenos hostiles a una rígida estructura social corporativa fue bastante poderosa para impedir que la Iglesia se identificase tan estrechamente como en Argentina con una postura que, no sin ligereza, los anticlericales calificaron de fascista.

Desde que surgió el movimiento en los años treinta, los animadores chilenos del Partido Demócratacristiano habían procurado inspirarse en las tradiciones del siglo XIX, tanto católicos como liberales, forjando un nacionalismo ecléctico. No pretendían que el catolicismo español tradicional fuera el único componente, pues les parecían sólidas y legítimas las aspiraciones del liberalismo a ocupar un puesto en el nacionalismo chileno. Aunque rechazaban las tesis liberales clásicas en materia económica, aceptaban algunos aspectos políticos de la doctrina y defendían la práctica democrática del escrutinio mayoritario. Los demócratas ratificaban igualmente, en diverso grado, algunos aspectos anticlericales del liberalismo tradicional, considerando que ya formaban parte integrante de la fisonomía nacional y que no se podía prescindir de ellos. Los jefes del movimiento aceptaron, por ejemplo, la idea del pluralismo religioso; evitaban los lazos demasiado visibles con la Iglesia y se inspiraban en el humanismo cristiano más que en un catolicismo sectario.

¹² Cf. F. B. Pike, *Aspects of Class Relations in Chile 1850-1960*: «Hispanic American Historical Review» 43 (1963) 14-33.

¹³ Cf. Fernández Pradel, *Acción Católica* (Santiago de Chile 1941); íd., *Un nuevo orden social* (Santiago de Chile 1941).

¹⁴ Cf. Hurtado, *El orden social cristiano en los documentos de la jerarquía*, 2 vols. (Santiago de Chile 1947).

¹⁵ Cf. Frei, *Chile desconocido* (Santiago de Chile 1937).

La rapidez con que las autoridades eclesiásticas chilenas aprobaron este intento al comenzar los años sesenta y el permiso concedido al nuevo partido político de quedar libre de toda vinculación oficial con la Iglesia contribuyeron no poco al notable éxito conseguido por los democristianos en la elección presidencial de 1964 y en las elecciones parlamentarias del año siguiente. El anticlericalismo tradicional era aún en Chile bastante poderoso para crear serias dificultades a un partido que conservase oficialmente lazos estrechos con la Iglesia. Las más altas autoridades del clero chileno aceptaron este hecho, de manera que su actitud contrastaba notablemente con la de sus homólogos argentinos.

3. Perú y Bolivia

La cálida aprobación otorgada a las tradiciones españolas por los dirigentes eclesiásticos peruanos hacia 1920 condujo a la Iglesia a comprometerse a fondo en la discusión secular sobre la «identidad nacional». En Perú no se trataba de optar entre los valores criollos y los que procedían de la inmigración, sino que la discusión giraba en torno al conflicto entre la cultura indígena y la española. El «hispanismo» —exaltación de los valores de la madre patria y, en particular, de su exclusivismo religioso y de sus tradiciones autoritarias— fue adoptado con entusiasmo por los católicos conservadores y, en Perú, adquirió pronto connotaciones raciales, en las que dominaban los prejuicios contra los indios.

El nacionalismo católico hispanófilo, asociado a menudo a variantes locales del fascismo, se fue haciendo progresivamente agresivo y fanático, en parte a causa del extremismo de sus adversarios. En efecto, el socialismo marxista y los movimientos afines mostraban en los años veinte un anticlericalismo violento y hasta un positivo ateísmo; preconizaban una revolución social igualitaria y defendían que era necesario imponer por la fuerza a las regiones costeras del Perú el modelo andino e indio, supuestamente superior. Los defensores del modelo andino e indio lo identificaban invariablemente con el socialismo¹⁶.

La tendencia uniforme de la Iglesia, hasta los alrededores de 1945, a adoptar la ideología del «hispanismo» no le ocasionó en Perú perjuicios tan serios como los que sufrió en Argentina por tomar postura en la contienda sobre la identidad nacional. Los valores menospreciados por los nacionalistas católicos conservadores de Argentina contaban para su defensa con amplios e influyentes sectores de la sociedad que disponían de medios políticos y podían devolver los golpes recibidos. En cambio, la parte del pueblo peruano que tendría que haber reaccionado violentamente contra la postura de la Iglesia en el problema de la identidad nacional estaba constituida por la masa

¹⁶ Cf. J. N. Plank, *Peru: A Study in the Problem of Nation Finding*, tesis doctoral no publicada (Universidad de Harvard 1958) especialmente pp. 208-213.

india de la sierra, y estos indios no estaban aún politizados. Inconscientes de lo que sucedía en la sociedad, no vieron los prejuicios raciales y culturales que implicaba la asociación del catolicismo con el «hispanismo». Y los elementos activos de la sociedad peruana acabaron por sentirse agradecidos a la Iglesia —aunque no siempre quisieran admitirlo— por haberse opuesto sin equívocos al peligro que representaban los socialistas «pro-indios».

A partir de 1945 comenzaron a decaer los extremismos, tanto en el campo del «hispanismo» como en el del «indianismo» socialista: una mayoría de intelectuales prestigiosos convinieron en que el destino nacional auténtico del Perú residía en el mestizaje, es decir, en la fusión cultural y racial de los dos principales grupos étnicos. Como sus adversarios no trataban ya de utilizarlos para destruir a la Iglesia, ésta, que se había desinteresado durante cierto tiempo de los indios, se preocupó de nuevo por asegurar su protección. Esperaba contribuir decisivamente a integrarlos en la comunidad nacional o, si esto resultaba imposible, a garantizarles seguridad y dignidad respetando su cultura propia.

En Bolivia el clero se comprometió poco en la protección de la cultura occidental mediante la cruzada tradicionalista contra el comunismo, papel que creían estar desempeñando numerosos clérigos peruanos. Uno de los motivos de la reserva política del clero boliviano radicaba en que sus miembros se veían confrontados con una nueva generación de políticos de tendencia reformista. Estos asociaban estrechamente en su espíritu a los eclesiásticos con la estructura tradicional del poder que cada vez criticaban más atribuyéndole la responsabilidad de la desastrosa derrota infligida al país por Paraguay en la guerra del Chaco (1932-1935). Se pretendía convertir este desastre en signo de la corrupción general y la depravación del antiguo régimen¹⁷.

El clero boliviano, muy pobre en efectivos y mediocrementemente formado, no representaba más que un grupo débil e ineficaz que no influía en la nueva generación de pensadores y políticos, vagamente unidos por el deseo común de derrocar un régimen que consideraban desacreditado. En 1951 estalló una importante revolución social que intentó reformar seriamente el sistema político, impulsar el desarrollo económico e incorporar las masas indias a la sociedad: el clero contempló el fenómeno en silencio, limitándose a ser testigo forzado de lo que estaba sucediendo.

¹⁷ El material de base concerniente a este período se puede encontrar en J. V. Fifer, *Bolivia: Land, Location and Politics Since 1825* (Cambridge 1972); E. Finot, *Nueva historia de Bolivia: ensayo de interpretación sociológica* (La Paz 1954); G. Frankovich, *El pensamiento boliviano en el siglo XX* (México D. F. 1956); H. S. Klein, *Parties and Political Change in Bolivia, 1880-1952* (Cambridge 1969). Para un resumen de las posturas católicas tradicionales, cf. H. Siles Salinas, *La aventura y el orden* (Santiago de Chile 1956); G. Romero, *Reflexiones para una interpretación de la historia de Bolivia* (Buenos Aires 1960).

4. México y América Central

Poco después de comenzar la gran revolución social de México en 1910, una nueva generación de intelectuales se propuso avanzar mucho más que el anticlericalismo que caracterizó la Reforma a mediados del siglo XIX. Revisando a veces los puntos de vista de sus predecesores liberales a la luz del análisis marxista, esos intelectuales pretendían no sólo reducir el poder temporal de la Iglesia, sino también restringir el influjo de la religión en general. Al exaltar el pasado indígena de México, muchos líderes revolucionarios trataban de eliminar los últimos vestigios de la era colonial española, incluido el catolicismo. Fueron hombres imbuidos de estas convicciones, en gran parte juristas e intelectuales procedentes de las clases medias, quienes redactaron en la Constitución mexicana de 1917 diferentes artículos hostiles a las influencias religiosas tradicionales¹⁸. Cuando el presidente Plutarco Elías Calles decidió, al acabar los años veinte, aplicar efectivamente algunos de esos artículos anticlericales y antirreligiosos de la Constitución¹⁹, los católicos de la región de Guadalajara respondieron con la insurrección llamada de los «Cristeros», que ocasionó un gran derramamiento de sangre antes de ser reprimida por las fuerzas gubernamentales²⁰.

Al formular el programa oficial con el que Lázaro Cárdenas, candidato del partido oficial mexicano (Partido Nacional Revolucionario) tenía que presentarse a la elección presidencial en 1934, dicho partido reclamó la revisión del artículo 3.º de la Constitución de 1917, de forma que la enseñanza primaria y secundaria se inspirase en los principios de «la doctrina socialista sostenida por la revolución mexicana»²¹. La jerarquía mexicana ya se había opuesto enérgicamente a la versión original del artículo 3.º, que preveía una educación profana, pero no socialista. Por eso reaccionó de manera mucho

¹⁸ Cf. E. V. Niemeyer, Jr., *Anticlericalism in the Mexican Constitutional Convention of 1916-1917*: «The Americas» 9 (1954) 31-49; R. L. Melgarejo y J. Fernández Rojas, *El congreso constituyente de 1916 y 1917* (México D. F. 1917). Este período está también muy bien tratado por R. E. Quirk, *Mexico* (Englewood Cliffs 1971) 81-104, obra muy valiosa porque lleva además una bibliografía importante y cuidadosamente anotada.

¹⁹ Cf. K. K. James, *Church and State in Mexico*: «Foreign Policy Association Reports» 11 (1935) 106-116; J. Pérez Lugo, *La cuestión religiosa en México: Recopilación de leyes, disposiciones legales y documentos para el estudio de este problema político* (México D. F. 1927).

²⁰ El arzobispo Orozco, de Guadalajara, representa una personalidad central en torno de la cual se agruparon los católicos en la lucha sostenida contra el presidente Calles. V. Camberas Vizcaíno, en su obra *Francisco el Grande: Mons. Francisco Orozco y Jiménez*, 2 vols. (México D. F. 1966), nos da una biografía penetrante, benévola y, sin embargo, objetiva. Otra fuente valiosa para este período es la obra de A. Olivera Sedano *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929: sus antecedentes y consecuencias* (México D. F. 1966).

²¹ Cf. L. C. Brown, *Mexican Church-State Relations 1933-1940*: «A Journal of Church and State» 6 (1964) 202.

más hostil contra la versión revisada y aprobada con rapidez y se preparó para lo peor cuando Cárdenas fue elegido presidente por una aplastante mayoría ²².

Desde los Estados Unidos, donde vivía exiliado desde 1927, José de Jesús Manríquez y Zárate, obispo de Huejutla, acusó a la revolución mexicana de dejarse manipular por una conjuración judeo-masónica y exhortó a los fieles a arrojar al «monstruo bolchevique». El arzobispo Leopoldo Ruiz y Flores, delegado apostólico en México, exiliado igualmente en Estados Unidos, afirmó que el peligro comunista era amenazador y que la Iglesia no podía impedir que los católicos mexicanos defendieran sus intereses ²³.

En 1937, los mismos católicos que durante algunos años habían visto en el hispanismo el medio de preservar a su país de una conspiración comunista y judeo-masónica efectuaron la fusión de sus organizaciones anteriores en la Unión Nacional Sinarquista. Este movimiento nacionalista católico de derechas podía ufanarse en 1940 de contar con más de medio millón de afiliados ²⁴.

Los «sinarquistas» acusaron a los revolucionarios mexicanos de estar a las órdenes de Moscú; criticaban enérgicamente el influjo liberal que había contaminado a su patria tras la caída del emperador Iturbide e incitaban a los mexicanos a renunciar a la lucha de clases y a optar por un régimen «místico» basado en el amor, el humanitarismo, la herencia española y la Iglesia católica. Pese a sus virulentos ataques a la revolución mexicana, los «sinarquistas» incorporaron a su programa uno de los más importantes elementos ideológicos de aquélla: subrayaban el riesgo que el imperialismo de Estados Unidos representaba tanto para la economía como para los valores culturales de México.

Recogiendo también los sentimientos pro-indios de la revolución mexicana, y pese a sus frecuentes protestas de «hispanismo», los «sinarquistas» pusieron especial empeño en atraer a su programa a los campesinos indios del México central, que siempre habían mostrado gran apego a las tradiciones católicas. El éxito que coronó su labor de captación entre las masas rurales indias se debió en buena parte al resentimiento de los indígenas contra la tentativa del gobierno de borrar toda huella de influencia católica.

En el plano intelectual, Cárdenas era sin duda alguna favorable a un programa anticlerical e incluso antirreligioso. Parecía temer sinceramente que la religión constituyese siempre un obstáculo para el progreso material. Sin embargo, Cárdenas era por encima de todo un nacionalista impulsado por el

²² El mejor estudio de la cuestión religiosa en la enseñanza mexicana de la época se encuentra en J. Bravo Ugarte, *La educación en México* (México D. F. 1966), donde se expresa un punto de vista clerical moderado, y en I. Castillo, *México y su revolución educativa*, 2 vols. (México D. F. 1965), que toma una postura de moderación en favor de la enseñanza secularizada.

²³ Brown, *op. cit.*, pp. 205-209.

²⁴ Cf. A. Michaels, *Fascism and Sinarquismo: Popular Nationalism against the Mexican Revolution*: «A Journal of Church and State» 8 (1966) 239.

pragmático deseo de establecer un programa que fuera ampliamente aprobado por los mexicanos, cualquiera que fuese su origen o su situación social, unidos para construir una nación abierta a los progresos modernos y a la justicia social. Contempló con asombro la reacción que provocaron sus planes antirreligiosos, descubrió con sorpresa la influencia que seguía teniendo el catolicismo en las masas, pese a la aparente debilidad de la Iglesia institucional, y acabó por aceptar de mala gana que la religión tradicional formaba parte del patrimonio nacional. Cuando reconoció que sus planes antirreligiosos engendraban una división tan profunda que podría comprometer el éxito de sus proyectos de reforma social y económica, Cárdenas empezó a buscar un arreglo con la Iglesia.

A partir de 1936 fueron raros los casos en que el gobierno se incautó de conventos y propiedades religiosas. Al comenzar 1937 numerosas medidas legislativas vinieron a atenuar, sin duda con la aprobación de Cárdenas, las restricciones concernientes al número de sacerdotes admitidos dentro de sus fronteras, al mismo tiempo que volvían a abrirse centenares de iglesias cerradas desde hacía años. En noviembre cesaron repentinamente las acusaciones contra el arzobispo Ruiz y Flores y el obispo Manrique y Zárate. Súbitamente se permitió entrar en México a estos dos adversarios implacables de la educación socialista. El apoyo que la Iglesia católica prestó a Cárdenas en el momento de la nacionalización del petróleo en 1938 selló la reconciliación entre la Iglesia y el Estado que había iniciado el presidente²⁵.

Evidentemente, la firmeza que mostraron los responsables católicos y el insospechado entusiasmo de las masas populares por la religión había dado sus frutos: obligaron a los jefes revolucionarios a buscar un compromiso que permitía al catolicismo conservar su puesto dentro de la cultura nacional. En el campo católico se puso término a las acerbos críticas contra la revolución mexicana: se comprendía que, después de todo, no era imposible que se pudiese participar en cierta medida en el proceso de cambio en curso; algunos eclesiásticos, muy escasos al principio, comenzaron a elogiar los objetivos socioeconómicos de la revolución. Anticipaban así unos veinte años la postura reformista que iban a adoptar más tarde en América Latina otros muchos eclesiásticos.

Si a partir de 1937 el catolicismo no ha sido en México un factor eficaz de la reforma social, la culpa no es de la legislación anticlerical promulgada por la revolución. Aunque figura aún en los textos del Código, esa legislación se ha convertido en gran parte en letra muerta. El motivo de esta relativa ineficacia de la Iglesia de México ha de buscarse más bien en la extrema repugnancia de la mayoría de sus jefes a emprender una acción política —o que pueda interpretarse como tal— en un clima emocional todavía peligrosamen-

²⁵ Sobre este tema y otras cuestiones con él relacionadas, cf. F. C. Turner, *The Compatibility of Church and State in Mexico*: «Journal of Inter-American Studies» 9 (1967) 591-602.

te tenso. Las desastrosas consecuencias del pasado han conducido al clero mexicano a mantenerse más alejado de la política que el de cualquier otra república de Latinoamérica.

Los sucesos de Guatemala se inscriben en un contexto muy diferente; sin embargo, una revolución social que no estalló hasta 1944 obligó a la Iglesia guatemalteca a enjuiciar con más lucidez la situación del país y a anudar lazos más estrechos con las masas indias no asimiladas. Hasta 1944, el nacionalismo de derechas era indudablemente la opinión más extendida entre los católicos. Cuando comenzó la revolución social, los católicos, dirigidos por el obispo Mariano Rossell y Arellano, gastaron sus mejores energías en una estéril cruzada contra el comunismo y el protestantismo. Sin embargo, los eclesiásticos de Guatemala no se enfrentaron conscientemente contra los intereses de los campesinos, como había hecho el clero peruano cuando durante los años veinte luchó contra una supuesta amenaza comunista.

Elegido en 1951 para continuar la revolución social recién emprendida, el presidente Jacobo Arbenz evolucionó progresivamente hacia la izquierda y fue severamente censurado por las autoridades de la Iglesia, que le acusaban de llevar al país al comunismo. Arbenz fue derrocado en 1954, y la aristocracia conservadora, que recobraba el poder, decidió premiar a la Iglesia por la actitud netamente anticomunista que había adoptado. Unos años más tarde quedaba abolida la legislación anticlerical promulgada por los liberales del siglo XIX.

En todos los países de América Central que veían en la Iglesia una excelente aliada en el combate contra lo que se denominaba la amenaza comunista se modificó la Constitución para suprimir las anteriores restricciones concernientes a las actividades de la Iglesia, particularmente en el campo de la enseñanza²⁶. De este modo, el resto de América Central tendía a situarse en la línea de Costa Rica, donde la instrucción religiosa nunca había dejado de figurar en el programa de las escuelas públicas como materia optativa.

Costa Rica, que durante largo tiempo y en muchos aspectos había constituido un caso especial entre las repúblicas de América Central, había concedido a la Iglesia una esfera de influencia temporal casi tan amplia como la que había tenido en Colombia a partir de 1880. En general, el clero de Costa Rica, dirigido durante muchos años de la primera mitad del siglo XX por el arzobispo Víctor Manuel Sanabria y Martínez, aprovechó su situación favorable para poner en marcha un programa más abierto de justicia social y de tolerancia frente a las nuevas corrientes intelectuales.

²⁶ Cf. R. N. Adams, *Crucifixion by Power: Essays of Guatemalan National Social Structure 1944-1966* (Austin 1970); F. B. Pike, *The Catholic Church in Central America: «The Review of Politics»* 21 (1959), especialmente las páginas 92-96; R. H. Valle, *Historia de las ideas contemporáneas en Centro-América* (México D. F. 1960); G. R. y B. A. Waggoner, *Education in Central America* (Lawrence, Kan. 1971).

CAPITULO IV

EL CATOLICISMO LATINOAMERICANO DESPUES DE LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

1. *La Iglesia y el problema social*

Uno de los aspectos más sorprendentes de la situación de América Latina después de la Segunda Guerra Mundial fue el creciente interés del clero por la condición de las clases populares y su preocupación, incluso obsesiva, por la justicia social¹. Esta evolución se debe a varios motivos, entre los que destaca el despertar y la agitación de las masas. Si las autoridades clericales no adoptaban una postura frente a esta situación, se corría el riesgo de que las clases populares, cuya potencia era cada día más impresionante, fueran manipuladas por los adversarios de la Iglesia, los marxistas y los políticos tradicionalmente anticlericales procedentes de las clases medias. La amenaza pareció convertirse en realidad en Guatemala bajo el gobierno de Jacobo Arbenz, en Argentina durante las últimas etapas del régimen de Juan Domingo Perón y en Cuba cuando subió al poder Fidel Castro a fines de 1958.

Las clases populares urbanas de América Latina dieron muestras de una creciente agitación en el período que siguió a la Segunda Guerra Mundial porque el sistema paternalista instaurado a principios de siglo, gracias en parte a la colaboración entre la Iglesia y el Estado, resultaba incapaz de absorber a los elementos marginados, cada día más numerosos. La tasa de crecimiento anual de la población de América Latina no era ya de 1,2 por 100, como al empezar el siglo. Había llegado, para el conjunto del territorio, a la media de un 3 por 100 aproximadamente, la más elevada del mundo. La migración demográfica de los campesinos a las ciudades hacía que la población urbana aumentara más rápidamente aún, llegando a un crecimiento del

¹ Se encontrarán indicaciones particularmente evocadoras de la atención a los problemas sociales por parte de los eclesiásticos latinoamericanos en *Carta pastoral del episcopado peruano sobre algunos aspectos de la cuestión social en el Perú* (Lima 1958); *Los obispos de Chile hablan: el deber social y político en la hora presente* (Santiago de Chile). Un buen estudio de este tema es el de M. G. Macaulay, *The Role of the Radical Clergy in the Attempt to Transform Peruvian Society*, tesis doctoral no publicada (Universidad de Notre Dame 1972).

4 al 5 por 100 anual, en tanto que la industrialización acelerada y los progresos de la tecnología traían consigo paralelamente un aumento del paro y del subempleo; este fenómeno afectaba en muchas ciudades casi al 40 por 100 de la mano de obra. Se acentuaron las presiones sociales y el deterioro de las condiciones de vida del proletariado urbano exigía un rápido remedio.

Al mismo tiempo que comenzaban a preocuparse del problema social, los dirigentes de la Iglesia trataron de elaborar una reflexión teológica nueva. La postura defendida por los católicos reformadores, tanto clérigos como laicos, implicaba la convicción teológica de que la oposición entre materia y espíritu (tan subrayada por los liberales del siglo XIX cuando pedían que la Iglesia fuese despojada de todo poder en el orden temporal) no correspondía a ninguna realidad y que era preciso ver en el hombre un todo indivisible. Los intelectuales católicos se dedicaron, pues, a fundar teológicamente la colaboración activa entre la Iglesia y el Estado, indispensable si se quería poner término a las privaciones de las clases marginadas y establecer las bases de una paz social duradera².

En casi todos los países latinoamericanos las autoridades eclesiásticas están hondamente divididas por lo que respecta a la manera más apropiada de realizar la reforma social. Una parte del clero —particularmente influyente en Argentina, Colombia y Ecuador— concibe la justicia social como prolongación de la acción caritativa en el seno de una sociedad que seguirá estratificada y, en gran parte, cerrada. Por otra parte, numerosos católicos afirman que la antigua estructura de la sociedad está condenada y que el paternalismo y la caridad jamás bastarán para contener a las masas populares. Preconizan el advenimiento de un auténtico pluralismo social en el que todas las clases y grupos sociales puedan defender sus derechos esenciales y acceder, en una relativa igualdad de oportunidades, a las ventajas que ofrece la nación. Pero el problema se complica porque los partidarios de la segunda opinión no están en absoluto de acuerdo acerca de si las reformas que preconizan deben ser impuestas de arriba, aun a costa de una revolución, o bien obtenidas tratando de transformar progresivamente a los individuos que constituyen la base de la sociedad.

Numerosos dirigentes de la Iglesia, después de la Segunda Guerra Mundial, han dado a entender que un sistema «dirigido» y que tuviera por función esencial vigilar la distribución de las riquezas podría resolver rápidamente los problemas sociales y suprimir la obligación que pesa sobre el mundo obrero de soportar las privaciones y los sacrificios³. En consecuencia, no les

² Cf. M. McGrath, *The Teaching Authority of the Church: The Situation in Latin America* en W. V. D'Antonio y F. B. Pike (eds.), *Religion, Revolution and Reform: New Forces for Change in Latin America* (Nueva York 1964) 41-58; cf. también I. Vallier, *Religious Elites Differentiations and Developments in Roman Catholicism* en S. M. Lipset y A. Solari (eds.), *Elites in Latin America* (Nueva York 1967) 190-232.

³ Cf. A. A. Astiz, *Pressure Groups and Power Elites in Peruvian Politics* (Ithaca, N. Y. 1969); F. Bourricaud, *Pouvoir et société dans le Pérou contemporain* (París 1967);

preocupa la necesidad de acrecentar la capacidad productiva y el sentido de las responsabilidades socioeconómicas de las clases trabajadoras. Prescinden igualmente de ese aspecto del «desarrollo político» que tiende a comunicar ciertas técnicas a los elementos hasta ahora marginados y a iniciarlos en los procesos de elaboración de las decisiones, tanto a nivel del cuerpo político en su conjunto como en el seno de las diversas asociaciones semiautónomas.

En el otro extremo, gran número de clérigos trata de preparar el camino para la modernización estimulando las cualidades naturales y el espíritu de iniciativa de los cristianos en el orden económico. En este aspecto, los eclesiásticos contribuyen ampliamente al desarrollo político. Las numerosas cooperativas de crédito, consumo y agricultura creadas bajo la dirección del clero han resultado particularmente útiles para enseñar a la gente a defender sus intereses y a desempeñar su papel en el proceso de elaboración de las decisiones ⁴.

En los años sesenta los eclesiásticos de tendencia reformadora comienzan a apelar con creciente insistencia al llamado proceso de «concientización». Se trata de un proceso encaminado a despertar la conciencia y el sentido de la solidaridad entre los obreros y una mayor estima de su capacidad potencial para forjar su propio destino y el de su país. Los apóstoles de la concientización insisten mucho en la importancia de las motivaciones de orden material, pero no las expresan con categorías individualistas, sino en términos de un esfuerzo colectivo que busca el bien común y una vida mejor para todos en la sociedad. La doble circunstancia de que la Iglesia reclame como en el pasado el derecho de definir el bien común y de que los sacerdotes quisieran a toda costa controlar el proceso de concientización hace sospechar a algunos observadores que se trata de una maniobra encaminada a acrecentar su poder en el orden temporal en el seno de una sociedad abocada a profundas transformaciones.

El cambio de actitud en el plan social y económico que implica el proceso de concientización parece tener su origen en el desplazamiento de acentos efectuado por los teólogos. En el pasado, la Iglesia de América Latina velaba por la salvación eterna de las multitudes con una solicitud de rasgos paternalistas; en virtud de su ministerio, los sacerdotes se hallaban investidos de poderes sobrenaturales, y esta consideración relegaba a segundo plano la iniciativa y las virtudes naturales de los laicos. Pero después de la Segunda Guerra Mundial y, en particular, después del Vaticano II (1962-1965), gran número de teólogos latinoamericanos destaca con más claridad el papel de

F. B. Pike, *The Catholic Church and Modernization in Peru and Chile*: «Journal of International Affairs» 20 (1966) 272-288.

⁴ Cf. S. Ruiz Luján, *Para construir un nuevo orden económico* (St. Louis 1949); en esta obra se ve a un católico colombiano expresar su pensamiento sobre las posibilidades ofrecidas por el movimiento de las cooperativas. Cf. también W. C. Thiesenhusen, *Chile's Experiment in Agrarian Reform* (Madison 1966), donde se encontrará una exposición sobre la aportación de la Iglesia a la creación de las cooperativas agrícolas.

la conciencia individual en la búsqueda de la salvación. Además, la reforma litúrgica y las medidas tomadas para restaurar el estatuto de los laicos están contribuyendo a fomentar una participación más activa de todos los miembros en la vida de la Iglesia y a eliminar las barreras derivadas de la organización jerárquica. En estos puntos importantes, la evolución de la teología tiene relaciones significativas con las transformaciones sociales, políticas y económicas.

Aunque numerosos eclesiásticos reconocen el estrecho vínculo existente entre el desarrollo espiritual y una política en favor de las masas, a comienzos de los años setenta la mayoría del clero considera que su tarea consiste casi exclusivamente en propagar la fe y promover las virtudes sobrenaturales. A su juicio, la atención que la Iglesia presta a las cuestiones profanas, sean cuales fueren, redundaría siempre en detrimento de la consecución de su objetivo principal. Es muy posible que esos clérigos tengan presente que la Iglesia, por enfrentarse al liberalismo del siglo XIX, se vio despojada de los medios necesarios para desarrollar su misión espiritual. Aleccionado por una experiencia histórica que ha dejado huellas indelebles, el clero de América Latina tiende espontáneamente a evitar cualquier intrusión en el orden temporal que pueda molestar al poder político dominante.

La preocupación por su seguridad personal y, a veces, la esperanza de instaurar por fin un orden social más viable, inducen a numerosos eclesiásticos a olvidar las clases inferiores para consagrar sus esfuerzos a la tarea de convertir a la Iglesia en polo de atracción para las clases superiores y medias. Así, el deseo de intensificar las relaciones con los sectores dirigentes e influyentes de la sociedad hace que en muchos países latinoamericanos la Iglesia siga dedicando una parte considerable de sus escasos recursos al mantenimiento y expansión de la enseñanza universitaria católica⁵. También ocupa un lugar importante en la enseñanza secundaria, en la que trata de acrecentar su influencia gastando enormes cantidades de dinero. En Brasil, donde la mayoría de las escuelas primarias están patrocinadas por el Estado (cerca del 87 por 100), la mayor parte de las escuelas secundarias (casi el 67 por 100) son privadas y, en gran parte, pertenecen a las órdenes religiosas⁶. En Guatemala sólo frecuenta las escuelas católicas el 7,4 por 100 de los alumnos de enseñanza primaria; pero el porcentaje se eleva al 21 por 100 en la enseñanza secundaria⁷.

En la mayor parte de los países latinoamericanos la enseñanza superior y la secundaria constituyen un privilegio de las clases medias y superiores. Por eso el esfuerzo de la Iglesia en el terreno de la educación no beneficia a las clases inferiores. La Iglesia gasta sus energías en el mantenimiento de

⁵ Cf. F. Sanhueza, *Les universités catholiques en Amérique latine: «Rythmes du Monde»* 9 (1961) 200-201.

⁶ Wagley, *An Introduction to Brazil*, pp. 215-216.

⁷ IX Congreso Interamericano de Educación Católica, «Informativo» n.º 7 (San Salvador), tablas 1 y 3.

instituciones educativas de elevado nivel que perpetúan el programa de las humanidades y se dirigen casi siempre a personas acomodadas; así, está perdiendo la ocasión de impulsar la modernización de la sociedad. Esta constatación ha llevado a algunos eclesiásticos a sugerir que la Iglesia suprima algunos de sus centros privados y aproveche la actitud más o menos tolerante de los gobiernos para introducir a sacerdotes y laicos dinámicos en las escuelas públicas, sobre todo en las que dan la formación técnica y científica.

Durante los años cincuenta y sesenta, esos eclesiásticos latinoamericanos optaron por recurrir a medios distintos de la enseñanza para entrar en relación más estrecha con las clases medias y superiores. Los «cursillos» (movimiento basado en cierto tipo de retiros) y el *Opus Dei* (sociedad secreta en pleno auge, especie de orden religiosa, única en su género, fundada en España hacia 1928 y constituida por sacerdotes y laicos) orientan sus esfuerzos en esa dirección. Las actividades del *Opus Dei* son muy criticadas por aquellos católicos de América Latina que creen que la Iglesia debería preocuparse ante todo de las masas. A tales críticas se han unido numerosos jesuitas, que quizá se sienten molestos porque esta nueva orden les disputa la influencia que tenían sobre las clases altas. El aspecto más singular del *Opus Dei* en el contexto del catolicismo español tradicional es sin duda su intento de compaginar la virtud e incluso la gracia de la redención con el desarrollo de la competencia capitalista. Sin embargo, se espera que el capitalismo formado según los ideales del *Opus Dei* ponga sus capacidades no tanto al servicio del bienestar individual cuanto al del bien común.

En el laicado está repercutiendo el desacuerdo que se registra entre los eclesiásticos latinoamericanos a propósito de los problemas que plantea la oposición entre el pluralismo y el paternalismo, entre una reforma inmediata impuesta desde arriba y un cambio progresivo a partir de la base, entre las clases inferiores y las medias y superiores. Tal desacuerdo está contribuyendo a debilitar el movimiento demócratacristiano.

2. El movimiento demócratacristiano

Los orígenes de la democracia cristiana se remontan en algunos países latinoamericanos (especialmente en Perú, Ecuador, Guatemala y Venezuela) a los grupos católicos ultraconservadores que preconizaban una solución de los problemas sociales muy parecida al paternalismo profesado por la derecha de los años veinte y treinta. Pero hacia 1955, por influjo de jefes chilenos innovadores, la democracia cristiana tendió a adoptar posturas mucho más avanzadas que los movimientos análogos de Europa. Algunos dirigentes demócratacristianos exigían soluciones inmediatas y revolucionarias y preconizaban una sociedad pluralista que podía comportar una fase inicial de graves conflictos entre las masas populares y las clases medias y superiores. Repetían sin cesar que redistribuir las riquezas era más urgente que multiplicarlas,

y veían en ese lema una panacea. Preconizaban una sociedad comunitaria, vagamente definida, que suprimiría el desacuerdo entre el capital y el trabajo y eliminaría paulatinamente la estructura de la propiedad privada. Los demócratacristianos llegaron a ser en esa época los exponentes de una tercera fuerza entre el comunismo y el capitalismo liberal y combatieron con igual intensidad las dos ideologías.

En los diez años siguientes se vio con claridad en gran parte de la América Latina que los primitivos componentes conservadores de la democracia cristiana, pasajeramente ocultos, no habían muerto. Poco después de 1960, los representantes de los conservadores volvieron a dar señales de vida en el seno de la democracia cristiana provocando divisiones en los partidos bolivianos, ecuatorianos, peruanos y guatemaltecos⁸.

En las triunfales campañas para la elección del presidente (1964) y de las cámaras legislativas (1965), los demócratacristianos chilenos presentaron un programa mucho más conservador de lo que permitía prever la ideología del final de los años cincuenta. Se interesaban poco por instaurar una sociedad de tipo comunitario, insistían en la producción más que en la redistribución de las riquezas y buscaban sistemáticamente el apoyo de las clases medias y de los grupos financieros, moderando sus ataques contra el capitalismo esgrimiendo ostensiblemente la amenaza marxista. Cuando llegaron al poder al ocupar la presidencia Eduardo Frey, los jefes demócratacristianos se vieron en dificultades para defender ese programa contra los ataques de elementos más impacientes, más revolucionarios y partidarios de la lucha de clases. La subsiguiente escisión del partido contribuyó al triunfo del socialista-marxista Salvador Allende en las elecciones presidenciales de 1970. La democracia cristiana experimentó ese año una seria decadencia en Chile, aunque Rafael Caldera, dirigente venezolano de la misma democracia cristiana, triunfó al año siguiente en las elecciones presidenciales de su país. Fuera de Venezuela y de Chile, la irradiación política de la democracia cristiana seguía siendo muy escasa al comenzar la década de los setenta⁹.

⁸ Respecto a este tema puede leerse la preciosa síntesis de E. J. William, *Latin American Christian Democratic Parties* (Knoxville 1967).

⁹ Sobre la democracia cristiana de izquierda se encontrará una buena explicación en J. Chonchol, *Proposiciones para una acción política en el período 1967-1970*, texto que circuló primero entre los dirigentes del partido demócratacristiano antes de ser publicado en «Política, Economía, Cultura» 239 (1967), número especial. Se encontrará una apreciación positiva de la democracia cristiana chilena en G. W. Grayson, Jr., *The Chilean Christian Democratic Party: Genesis and Development*, tesis doctoral no publicada (Johns Hopkins University), y también en M. Zañartu y J. J. Kennedy, *The Overall Development of Chile* (Notre Dame, Ind. 1969). Las obras siguientes revelan una toma de postura crítica: A. Olavarría Bravo, *Chile bajo la Democracia Cristiana*, 3 vols. (Santiago de Chile 1966-1969); J. Petras, *Politics and Social Forces in Chilean Development* (Austin 1969). Sobre la democracia cristiana en Venezuela, cf. R. Caldera, *Idea de una sociología venezolana* (Caracas 1957); J. E. Rivera Oviedo, *Los social-cristianos en Venezuela: Historia, ideología* (Caracas 1970); F. Tugwell, *The Christian Democrats of Venezuela: «Journal of Inter-American Studies»* 7 (1965) 245-268. Los dos primeros trabajos manifiestan pos-

Pero la suerte de la Iglesia católica en Latinoamérica no dependerá de la unidad y el éxito político de los demócratacristianos. Es muy probable que también otros partidos políticos dispensen a la Iglesia un trato favorable. Así, la Acción Democrática de Venezuela, antes fuertemente anticlerical, marcó la pauta bajo la presidencia de Rómulo Betancourt (1959-1963), suprimiendo el «patronato nacional» y dando mayor libertad de acción a la Iglesia en dicho país¹⁰. Exceptuados los partidos estrictamente marxistas, la mayoría de las organizaciones políticas latinoamericanas se mostró tan dispuesta como los demócratacristianos a permitir que la Iglesia desempeñe su papel en la vida nacional con relativa libertad. Es posible que ello se deba al simple hecho de que, a diferencia de los liberales del siglo XIX, los políticos de después de la Segunda Guerra Mundial sólo ven en la religión una fuerza carente de verdadera importancia.

3. *El Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM)*

Cuando se preparaba para actuar en un clima político generalmente mucho más favorable que el del siglo anterior, la Iglesia disfrutaba en Latinoamérica de las consecuencias imprevistas de la lucha que habían decidido entablar en los años cincuenta contra la supuesta amenaza comunista.

Muchos misioneros católicos expulsados de China al adueñarse del poder los comunistas, emigraron a América Latina. Aterrados por la debilidad de la Iglesia y la fuerza evidente de sus adversarios, muchos de ellos predijeron que el continente latinoamericano seguiría pronto los pasos de China si no se actuaba con rapidez. Estas advertencias hicieron que Roma reaccionara creando una Comisión Pontificia para América Latina. Esta Comisión, deseosa de formar un frente católico cerrado, intervino en la convocación del Congreso Eucarístico Internacional en 1955. A la clausura de este Congreso, celebrado en Río de Janeiro, se tuvo una reunión general del episcopado latinoamericano. De ella surgió el proyecto de crear el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), organismo que agrupa a los delegados regionales del episcopado latinoamericano (un obispo por país) y que fue el precursor de los «consejos» surgidos en África y en otros lugares. Desde el principio, muchos de sus miembros vieron en el CELAM el símbolo del papel que la Iglesia podría desempeñar impulsando la integración de la América Latina en la comunidad católica mundial, no sólo en el plano espiritual, sino en todas las esferas de la actividad humana.

turas claramente parciales, en tanto que el artículo de Tugwell refleja una apreciación objetiva.

¹⁰ En 1961 el Movimiento Nacionalista Revolucionario, antiguamente anticlerical, renunció también al *patronato nacional* cuando conquistó el poder en Bolivia; permitió así que la Iglesia gozara de mayor libertad dentro del país.

Este organismo emprendió el estudio de los problemas comunes a toda la América Latina y la elaboración de planes pastorales. Entabló relaciones de estrecha colaboración con la Conferencia Latinoamericana de Religiosos y con los diferentes centros de investigación sociorreligiosa creados en el continente durante los años sesenta. El CELAM está en contacto con el consejo general de la Comisión Pontificia para Latinoamérica, pero también se preocupa de actuar de acuerdo con las diversos organismos fundados en Europa y en los Estados Unidos para canalizar la ayuda a la Iglesia en los países latinoamericanos¹¹.

Al parecer, el CELAM admitió inicialmente como principio básico que la única forma de reaccionar contra la amenaza comunista era prolongar el esfuerzo misionero conforme al modelo antiguo para reanimar en las masas el celo espiritual indispensable para sostener su perseverancia en la adversidad. Sin embargo, muchos obispos sostuvieron que, para realizar una obra eficaz a largo plazo, la Iglesia tenía que situarse sin equívoco junto a las fuerzas que luchaban contra la adversidad. Como primera medida, algunos obispos trataron de hacer comprender a sus colegas conservadores la amplitud del problema social en América Latina. Lo consiguieron sobre todo apoyando la preparación de serios estudios socioeconómicos. Más aún, las conferencias del CELAM se transformaron en seminarios de alto nivel intelectual, consagrados al estudio de las condiciones sociales. Algunos especialistas de prestigio internacional, incluidos no pocos laicos, presidieron las sesiones en las que los obispos participaban como estudiantes¹². La conferencia del CELAM celebrada en Mar del Plata (Argentina) en 1966 fue típica a este respecto.

Cuando cerca de 670 arzobispos y obispos latinoamericanos llegaron a Roma para el Vaticano II, muchos de ellos parecían resignados a desempeñar un papel pasivo. Pero algunos, más clarividentes, sostuvieron que era preciso tener en cuenta la experiencia adquirida en el CELAM y presentar un frente común ante las principales cuestiones que debían discutir los padres conciliares. Los obispos latinoamericanos —mejor preparados para abordar de manera nueva y creativa los problemas del mundo moderno porque la formación recibida en el CELAM les había dado mayor sensibilidad para valorar las condiciones reales de la vida actual— sorprendieron a los observadores por su unión en torno a los prelados más reformadores de su grupo, los chilenos Raúl Silva Henríquez y Manuel Larraín y los brasileños Helder Cámara y Eugenio Sales. En los problemas cruciales votaron cada vez con mayor unanimidad en sentido liberal. Después del Concilio el episcopado latinoame-

¹¹ Unos años después de su fundación, el CELAM empezó a publicar un boletín trimestral, el «Boletín del CELAM». En 1967, cuando tenía su sede en Bogotá, publicó una «Carta Quincenal» y diferentes documentos que reflejaban las observaciones hechas por los obispos, que trabajaban con expertos de toda clase, sobre los problemas sociales y pastorales.

¹² Cf. E. Dussel, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina* (Barcelona 1968), especialmente las páginas 152-153.

ricano manifestó sin equívocos su inclinación a adoptar una postura cada vez más autónoma; de este modo aprovechaba la unidad que al principio le había inspirado Roma para afirmar ahora, con el espíritu de colegialidad fomentado por Pablo VI, una independencia mayor respecto a Roma.

La falta de seguridad de los conservadores y la determinación bastante agresiva de los progresistas hicieron que el episcopado latinoamericano decepcionase un poco a los ambientes romanos. Al regresar a sus países y encontrarse frente a los problemas locales inmediatos, los prelados tendieron a seguir de nuevo una política de prudente conservadurismo. El ecumenismo, la tolerancia religiosa, el diálogo con los judíos, los protestantes e incluso los comunistas, las concesiones a los laicos y el preocuparse por las masas más que por las minorías eran cosas que podían predicarse en otras partes del mundo... Pero muchos prelados creyeron que, en sus propias diócesis y archidiócesis, esa política podía resultar peligrosa.

4. *La falta de sacerdotes*

Aunque el liberalismo de las autoridades de la Iglesia, a menudo más aparente que real, crea algunos contratiempos al catolicismo latinoamericano, hay un problema más radical: el de la falta de sacerdotes. En 1912 había en Iberoamérica, por término medio, un sacerdote por cada 4.480 habitantes. En 1960 la proporción era de uno por 5.478. Según las previsiones más optimistas, hechas al comienzo de los años sesenta, esta proporción se reducirá en el año 2000 a un sacerdote por cada 6.800 habitantes. Además, en países tan importantes como Argentina, Chile y México, el aumento del número de seminaristas no guarda proporción con el crecimiento de la población total. Sólo en Paraguay, Perú y Colombia ha aumentado el número de seminaristas con más rapidez que la población en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial¹³.

Una las principales razones de la escasez de sacerdotes tiene sus orígenes en el siglo XIX. Como el liberalismo imperante despojó a la Iglesia de sus riquezas y la privó de su poder temporal, su prestigio y su influencia, el sacerdocio dejó de atraer a las clases altas. Además, debido precisamente a esta

¹³ En 1960, de los 37.000 sacerdotes que había en América Latina unos 18.000 pertenecían al clero regular. Una de las mejores fuentes de información para los datos de cada país relativos al clero latinoamericano procede del Center for Intercultural Formation (CIF, Cuernavaca, México): *Study No. 1 Socio-Economic Data: Latin America in Maps, Charts and Tables*, información reunida por Y. Labelle y A. Estrada (México D. F. 1963). El segundo documento también es valioso: CIF, *Study No. 2, Socio-Religious Data (Catholicism): Latin America in Maps, Charts and Tables*, datos reunidos por Labelle y Estrada (México D. F. 1963). Algunas estadísticas presentadas en estos estudios se basan en las investigaciones de la Federación Internacional de los Centros de Investigaciones Sociales y Socio-Religiosas (FERES, Bruselas). También es útil ver W. Promper, *Statistiques du clergé en Amérique latine*, en *Aux amis de l'Amérique latine* (Lovaina 1961) 140-141.

falta de prestigio, la Iglesia ya no podía ofrecer a las clases medias la posibilidad de ascender en la escala social¹⁴. Añadamos que el elevado número de nacimientos ilegítimos y la ausencia general de vida religiosa familiar no permitían a las clases inferiores proporcionar gran número de sacerdotes.

Para remediar esta escasez, la América Latina recurre al clero extranjero. En Guatemala los sacerdotes extranjeros representan casi el 85 por 100 del clero¹⁵; en Venezuela, más del 60 por 100. En 1960, los extranjeros constituyen el 37 por 100 del clero en toda la América Latina. En Colombia, la Iglesia no ha dejado de gozar —desde 1880— de la estima general y el sacerdocio sigue atrayendo a los jóvenes de buena familia; por eso es uno de los pocos países de América Latina en que la crisis de vocaciones no representa un obstáculo importante para el auge del catolicismo, y la mayoría de los sacerdotes que integran su clero son indígenas.

La afluencia de clérigos extranjeros a América Latina no ha dejado de presentar inconvenientes; ya en el siglo XIX, los sacerdotes inmigrantes contribuyeron a ahogar el prometedor movimiento liberal que se perfilaba en el seno del clero indígena e hicieron que la Iglesia adoptara una actitud reaccionaria. En 1960 los sacerdotes españoles constituían el 54 por 100 del clero extranjero en Latinoamérica. Las dolorosas experiencias de la guerra civil española habían dejado en ellos huellas profundas, de manera que muchos estaban convencidos de la absoluta necesidad de llevar a cabo una cruzada anticomunista. Además, propendían a subestimar al clero local, manifestando así el tradicional complejo de superioridad que los españoles nacidos en la península han tenido siempre respecto a los criollos y mestizos.

En los años sesenta, España comenzó a enviar a América un nuevo tipo de sacerdotes. Procedentes del movimiento de renovación religiosa y de liberalización que se estaba realizando en su país natal¹⁶, esos sacerdotes españoles evitaron la actitud anticomunista y asumieron un papel de animadores en los movimientos encaminados a modernizar y reformar la Iglesia y la sociedad. Esto les llevó a frecuentes conflictos con sus compatriotas más tradicionalistas que estaban trabajando en el continente. Así quedaba reflejada en el clero español la división que durante tanto tiempo había comprometido la eficacia del sacerdocio latinoamericano.

Los sacerdotes llegados de Estados Unidos, que eran aproximadamente el 20 por 100 del clero extranjero de la América Latina hacia 1965, plantearon otro problema. A algunos de ellos se les acusaba de falta de comprensión o de simpatía respecto a la cultura latinoamericana; se les reprochaba asimis-

¹⁴ F. Hicks, en su *Politics Power and the Role of the Village Priest in Paraguay*: «Journal of Inter-American Studies» 9 (1967) 273-282, examina las cuestiones relativas al prestigio social del clero.

¹⁵ Conferencia Nacional de Religiosos y Religiosas de Guatemala, «Boletín informativo» y «Tercer informe general» (Guatemala 1965).

¹⁶ Cf. R. Duocastella, J. A. Marcos Alonso, J. M. Díaz Mozaz y P. Almerich, *Análisis sociológico del catolicismo español* (Barcelona 1967).

mo importar no sólo prácticas religiosas, sino también las costumbres sociales, económicas y políticas de los Estados Unidos. Dado el creciente auge de los sentimientos nacionalistas en todas las clases sociales latinoamericanas, el clero indígena no tardó en desconfiar de los recién llegados, cualquiera que fuera su origen: España, Estados Unidos, Alemania, Bélgica, Holanda, etc.

En el futuro, el clero —nativo o extranjero— será insuficiente para las necesidades del catolicismo. Habrá que recurrir más a los laicos: el movimiento de los «cursillos», la introducción del diaconado y las tareas del *Opus Dei* marcan la pauta de lo que probablemente será la Iglesia católica en la América Latina en el futuro. Algunos dirigentes eclesiásticos de este continente están persuadidos de que el rostro de una Iglesia dominada por el clero está llamado a desaparecer y será sustituido por una institución nueva y más viva, en la que el laicado constituirá la fuerza más dinámica.

5. La nueva izquierda católica

No cabe duda de que han variado considerablemente las opiniones sobre el papel que debe desempeñar la Iglesia constitucional, sea cual fuere su naturaleza, en una América Latina en plena evolución. Así, un grupo de intelectuales católicos representantes de la llamada «izquierda nueva» ha comenzado a criticar a la democracia cristiana y a los otros movimientos más directamente afiliados a la Iglesia, en los que sólo ven intentos nostálgicos de perpetuar una sociedad católica cerrando el paso al avance inexorable del secularismo. Estos católicos de la «nueva izquierda» se consideran ante todo humanistas deseosos de modificar radicalmente las estructuras de la sociedad para extender las posibilidades de desarrollo y promover la dignidad humana. Piensan que el catolicismo ha contribuido a lo largo de los siglos a elaborar un cuerpo de doctrina que valora el humanismo y subraya la dignidad humana. Esta es casi la única aportación que sigue teniendo un valor significativo en la sociedad secular contemporánea. Así, pues, los católicos deben actuar en las instituciones y asociaciones seculares, en los grupos profesionales y en las organizaciones políticas —incluso en las de orientación marxista— que comparten su afán de que se respete la dignidad humana y tratan de introducir en las estructuras socioeconómicas vigentes los cambios fundamentales indispensables para conseguir tal propósito. Una Iglesia institucional no puede, según ellos, actuar con eficacia si continúa siendo una entidad separada dentro de una sociedad completamente secularizada y pluralista¹⁷.

¹⁷ Sobre esta cuestión, cf. Pablo Freire, *La educación como práctica de la libertad* (Santiago de Chile 1969); I. A. Illich, *Celebration of Awareness: a Call for Institutional Revolution* (Nueva York 1970); G. Gerassi, *Revolutionary Priest: The Complete Writings and Messages of Camilo Torres* (Nueva York 1971); Camilo Torres, *Écrits et paroles* (París 1972); T. G. Sanders, *Catholicism and Development: The Catholic Left in Brazil*, en K. H. Silvert (ed.), *Churches and States: The Religious Institutions and Modernization* (Nueva York 1967).

El deseo de la «nueva izquierda» católica de cooperar con los marxistas representa en cierto modo una manifestación moderna de la tradicional animosidad del catolicismo ibérico contra el materialismo y la ambición, a los que considera consecuencias inevitables del capitalismo. Lo mismo que muchos marxistas, los católicos de izquierda sostienen que es urgente crear estructuras económicas que, en vez de satisfacer la ambición de algunos individuos, sirvan para dar respuesta a las necesidades fundamentales de los ciudadanos. Por otra parte, los marxistas de América Latina han solido presentarse como humanistas entusiastas; han sostenido con frecuencia que, si el Estado se ocupara de las necesidades básicas de los ciudadanos, éstos quedarían liberados de una existencia dominada por el espíritu de competencia y la ambición y aprovecharían esas circunstancias para desarrollar sus dotes intelectuales y espirituales. Esta convicción, que inspira evidentemente muchos actos de Fidel Castro, es compartida por personalidades representativas de la «nueva izquierda» en la Iglesia y representa un campo en que algunos católicos y algunos marxistas han llegado a entenderse.

Los protagonistas de la «nueva izquierda» católica piden a la Iglesia que abandone su poder temporal dentro del orden establecido y se despoje de sus riquezas. A su juicio, en la medida en que la Iglesia busca la alianza con las clases dirigentes y se aferra a sus riquezas, reduce sus posibilidades de intervenir imparcialmente como conciencia social de las minorías latinoamericanas. Indudablemente, los eclesiásticos pertenecientes a la «nueva izquierda» están tan deseosos como sus predecesores tradicionalistas de proteger sus intereses comunes y de que aparezca una sociedad en la que les resulte más fácil desarrollar su misión espiritual. Si creen que podrán alcanzar con más seguridad sus objetivos separándose radicalmente de una clase dirigente virtualmente condenada y renunciando a sus bienes, no vacilarán en entrar por ese camino.

6. *El protestantismo*

La «nueva izquierda» católica de la América Latina, donde la inmensa mayoría sólo es católica de nombre, considera el vacío religioso que se observa en esa región como signo infalible de la sociedad secularizada; pero los protestantes juzgan de otra manera esa situación: han visto en ella un estímulo para perseverar en su actividad misionera. Con frecuencia han excitado la animosidad de las autoridades católicas, que no quieren admitir que gran parte de América Latina debe ser considerada tierra de misión y reaccionan frente al protestantismo de igual modo que reaccionaron contra el comunismo¹⁸. En ambos casos, esas autoridades han demostrado ignorar las causas profundas subyacentes a las rivalidades molestas.

¹⁸ Cf. E. Ospina, *The Protestant Denominations in Colombia* (Bogotá 1954), donde el autor ataca violentamente la actividad misionera protestante. Hay una exposición del punto de vista protestante en W. C. Easton, *Colombian Conflict* (Londres 1954). M. S. Ba-

Parece evidente que el auge del protestantismo y del marxismo en Latinoamérica se ha visto facilitado por el hecho de que las clases inferiores se sentían extrañas a la Iglesia católica. Los protestantes han tenido sus mayores éxitos en Brasil, donde los protestantes representan casi el 7 por 100 de la población, y en Chile, donde constituyen casi el 12 por 100 de los habitantes y frecuentan los actos religiosos semanales en mayor número que los católicos¹⁹. Diversos grupos pentecostales han batido el récord de conversiones, siendo las clases bajas las que ofrecen un campo abonado para el reclutamiento. Uno de los motivos de esos progresos del protestantismo en Brasil y Chile radica en que las clases bajas se sienten abandonadas por la Iglesia y, lógicamente, le son hostiles; por eso buscan la religión que más se diferencia y distancia de la fe tradicional²⁰.

7. El sincretismo religioso

En algunas repúblicas latinoamericanas, sobre todo en Bolivia, Ecuador, Perú y Guatemala, el sincretismo religioso de las masas indias constituye para el catolicismo un reto mucho mayor que el protestantismo²¹. La persis-

tes, *Religious Liberty: An Inquiry* (Nueva York 1945), trata de manera científica la situación en Colombia y en otros lugares.

¹⁹ También en Guatemala ha tenido éxitos notables el protestantismo. La proporción de protestantes es casi el 4 por 100 de la población. Sobre el protestantismo en América Latina, cf. W. S. Rycroft, *Religion and Faith in Latin America* (Filadelfia 1958); Rycroft y M. Clemmer, *A Factual Study of Latin America* (Nueva York 1963). Sobre el movimiento pentecostal en Chile, cf. C. L. d'Epinay, *El refugio de las masas* (Santiago de Chile); E. Willems, *Followers of the New Faith* (1967), describe el movimiento en Brasil y Chile; W. R. Read y otros, *Latin American Church Growth* (Grand Rapids 1969). Sobre el movimiento «Iglesia y Sociedad», constituido por protestantes deseosos de contribuir al advenimiento de un cambio radical en la sociedad, cf. *Social Justice and the Latin Churches: Church and Society in Latin America*. Confrontado con la oposición de los pentecostales y de los protestantes conservadores, el movimiento Iglesia y Sociedad, conocido en América Latina con las iniciales ISAL, ha publicado desde 1966 una revista de igual nombre, «ISAL». Para los informes bibliográficos se encuentra una fuente muy valiosa en J. H. Sinclair, *Protestantism in Latin America: A Bibliographical Guide* (Austin 1967), que da más de dos mil referencias acompañadas de importantes notas.

²⁰ Cf. E. Willems, *Religious Mass Movements and Social Change in Brazil*, en E. N. Baklanoff (ed.), *New perspectives of Brazil* (1966) 205-232.

²¹ Cf. R. N. Adams, *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala* (Guatemala 1956); íd., *Political Change in Guatemalan Indian Communities: A Symposium* (Nueva Orleans 1957). Esta última obra forma parte de los numerosos y excelentes estudios antropológicos publicados por el Tulane University Middle America Research Institute. Cf. también W. Bennet y J. B. Bird, *Andean Cultural History* (Nueva York 1949); D. Heath y R. N. Adams, *Contemporary Cultures and Societies of Latin America* (Nueva York 1965); J. Monast, *L'univers religieux des Aymaras de Bolivia* (Cuernavaca 1967); A. Métraux, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud* (París 1967); R. E. Reina, *The Law of the Saints* (Nueva York 1966); D. E. Thompson, *Maya Paganism and Christianity: A History of the Fusion of Two Religions* (Nueva Orleans 1954); N. Whetten,

tente incapacidad de la Iglesia para asegurar la ortodoxia de las creencias religiosas entre los indios se debe en gran parte a que éstos no pudieron ser asimilados por la sociedad occidental, en cuyas categorías se expresan los sacerdotes católicos formados por el Occidente. De ahí que algunos eclesiásticos hayan llegado a la conclusión de que no podrán tener éxito entre las masas indígenas más que apoyando cambios sociales y económicos profundos capaces de apresurar la asimilación de los indios, demasiado diferida ya.

Registremos el éxito que ha tenido otra forma de propagar la fe católica entre la población indígena. Consiste en seleccionar a ciertos jóvenes de las comunidades indias y prepararlos convenientemente para transmitir a sus hermanos la doctrina recibida. Una vez asegurado el grupo de catequistas en una comunidad india, los sacerdotes dedicados a la acción social los emplearon a veces con fines educativos más amplios, incluso como pioneros para implantar los métodos modernos de agricultura y para organizar cooperativas.

8. *El problema demográfico*

A mediados de los años sesenta se fue viendo en el problema demográfico la amenaza más grave para el catolicismo latinoamericano. Ante estadísticas demográficas vertiginosas, la Iglesia se encontraba en desventaja por su negativa a ampliar el ámbito de las decisiones dependientes de la conciencia individual de los creyentes en materia de regulación de nacimientos.

Los estudios realizados durante los años sesenta en varios países de América Latina, incluida Colombia, tradicionalmente fervorosa, revelaron que una importante mayoría de mujeres de clase alta y un 40 por 100 de las de clase media empleaban ya anticonceptivos distintos del método Ogino²². Además, el porcentaje de mujeres —tanto de las clases altas como de las medias— que practicaban el control de la natalidad era tan elevado entre las que asistían a misa y participaban en actos religiosos como entre las que no practicaban.

Así, pues, la postura oficial de la Iglesia no influía seriamente en estas mujeres cuando se enfrentaban con el problema de la limitación de nacimientos. Sin embargo, la postura adoptada por la Iglesia continúa dificultando en muchos países la puesta en marcha de los programas gubernamentales destinados a propagar los informes sobre la regulación de nacimientos entre los

Rural Mexico (Chicago 1948). Son también valiosas las obras de J. Steward, *Handbook of South American Indians*, 7 vols. (Washington 1946-1959), y de R. Wauchope, *Handbook of Middle American Indians* (Austin 1965).

²² Las mejores fuentes para el problema demográfico son: D. Chaplin, *Population, Policy and Growth in Latin America* (Lexington 1971); W. V. D'Antonio, *The Problem of Population Growth in Latin America*, en F. B. Pike (ed.), *Latin American History, Select Problems* (Nueva York 1969) 440-482; J. M. Stycos y J. Arias, *Population Dilemma in Latin America* (Nueva York 1966).

que más lo necesitan: entre los pobres. Esta situación no ha cambiado sustancialmente por el tímido apoyo que han prestado algunos eclesiásticos a ciertas clínicas especializadas en la regulación de nacimientos, como sucede en dos o tres repúblicas, particularmente en Chile. Esta misma postura de la Iglesia dificulta también la distribución de anticonceptivos entre las capas de población más incapaces de procurárselos, y que son las que más los necesitan. De hecho, la política oficial de la Iglesia contribuye a prolongar una situación en la que probablemente el pobre será cada vez más pobre y el rico más rico.

9. *Conclusión*

El problema demográfico evocado antes constituye ciertamente una grave amenaza para la autoridad de la Iglesia en la América Latina; pero, desde 1848, la Iglesia ha superado otros peligros que parecían tan amenazadores como éste. Aunque durante el siglo XIX defendió muchas veces posturas que luego resultaron insostenibles, y pese a sus reiterados intentos de armonizar tales posturas con los preceptos de la ley divina positiva y natural, la Iglesia cambió paulatinamente de actitud y se adaptó a las nuevas circunstancias; cesó de excomulgar masivamente, dio otra interpretación a algunas de sus enseñanzas y aprendió a vivir en medio de Estados secularizados. Cuando tuvo que aceptar una notable disminución de sus poderes en el orden temporal, la Iglesia, contrariamente a las sombrías predicciones de sus representantes, siguió ejerciendo una fuerte atracción espiritual en amplios sectores de la población. Aunque la gran mayoría de los latinoamericanos, el 80 por 100 en algunos países, ha dejado de practicar su religión y persiste en esta actitud hasta mediados del siglo XX e incluso hasta nuestros días, han contribuido a mantener un clima favorable al catolicismo. A veces no actuaban tanto al dictado del clero cuando siguiendo el dictamen de su conciencia y el espíritu que informaba esa actuación bastaba para vincularlos a la Iglesia. La manera de vivir el catolicismo, tal como evolucionó durante el siglo XIX en América Latina, se anticipaba en ciertos aspectos al espíritu audazmente innovador manifestado por algunos prelados en el Concilio Vaticano II.

Los vestigios de poder que le quedaron al catolicismo latinoamericano no deben atribuirse exclusivamente a la capacidad de la Iglesia para adaptarse a condiciones de vida que había condenado claramente. A menudo la prudencia del clero ante los cambios y las ideas nuevas se vio justificada, al menos en parte, por el posterior desarrollo de los acontecimientos. Así, a mediados del siglo XX eran pocos los intelectuales latinoamericanos que sostenían que el liberalismo y el positivismo resultaban poco adaptados al ambiente cultural y económico de esos países. De hecho es evidente que esos movimientos ideológicos y políticos fueron responsables de muchos de los abusos y excesos predichos por sus adversarios clericales.

Sin duda es normal que, a comienzos de los años setenta, sólo una minoría

de dirigentes eclesiásticos ponga su esperanza en un porvenir revolucionario, que no puede ser idílico como proclaman sus profetas, en tanto que la mayoría de esos dirigentes conserva en el fondo de su corazón la nostalgia de un pasado que no puede estar tan desprovisto de aspectos positivos como aseguran sus críticos. Una actitud prudente que busque la solidaridad de las clases, más que la lucha entre ellas y la abolición de los privilegios, parece que es la única capaz de apresurar la solución del conflicto histórico entre estas dos tendencias tradicionales de la Iglesia: una que pone el acento en los deberes y responsabilidades de las clases altas y otra que subraya las obligaciones de las clases bajas y los privilegios de las minorías.

En la mayoría de los países latinoamericanos, la Iglesia se encuentra hoy en mejor situación que en los años sesenta: no sufre las restricciones que le impuso el liberalismo de hace una o dos generaciones. Tales restricciones han llevado consigo en numerosos países el eclipse definitivo del poder y la influencia de la Iglesia. Pero las dificultades que surgen en el horizonte y amenazan con obstaculizar los progresos del catolicismo se han de atribuir a razones inherentes a la Iglesia misma más que a un clima político hostil.

La Iglesia católica ha adquirido en Latinoamérica mayor libertad para seguir su propia línea de conducta sin injerencias externas al quedar privada de la facultad que en otro tiempo le permitía guiar de acuerdo con su criterio la marcha de los acontecimientos temporales y excluir cualquier otra influencia religiosa. Es cierto que ahora no tiene medios para someter a los hombres mediante el poder político; pero, en cambio, se han acrecentado —en proporciones que los medios de comunicación han multiplicado enormemente tras la Segunda Guerra Mundial— sus posibilidades de influir en los individuos mediante la persuasión y el ejemplo. El futuro dirá si la preocupación excesiva por lo que ha perdido comprometerá la capacidad de la Iglesia para aprovechar las posibilidades que ofrece lo que ha ganado.

CUARTA PARTE

LAS MISIONES

por

J. BRULS

CAPITULO I

IMPULSO MISIONERO EN EL SIGLO XIX

La actividad misionera cristiana de la segunda mitad del siglo XIX se caracteriza por un notable dinamismo. Tras la decadencia que se había registrado al final del siglo precedente, a comienzos del XIX hubo una renovación de la vida religiosa, se crearon organismos para ayudar a las misiones y la acción de Gregorio XVI puso las bases para una revitalización que va a adquirir ahora toda su amplitud.

Estimularon y favorecieron tal revitalización circunstancias exteriores a la Iglesia: Europa se encuentra en esta época dominada por una verdadera fiebre de exploraciones geográficas que van a despertar su interés por las tierras lejanas y a revelar el interior del continente africano, hasta ahora totalmente desconocido.

Es cierto que, en general, las expediciones no solían tener objetivos apostólicos: al principio, sus fines eran científicos y pronto se convirtieron en económico-políticos. Pero el interés que suscitaban por regiones y pueblos hasta entonces casi desconocidos, la emoción que producían al denunciar la trata de esclavos y la pobreza de las poblaciones constituían para la conciencia cristiana de la época una urgente llamada en favor de «las misiones extranjerías».

Por otra parte, las misiones se beneficiaban también del perfeccionamiento técnico de los transportes marítimos y de la multiplicación de las grandes compañías de navegación. El canal de Suez, acabado en 1869, acorta considerablemente la ruta de Asia. Todas estas circunstancias hacen que los viajes de los misioneros resulten más fáciles que en épocas anteriores. Además, en tiempo del Segundo Imperio los misioneros franceses, que en esa época constituyen una considerable proporción de los efectivos católicos, gozan de pasaje marítimo gratuito.

Por lo demás, países que se habían opuesto durante mucho tiempo a la entrada y sobre todo al apostolado de los misioneros cristianos en su territorio nacional, abren sus fronteras y autorizan la instalación y la actividad de las misiones: el reino de Siam lo hace en 1855-1856, el Imperio de Annam en 1862, Camboya en 1867. En el Imperio de China, tras un primer período de tolerancia religiosa que va de 1844 a 1846, se firma en 1858 el tratado de Tientsin, que concede la libertad religiosa y autoriza el establecimiento de misiones cristianas, a las cuales se otorga libertad de acción en 1860. Corea adopta la misma postura en 1886. Por su parte, Japón permite en 1858 construir y emplear lugares de culto únicamente para los extranjeros, pues el cristianismo continúa prohibido para los japoneses hasta 1872, año en que un decreto les concede la libertad religiosa y da a los misioneros autorización para circular por el interior del país. Esta actitud de tolerancia no suele ser espontánea: la consiguen o imponen las potencias occidentales dentro de un contexto más vasto de apertura al comercio y a la influencia de Occidente. Los misioneros de la época aceptan complacidos la oportunidad que al fin se les ofrece; no parecen plantearse problemas a este respecto y se contentan con aprovechar las circunstancias favorables para desarrollar su actividad apostólica.

También la expansión colonial de Europa en Africa, en Oceanía y en algunos países

de Asia como India, Indochina e Indonesia llevan consigo un orden, una seguridad y una facilidad de penetración y de acción que las misiones utilizan ampliamente para desarrollarse en unas proporciones desconocidas hasta entonces.

Por importantes que sean, estas circunstancias externas representan sólo la ocasión que se brinda a un dinamismo misionero que durante la segunda mitad del siglo XIX brota de factores internos de la vida de la Iglesia.

El más decisivo de estos factores es la extraordinaria multiplicación de los efectivos disponibles para la acción misionera. La renovación de la vida religiosa que se manifestó desde principios del siglo produce ahora sus efectos: año tras año, las órdenes y congregaciones religiosas van aumentando el número de sus miembros destinados a las misiones, revitalizan antiguos campos de apostolado y crean otros nuevos. Pero el hecho característico es la fundación, a partir de 1850, de toda una serie de institutos consagrados específicamente a la actividad misionera. La Sociedad de Misiones Extranjeras de París, fundada en el siglo XVIII, era la única institución exclusivamente misionera hasta que Libermann crea en 1841-1848 la Congregación del Espíritu Santo. La fórmula se generaliza a partir de este momento. Para indicar las proporciones del movimiento basta citar las principales fundaciones: Sociedad de Misiones Extranjeras de Milán (1850), Misioneros del Sagrado Corazón (1854), Misiones Africanas de Lyon (1856), Congregación del Corazón Inmaculado de María, llamada de Scheut (1862), Padres de Mill-Hill (1866), Misiones Africanas de Verona o combonianos (1867), Misioneros de África o Padres Blancos (1868), Sociedad del Verbo Divino (1875), benedictinos de Sankt Ottilien (1884), Misiones Extranjeras de Parma (1895), Sociedad de San José de Baltimore (1892), Sociedad Suiza de Misiones Extranjeras de Belén (1896), Consolata de Turín (1901), Sociedad Americana de Misiones Extranjeras, llamada de Maryknoll (1911). Se trata, pues, de un movimiento generalizado y con ramificaciones en la mayoría de los países católicos; su resultado no es sólo un aumento numérico, sino también una internacionalización de los efectivos misioneros, que hasta ahora procedían casi exclusivamente de Francia; en 1900, son franceses dos de cada tres misioneros católicos; en 1946, las otras nacionalidades han acrecentado tanto su aportación que los franceses no representan más que el 30 por 100.

El movimiento tiene su paralelo en las comunidades protestantes; su auge pudo parecer menor porque las sociedades especializadas fueron desde el principio la forma misma de la organización misionera y eran ya numerosas antes de 1850. Pero surgieron otras nuevas: se fundaron sociedades de misiones en Escocia (1856), Suecia (1856), Finlandia (1850), Holanda (1858) y Estados Unidos (1894); como respuesta a las llamadas de Livingstone nace en 1850 la *Universities Mission to Central Africa*, y en 1865 organiza James Hudson Taylor la *China Inland Mission*. También en esta época se funda en San Petersburgo la Sociedad Misionera Ortodoxa (1870).

Los efectivos misioneros católicos crecieron en número y calidad gracias a un nuevo factor. Hasta entonces la misión había sido en la práctica una actividad propia de hombres y casi exclusivamente de sacerdotes. A partir de este momento comienzan a dedicarse a ella distintos institutos de religiosos no sacerdotes, como los hermanos de la enseñanza, los hospitalarios, etc. Pero todavía supone una novedad mayor la aparición de las religiosas en todos los campos de misión, las cuales siguen la brecha abierta hacia 1824 por la célebre madre Javouhey. El padre Louvet observa a fines del siglo XIX que 44.000 religiosas europeas «han dejado todo, han sacrificado todo para venir a compartir los trabajos de los apóstoles de Cristo, dirigiendo vuestras escuelas, nuestros hospitales, nuestros orfanatos, nuestros asilos, nuestros dispensarios...». Luego hace de esta actividad un elogio ditirámico que refleja las ideas de la época acerca de la debilidad femenina, y concluye: «Esto es hermoso, heroico y constituirá una de las glorias del siglo XIX y un honor peculiar del catolicismo»¹.

Esta última expresión no es justa si se entiende en sentido exclusivo, pues también en

¹ *Les missions catholiques au XIX^e siècle* (Lille 1898) 412.

la misión protestante desempeña ahora la mujer un papel activo. En realidad, las mujeres protestantes se hallaban presentes en las misiones desde mucho antes, pero, según observa Stephen Neill, «como esposas de los misioneros más que como verdaderas misioneras, distinción que es sumamente importante. Fue a mediados del siglo XIX cuando todas las misiones, protestantes y católicas romanas, empezaron a enviar mujeres no casadas... Al final del período que estudiamos, el número de mujeres misioneras superó ampliamente al de hombres»².

La fuerza del impulso misionero del siglo XIX radica en el influjo que ejerce en el conjunto del pueblo cristiano. Las vocaciones surgen con facilidad en el seno de comunidades cristianas que vibran ante la llamada del mundo que hay que evangelizar. Las fundaciones misioneras pueden multiplicarse porque la abnegación de los misioneros está respaldada espiritual y materialmente por el conjunto de la cristiandad. Las obras de ayuda a las misiones, las principales de las cuales datan de principios del siglo, se implantan progresivamente en todos los países cristianos y son completadas por otras: B. Arens registra 252 fundadas entre 1850 y 1924 en los diversos países de Europa y América³. Merecen especial mención la *Obra de San Pedro Apóstol para el Clero Indígena*, fundada en París en 1889 por Stephanie Bigard, y la *Unión Misional del Clero*, creada en Milán en 1916 por el padre Paul Manna. Roma dio más tarde a ambas la categoría de Obras Misionales Pontificias, igual que a la *Propagación de la Fe* y la *Santa Infancia*.

Las sumas recogidas y puestas a la disposición de las misiones católicas por estas obras son importantes (de 1822 a 1929, la *Propagación de la Fe* recogió 564.416.311 francos oro); pero todavía es más importante su influjo para crear en todo el pueblo cristiano un interés real y verdadero por las misiones. Desde este punto de vista, las innumerables revistas editadas por estas obras o por los institutos misioneros desempeñaron en esa época un importante papel. Sin duda puede reprochárseles haber mezclado excesivamente el interés por las misiones con el atractivo por cierto exotismo y haber contribuido a difundir una visión pesimista de los pueblos no cristianos y de sus creencias religiosas. No obstante, constituyeron el medio más excelente para ampliar los horizontes del cristiano europeo, para lograr que los adultos y los niños, los seglares y los sacerdotes, los sencillos y los intelectuales tomaran conciencia de su responsabilidad apostólica frente al mundo con que Occidente estaba tomando contacto. De este modo, la «fiebre de exploración geográfica» adquiriría una dimensión cristiana.

Unos efectivos numerosos, un apoyo de la acción misionera por todo el pueblo cristiano y un apostolado extendido prácticamente a todas las regiones del mundo suponen una sólida organización social y una serie de estructuras eclesiales. Durante los pontificados de Pío IX (1846-1878), León XIII (1878-1903) y Pío X (1903-1914) se multiplicaron rápidamente los territorios eclesiásticos, las prefecturas y vicariatos apostólicos y, a veces, las diócesis. Es difícil establecer comparaciones numéricas de conjunto porque la lista de «países de misión» cambió varias veces: Gran Bretaña figura en ella hasta en 1850, Holanda hasta 1853, América del Norte hasta 1908, el Próximo Oriente hasta 1917, etc. Por eso nos limitaremos a las regiones que han dependido de la Congregación de Propaganda Fide desde 1850 hasta nuestros días para probar con algunos ejemplos la multiplicación de los territorios eclesiásticos. En 1850 el África situada al sur del Sahara estaba dividida únicamente en dos vicariatos apostólicos: el de las dos Guineas y el de África Central; cincuenta años después, en 1900, contaba con 61 territorios. En el mismo lapso, China pasa de 16 a 39 divisiones territoriales; el subcontinente indio, de 4 a 27; Oceanía, de 11 a 22. Estas cifras bastan para caer en la cuenta de los grandes progresos que durante este medio siglo se registraron en la organización de las misiones católicas.

En muchos lugares, la puesta en marcha de las estructuras va acompañada de éxitos notables. Señalemos los más espectaculares: la joven misión de los Padres Blancos en Uganda conoce en 1886 la gloriosa epopeya de los primeros mártires africanos, a la que sigue

² *A History of Christian Missions* (Harmondsworth 1965) 256.

³ *Manuel des missions catholiques* (Louvain 1925) 289s.

un rápido crecimiento de la comunidad cristiana; en India, la acción social del jesuita Constantino Lievens desencadena en Chota Nagpur, a partir de 1885, un movimiento masivo de conversiones; en Ruanda y Burundi, la evangelización progresa con tal rapidez hacia 1931-1935, que los comentaristas no vacilan en escribir que el Espíritu Santo sopla «como un vendaval»⁴. En otros lugares los resultados son menos espectaculares, pero en algunas regiones se inscriben en la misma línea de progreso.

La literatura de la época exalta con entusiasmo esta expansión universal del cristianismo. Son prueba de ello estas líneas triunfalistas, escritas en 1922 por monseñor Le Roy, superior general de los padres del Espíritu Santo: «Hace cien años las misiones estaban en ruinas. Y ahora están restablecidas en todas partes, florecen en todas partes, con millones de católicos nuevos agrupados en torno al vicario de Jesucristo. Id al Oriente, al interior de China y de Manchuria, a Corea, al Tíbet, a los desiertos de Tartaria, a las grandes ciudades y humildes aldeas de India y Ceilán, del Japón y hasta de Siberia; id a América y recorredla desde Alaska hasta la Tierra de Fuego; abordad unas tras otras las islas oceánicas; finalmente, dad la vuelta al gran continente negro y atravesadlo de este a oeste, de norte a sur: en vuestro camino, en medio seguramente de grandes masas aún paganas —no lo olvidemos—, pero por todas partes encontraréis un ser humano que acabará la señal de la cruz empezada ante él y cantará con vosotros el símbolo inmortal de nuestra fe católica»⁵.

La convicción de estar cumpliendo «hasta los confines de la tierra» el mandato misionero recibido de Cristo no es exclusiva de los católicos. Son conocidas las célebres palabras del metodista americano John Mott (1865-1955): «The Evangelization of the World in this Generation», que llegaron a ser a finales del siglo XIX lema de la misión protestante. Comentando el alcance de esta consigna escribe Stephen Neill: «No era irrazonable esperar que la potencia de los efectivos misioneros occidentales se triplicase en treinta años, que durante el mismo período la Iglesia se duplicase en muchas regiones y que el número de apóstoles cristianos nacionales se multiplicase por cuatro»⁶.

El entusiasmo por la obra que hay que realizar recae a la vez sobre la misión y sobre la colonización. Esta, en su mejor aspecto, soñaba con transmitir a todos los pueblos de la tierra lo que consideraba la única civilización válida, es decir, la de Occidente. Ahora bien, observa K. S. Latourette, «estos movimientos prodigiosos que remodelaban a la humanidad tenían su origen y su más considerable desarrollo en la cristiandad, en una región en que el cristianismo había sido poderoso largo tiempo, entre pueblos y naciones que habitualmente eran llamados cristianos. En esta época cargada de esperanza hubo cristianos que subrayaron estos movimientos como una prueba evidente del benéfico influjo del evangelio»⁷.

Este aspecto se refleja con especial claridad en la cruzada antiesclavista predicada en 1888 por el cardenal Lavigerie bajo el patronato de León XIII; para poner fin a una calamidad que hacía estragos en el África negra, la Iglesia apelaba a las naciones europeas y a sus gobiernos. Estos firmaron en Bruselas en 1890 un Acta antiesclavista que recogía las sugerencias de Lavigerie y recomendaba también la «organización progresiva de instituciones religiosas de las naciones civilizadas». La misión y la colonización se respaldan mutamente: la primera da buena conciencia a la segunda y recibe de ella apoyo y protección. Las misiones cristianas «aportaban a las ambiciones civilizadoras de Europa el suplemento espiritual que les faltaba en absoluto»⁸.

Los Estados europeos habían rechazado la influencia de la Iglesia. León XIII sostenía

⁴ Es el título que la revista «Grands Lacs» da a su número especial sobre Ruanda, aparecido el 1 de marzo de 1935. En él se afirma: «Los dos vicariatos de Urundi y Ruanda crecen al ritmo de una parroquia de mil almas cada semana».

⁵ «Annales de la Propagation de la Foi» 16 (mayo de 1884) 178-179.

⁶ *A History...*, p. 395.

⁷ *The Christian World Mission in Our Day* (Nueva York 1954) 10-20.

⁸ A. Rétif, *La grande expansion des missions*, en *Histoire universelle des missions catholiques* III (París 1958) 91.

que, si bien la Iglesia y el Estado son dos poderes distintos, no es posible edificar una sociedad armónica sin la aportación de la Iglesia, guardiana del evangelio. La colonización constituye una experiencia providencial: permite demostrar con mayor facilidad que sin la Iglesia no puede construirse una civilización válida. La anhelada colaboración entre la Iglesia y el Estado que se rechaza en Europa se restablece en las colonias, y los resultados prueban, incluso a los pueblos europeos, que resulta beneficiosa para toda sociedad humana la política defendida por León XIII en *Inscrutabili* (1878), *Immortale Dei* (1885) y tantos otros documentos. La iniciativa de la campaña antiesclavista demuestra ese hecho, y toda la armonía entre la misión y la colonización se sitúa en la misma perspectiva.

La segunda mitad del siglo XIX nos presenta, pues, un impulso misionero de un dinamismo y una extensión sin precedentes. Sin embargo, este impulso está marcado por el sello de la ambigüedad: se sitúa en el contexto general de una expansión mundial de las naciones occidentales y acepta los vínculos que este contexto establece casi inevitablemente entre la misión y la colonización. Se llega a desear tales vínculos por razones que atañen a la historia reciente de la Iglesia en Occidente. Los misioneros, que son hombres de su siglo, no suelen tener conciencia de esta ambigüedad.

Pero el hecho misionero va a provocar paulatinamente una profunda reflexión que ayudará a corregir la perspectiva. La búsqueda nace primero entre los protestantes, quienes se ven obligados a justificar teológicamente unas misiones que, para ellos, tienen carácter «privado». El estudio científico de la misión penetra en las Universidades protestantes a mediados del siglo XIX. Karl Graul lo introduce en la Universidad alemana de Erlangen en 1864; Karl Plath, en la de Berlín en 1867, y Gustav Warneck (1834-1910), en la de Halle en 1897. En Inglaterra, Duff lo enseña a partir de 1867 en Edimburgo, y en esta ciudad se celebra en 1910 la primera Conferencia Mundial de las Misiones Protestantes, cuya importancia es considerable: de este encuentro nacen a la vez el Movimiento Ecuménico, el Consejo Internacional de las Misiones⁹ y la «International Review of Missions». Seguirá toda una serie de encuentros mundiales que influirán mucho en la evolución de las misiones protestantes.

El ejemplo de los protestantes alemanes y particularmente de Warneck influye en el nacimiento de la misionología católica moderna, con Robert Streit OMI (1875-1930) y Joseph Schmidlin (1876-1944). Gracias a sus esfuerzos, el Congreso Católico de Breslau decide en 1911 crear en la Universidad de Münster un Internationale Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen que publica la primera revista de misionología católica, «Zeitschrift für Missionswissenschaft»¹⁰, en tanto que Streit se dedica a un trabajo bibliográfico monumental, la *Bibliotheca Missionum*. Desde Alemania, el movimiento se difunde lentamente por otros países, con formas y acentos diversos. En Bélgica, las Semanas de Misionología de Lovaina, fundadas en 1923 por el padre Lallemand SJ son animadas, de 1925 a 1953, por el padre Pierre Charles SJ (1883-1954). Schmidlin en Münster y Charles en Lovaina son los grandes maestros, a menudo opuestos, de la misionología católica entre las dos guerras mundiales¹¹.

Bajo el influjo de estas corrientes misionológicas y de algunos espíritus clarividentes, y, sobre todo para los católicos, gracias a la acción de los grandes papas, la misión va a precisar su originalidad y su independencia.

⁹ Deseado por la Conferencia de Edimburgo, el CIM no pudo organizarse efectivamente hasta 1921; en 1961 quedó integrado en el Consejo Ecuménico de las Iglesias y constituye en él la División de las Misiones y de la Evangelización.

¹⁰ Reemplazada de 1938 a 1941 por la «Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», interrumpida después hasta 1947, y restablecida en 1948, la revista de Münster aparece desde 1950 con el nombre de «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft».

¹¹ Habría que citar muchos otros nombres de personas y de ciudades; pueden consultarse A. V. Seumois, *Introduction à la missiologie*, o Alphonse Mulders, *Missiologisch Bestek*. Cf. también A. V. Seumois, *Vers une définition de l'activité missionnaire*: «Nouvelle Revue de Science Missionnaire» (1947) 161-178, 254-261; (1948) 1-16.

CAPITULO II

DE MISION EXTRANJERA A IGLESIA LOCAL

La formación y el papel del clero indígena constituye el primer punto en el que va a operarse una reorientación de la misión, sobre todo a partir del pontificado de Benedicto XV. Hoy nos parece natural que las misiones extranjeras se transformen lo más rápidamente posible en Iglesias locales animadas por sacerdotes del país y gobernadas por obispos salidos de sus filas. Esto no era tan evidente para los misioneros del siglo XIX y principios del XX, y no es difícil comprenderlo.

La mentalidad imperante en la Europa de la época de expansión colonial incitaba a los misioneros a responsabilizarse de la suerte espiritual de los pueblos no cristianos con gran generosidad, pero también con un sentimiento de seguridad indiscutible. La falta crónica de personal les impulsaba a formar a sacerdotes indígenas, pero les parecía peligroso confiar las responsabilidades del ministerio sacerdotal a hombres que procedían de ambientes recién evangelizados.

En una memoria sobre las misiones de China, enviada en 1847 a Roma, el padre Gabet¹ escribe: «La necesidad de un clero indígena suele admitirse en abstracto; pero nunca nos decidimos a traducirla a la práctica. El motivo que se alega casi siempre es que los hombres de este país son tan poco inteligentes y tan débiles de carácter que resultan incapaces de captar la grandeza y la dignidad del sacerdocio y de cumplir las obligaciones que impone»².

La experiencia del padre Gabet se refería a China. Mons. Zaleski, delegado apostólico de las Indias Orientales, escribe en 1899 al provincial de los jesuitas belgas: «Su reverencia habrá oído hablar de los prejuicios que desgraciadamente existen aún contra el clero indígena en algunas partes de la India»³. Es sabido que tampoco en Africa faltaban las objeciones de este tipo. Cuando en 1923 Mons. Vogt decidió abrir un seminario en Camerún, «tropezó con grandes dificultades: primeramente la rapidez con que había evolucionado allí la sociedad no permitía discernir si la vida cristiana tenía raíces profundas en el individuo; además, y sobre todo, la oposición de su clero diocesano»⁴. También en las misiones protestantes «fueron considerados los africanos durante más de medio siglo insuficientemente maduros para asumir responsabilidades de dirección en la Iglesia»⁵.

Otra razón de naturaleza muy diferente explica la relativa miopía de muchos misioneros de principios del siglo para advertir la necesidad de formar a un clero local. Esta razón se encuentra en la teología y la espiritualidad que los había nutrido, lo mismo que a toda la Iglesia de su tiempo. Una idea excesivamente individualista de la salvación, una vida

¹ La Memoria de Gabet ha sido objeto de un estudio de G. B. Tragella, *Le vicende d'un opuscolo sul clero indigena e del suo autore*, en la obra colectiva *Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart* (1950) 189-202.

² *Op. cit.*, p. 198.

³ *Missions belges de la Compagnie de Jésus* (1899) 373.

⁴ M. Chauleur, citado en R. Dussercle, *Du Kilima-Njaro au Cameroun* (París 1954) 141.

⁵ B. Sundkler, *The Christian Ministry in Africa* (Londres 1960) 44.

espiritual centrada en las devociones y el olvido de la dimensión comunitaria de toda vida cristiana les impedían percibir la necesidad de estructurar en comunidades eclesiales a quienes se convertían al cristianismo. Les parecía que ya estaba todo hecho en el momento en que todos podían recibir la gracia por medio de los sacramentos y había suficiente número de sacerdotes. De acuerdo con las ideas de su época, creían que la «presencia» de la Iglesia en un pueblo no implicaba más exigencias. De ahí que no vieran en el clero local más que un refuerzo de personal, sin duda valioso, pero no indispensable ni exigido por la naturaleza de la Iglesia.

La misma organización de las misiones católicas contribuía en cierta medida a falsear las perspectivas. A fines del siglo XIX se había generalizado la costumbre de dividir los países de misión en territorios eclesiásticos bien delimitados y confiados cada uno a una congregación religiosa o a un instituto misionero. Sólo los miembros del instituto responsable estaban autorizados a ejercer allí el apostolado, y de entre ellos se elegía siempre el vicario o prefecto apostólico. Tal es el sistema jurídico de la «comisión», cuyos primeros esbozos se remontan sólo a 1827 y 1836. Su objetivo era la unidad y continuidad de la labor misionera. Es indudable que este régimen jurídico dio excelentes resultados; pero también tuvo un grave inconveniente: con facilidad se consideraba a la misión como una responsabilidad permanente y una gloria del instituto misionero. Como escribía en 1925 el delegado apostólico en China, Mons. Costantini, «las misiones, concebidas como colonias religiosas pertenecientes a este o aquel instituto, han creado entre los misioneros una mentalidad especial que llamaremos feudalismo territorial. Los archivos de Propaganda Fide están llenos de documentos sobre este tema»⁶.

Tal error de perspectiva no favorecía la formación de un clero secular indígena cuya aparición significaba introducir una dualidad de personal en el campo de apostolado. Sería seguramente injusto pensar que esta situación pudo frenar la formación de sacerdotes autóctonos, pero ciertamente contribuyó a que se les considerara como un clero de segunda categoría cuya única función consistía en auxiliar al «misionero apostólico» llegado de los países cristianos⁷. En la tercera semana de misionología de Lovaina (1925), el padre Corman declaraba: «Hasta hace poco, la superioridad europea sobre todos los pueblos, incluidos los pueblos civilizados de Asia, era uno de esos axiomas que se imponían a todos o a casi todos, y esa superioridad tenía que traducirse en los hechos por el dominio universal del europeo, dueño del mundo. En el templo, la superioridad europea, indiscutible para la mayoría de los misioneros, hombres de su tiempo, tenía que manifestarse necesariamente manteniendo bajo tutela a todos los elementos indígenas: el clero indígena, cuya necesidad no se discute, no podía ser más que un clero auxiliar siempre dispuesto a desaparecer ante el misionero»⁸.

Semejante concepción era contraria a las claras directrices que la autoridad romana venía formulando desde hacía tiempo. La Congregación de Propaganda Fide, creada en 1622, había hablado claramente en un documento fechado el 28 de noviembre de 1630⁹; en 1659 publicó su famosa «Instrucción para uso de los vicarios apostólicos que van a los reinos chinos de Tonkín y Cochinchina»¹⁰; en 1680 apareció el breve *Onerosa pastoralis* del papa Inocencio XI; en 1609, la Congregación de Propaganda Fide enviaba a los vicarios apostólicos de Tonkín una carta que insistía en que los misioneros estaban obligados a formar rápidamente un clero local. Las mismas directrices aparecen en numerosos documentos de los siglos XVIII y XIX, entre los que destaca la instrucción *De clero indígena*,

⁶ *Con i Missionari in Cina* I, p. 273.

⁷ La significación de este término de «misionero apostólico» se explicará más adelante.

⁸ *Les aspirations indigènes et les missions*. Informe de la Tercera Semana de Misionología de Lovaina (1925) 171.

⁹ *Collectanea S. C. de Propaganda Fide*, I (Roma 1907).

¹⁰ Cf. el texto establecido según varios manuscritos por H. Chappoulié, *Rome et les missions d'Indochine au XVII^e siècle* I (París 1943) 392-402.

publicada por la misma Congregación el 23 de noviembre de 1845¹¹. «Pero estas instrucciones tropezaron con diversas dificultades, y hasta mediados del siglo XIX sus resultados fueron más bien escasos»¹².

No es fácil valorar en cifras tales resultados por lo que se refiere al período de mediados del siglo XIX. En dicho período sólo cuentan a este respecto Filipinas, Annam, China y la India. Disponemos de cifras bastante seguras para el final del siglo (1896): van a la cabeza la India y Ceilán con 1.600 sacerdotes autóctonos; el Sudeste asiático, con 426; China, con 373, y Japón, con 26 —sus tres primeros sacerdotes nacionales se ordenaron en 1882—: en total, 2.425 sacerdotes de origen asiático¹³. Es interesante advertir que en esta fecha el clero local superaba numéricamente al clero extranjero en la India y Ceilán (796 extranjeros) y en el Sudeste asiático (408 extranjeros); en esta última región, el Imperio de Annam tenía 336 sacerdotes nacionales en 1898, pese a que una tercera parte del clero annamita había pagado con la vida su fidelidad a la Iglesia durante la persecución que se extendió por este país de 1857 a 1862¹⁴. En el África negra, las misiones eran demasiado recientes para que pudiera esperarse algo más que meras primicias: dos sacerdotes senegaleses se ordenaron en Francia en 1840 y un tercero en el mismo Senegal en 1852; Angola portuguesa tenía en 1833 cinco sacerdotes africanos; en el Congo francés y en Gabón se celebraron las primeras ordenaciones sacerdotales en 1895 y 1899.

En el último cuarto del siglo XIX se hizo, pues, un serio esfuerzo para reclutar y formar sacerdotes nacidos en los países de misión. La opinión misionera se dividía en dos tendencias a este respecto: una bastante reticente, de la que ya hemos ofrecido algunos testimonios; otra más audaz representada por nombres como Javouhey, Libermann, Luquet, Marion-Brésillac, Gabet, Comboni, Lavigerie y otros. Roma apoyó resueltamente esta última tendencia: León XIII y Benedicto XV recordaron las antiguas directrices y subrayaron con énfasis la importancia y la urgencia de un clero indígena.

En 1893 León XIII dedicó su carta apostólica *Ad extremas* a la fundación de seminarios en la India; decía así: «La fe católica no tendrá seguro su porvenir entre los indios y su progreso continuará incierto mientras no haya un clero compuesto por indígenas convenientemente formados para desempeñar las funciones sacerdotales y capaces no sólo de ayudar a los misioneros, sino también de administrar adecuadamente los intereses de la religión en sus propias ciudades»¹⁵.

Para comprender este texto es preciso tener presente que en esta fecha el clero indígena era más numeroso que el extranjero; así, pues, el texto pontificio no apunta tanto a la cantidad cuanto a la calidad: a formar un clero capaz de «administrar adecuadamente los intereses de la religión». Tal es el verdadero problema y el punto concreto en que van a enfrentarse durante un cuarto de siglo, a veces dramáticamente, las dos tendencias citadas.

En una obra que tuvo gran resonancia por las polémicas que suscitó, el canónigo francés Léon Joly constata en 1907 que los misioneros modernos «han abierto tímidamente, y no sin recelo, las filas del sacerdocio al elemento indígena, pero el sacerdote hindú, annamita, chino o japonés sigue estando sometido al sacerdote europeo»¹⁶. Aunque las tesis de Joly son discutibles en más de un punto, su conclusión refleja la situación de comienzos del siglo XX: «Los misioneros modernos no han establecido en parte alguna Iglesias indígenas completas».

Joly escribía en París. Casi al mismo tiempo, un joven lazarista escribía en Pekín una

¹¹ Sobre este punto, cf. C. Costantini, *Ricerche d'archivio sull'Istruzione «De clero indígena»*, en *Miscellanea Pietro Fumasoni-Biondi* I (Roma 1947) 1-78. Sobre el conjunto de estos documentos antiguos, N. Wenders, *Innovation ou Tradition? «Eglise vivante»* 8 (1956) 353-374.

¹² C. Costantini, *Ricerche...*, p. 3.

¹³ Según Louvet, *Les missions catholiques au XIX^e siècle*, passim.

¹⁴ Cf. J. B. Piolet, *Les missions catholiques françaises au XIX^e siècle* II (París 1902) 25, 485 y 446.

¹⁵ ASS 25 (1892-93) 719.

¹⁶ *Le christianisme et l'Extrême-Orient* I (París 1907) 289.

carta en la que exponía a un amigo su «idea personal de romper con ese pasado lo antes posible y de transformar a nuestros cristianos en cristianos chinos con un sacerdocio indígena completo»¹⁷. El padre Vicente Lebbe, que firmaba esta carta, iba a ser, con su palabra, sus hechos y sus sufrimientos, el gran defensor de la creación de un episcopado autóctono en China y en los países de misión en general. La expresión más clara de su pensamiento se encuentra en una famosa carta dirigida en 1917 a su obispo, Mons. Reynaud, y cuya copia fue enviada a la Congregación de Propaganda Fide por su amigo el padre Cotta. Tras examinar detenidamente los argumentos aducidos en pro y en contra del «establecimiento de un clero indígena completo», concluye: «Ha llegado la hora de fundar la Iglesia nacional viva, fecunda, que será la levadura en la masa, carne de la carne del pueblo, sangre de su sangre santificada *in Christo*, la única viable y proseedora en germen de las promesas del porvenir. Ya no estamos en el momento de su preparación remota, sino en el de la preparación próxima, decisiva, concreta. No faltan medios fáciles, graduales y prudentes para fundarla: basta querer»¹⁸.

Roma quería: el 30 de noviembre de 1919 firma Benedicto XV la encíclica *Maximum illud*, la más elocuente y autorizada defensa que se ha escrito en favor de la creación de un clero completo, incluido el episcopado. Se ha analizado el paralelismo de la encíclica de Benedicto XV con los escritos del padre Lebbe, y el autor de tal estudio concluye con estas palabras: «La confrontación demuestra que en Roma había un informe Lebbe y que Benedicto XV lo tuvo presente al escribir su encíclica»¹⁹. Sea lo que fuere, el objetivo es idéntico, y el padre Lebbe tuvo razón al denunciar en su carta a Mons. Reynaud «la posición antitromana de nuestras misiones».

Pero a veces es peligroso tener razón y oponerse, aunque sea en nombre de las directrices romanas, a la opinión dominante: el padre Lebbe se convirtió en signo de contradicción entre los misioneros de China²⁰. En 1920 fue alejado de allí y no regresó hasta 1926, bajo la autoridad de un obispo chino. Este período va a marcar un giro capital en la historia de las misiones modernas.

El primer paso que había que dar era asegurar por fin al clero asiático y africano una formación suficiente para que los sacerdotes indígenas pudieran dejar de ser auxiliares del clero extranjero y equipararse a él. Benedicto XV constataba que pueblos evangelizados y bien atendidos durante mucho tiempo «no han logrado, en varios siglos de acción bienhechora del evangelio y la Iglesia, suministrar obispos para gobernarse ni sacerdotes cuya ciencia se imponga a sus compatriotas». Tras esta constatación, el papa concluía: «Hay que reconocer, pues, que en algunos lugares se ha seguido hasta ahora un método deficiente y defectuoso en la formación del clero de las misiones»²¹.

Para remediar este estado de cosas, Benedicto XV encargó a la Congregación de Propaganda Fide velar por el establecimiento y la buena dirección de seminarios regionales. Un buen seminario en cada diócesis o vicariato apostólico hubiera representado una utopía muy cara; en cambio, los territorios interesados podían organizar en común un cuerpo docente de calidad y asegurarle suficiente número de alumnos. Se escuchó la voz del papa y se intensificaron los esfuerzos, que debieron de resultar insuficientes, ya que Pío XI repite en su encíclica *Rerum Ecclesiae* (1926) las palabras de su predecesor: «Deseamos, queremos y ordenamos que todos los que están al frente de las misiones hagan de manera análoga lo que algunos han comenzado». Pío XI puso todo su empeño en la realización de esta idea. Además, para asegurar la buena marcha de los seminarios regionales, la Congregación de Propaganda Fide se reservó una autoridad muy directa en su dirección, como expresa claramente una instrucción del 27 de abril de 1934:

¹⁷ Carta del 26 de mayo de 1908 a dom Bede en *Lettres du Père Lebbe* (Tournai 1960) 85.

¹⁸ *Lettres...*, pp. 137-158.

¹⁹ L. Levieux, *Le Père Lebbe* (Bruselas 1948) 215-222.

²⁰ No sólo por este motivo, sino también por otras tomas de postura de las que hablaremos luego.

²¹ *Maximum illud*.

«1. El seminario regional depende de la Santa Sede, que confía su gobierno a un instituto religioso o misionero, pero bajo la alta dirección de la S. C. de Propaganda Fide. La disciplina y la administración ordinaria se dejan al cuidado del instituto.

[...]

3. El instituto al que se confía la dirección de un seminario regional someterá a la aprobación de la Congregación:

a) el reglamento del seminario;

b) el programa de estudios, la distribución de materias, el horario de clases y la lista de manuales.

4. a) La elección del rector del seminario queda reservada a la Congregación, una vez que el superior general del instituto presente el candidato.

b) La elección de los otros maestros y profesores corresponde al superior general del instituto, que comunicará sus nombres a la Congregación.

c) El rector del seminario no puede ser relevado de sus funciones ni desplazado sin el consentimiento previo de la Congregación; el traslado de los demás profesores y maestros se comunicará a Propaganda Fide.

5. Normalmente todos los estudiantes de filosofía y teología de la región irán al seminario regional. No se permitirá a los ordinarios sacar a sus seminaristas del seminario regional y enviarlos a otro lugar para su formación, excepto con permiso expreso de la Congregación»²².

Estas medidas se inscriben, sin duda alguna, en el contexto general de una centralización muy acentuada: podemos preguntarnos con cierta inquietud qué representa aquí la autoridad de un obispo sobre sus futuros sacerdotes diocesanos, sobre todo en una época en la que la colegialidad episcopal no se ejerce en la práctica. En cambio, se atribuye un papel importante a los institutos misioneros, aunque en la lógica del sistema de «comisión»; en esta época era el mejor modo de proceder y además el único posible. Después se ha criticado esta organización de los seminarios regionales, pero las medidas tomadas por Roma contribuyeron a elevar el nivel de la formación sacerdotal en los países de misión; los estudios fueron pronto, si no perfectos, al menos comparables a los de muchos países de Europa y América.

Entre los establecimientos encargados de la formación del clero de países de misión concede Roma un puesto muy especial al Collegium Urbanum de Propaganda Fide: de todas las regiones dependientes de dicha Congregación llegan allí estudiantes para prepararse al sacerdocio y familiarizarse durante unos años con el ambiente romano. El auge del clero misionero ha dado un nuevo impulso a esta institución, que cuenta ya tres siglos. Estuvo situado al principio en el viejo palacio de la Piazza di Spagna, donde reside también la Congregación; pero necesitaba más espacio y trasladó su sede al Janículo. En 1933 se creó un Instituto Científico misionero que tiene dos secciones, misionológica y canónica, y confiere grados académicos, incluido el doctorado. Finalmente, el 29 de junio de 1948, Pío XII inauguró el Colegio de San Pedro, destinado a los sacerdotes de misiones que van a Roma para hacer estudios superiores. Estas fundaciones y las claras directrices de la Santa Sede han asegurado definitivamente al clero nacional de los países de misión una formación que le permite ser «por toda la tierra la espléndida manifestación de la Iglesia una y universal»²³.

Este paso indispensable hubiera resultado insuficiente de no haber ido acompañado de un cambio de mentalidad en algunos misioneros europeos, psicológicamente incapaces de concebir que el clero indígena pudiera ser algo más que un auxiliar subalterno. Hoy nos

²² *Sylloge praecipuorum documentorum recentium Summorum Pontificum et S. C. de Propaganda Fide* (Roma 1939) 456-457.

²³ Pío XII, carta autógrafa del 28 de junio de 1948 con ocasión de la inauguración del Colegio de San Pedro en Roma, en AAS 40 (1948) 374-376.

parece extraño que el origen racial o nacional pueda considerarse como una justificación de precedencias y privilegios entre los representantes de un sacerdocio único; además, el derecho eclesiástico nunca ha previsto entre los clérigos otra precedencia que la basada en la función y la antigüedad. Sin embargo, había una especie de fundamento jurídico en la precdencia de los misioneros extranjeros sobre los sacerdotes autóctonos: Roma había concedido a los misioneros enviados por ella cierto número de privilegios y el título de «misionero apostólico». En 1908 la Congregación Consistorial somete al juicio del Santo Padre la cuestión siguiente: «Utrum eadem Congregatio (De Propaganda Fide) adhuc tribuere valeat titulum Missionarii Apostolici ad honorem, addita solita facultatum formula». Y la respuesta fue: «Affirmative quoad sibi subditos»²⁴. En virtud de este título, los sacerdotes enviados por Roma a misiones llegaron a creerse de categoría superior a la de los simples sacerdotes nacidos en el país en que ejercían su ministerio. La misión era asunto de la Santa Sede y de sus misioneros apostólicos, ayudados eventualmente por auxiliares locales, llamados a un sacerdocio corriente. Desde *Maximum illud* (1919), Benedicto XV se había opuesto a la idea del sacerdote autóctono subalterno; pero la Congregación de Propaganda Fide no publicó hasta 1924 el decreto que revocaba el privilegio «quod respicit praecedentiam eorumdem Missionariorum apostolicorum relate ad eos qui hoc titulo non sunt insigniti»²⁵.

Los privilegios y los prejuicios son tenaces: todavía en 1926, Pío XI creyó necesario recordar en una encíclica dirigida a todos los obispos misioneros unas verdades que hoy todo el mundo consideraría evidentes: «Hay otra razón por la que no debéis tolerar que los sacerdotes indígenas sean considerados en cierto modo como de inferior categoría y dedicados únicamente a los ministerios más humildes. ¿No están revestidos del mismo sacerdocio que vuestros misioneros y no participan de un apostolado absolutamente idéntico? ¿No debéis ver en ellos a los que un día regirán las comunidades y las iglesias que vosotros hayáis fundado con vuestras penas y fatigas? Que no haya, pues, ninguna diferencia entre los misioneros europeos y los indígenas, y que no exista entre ellos ninguna distancia, sino que estén unidos mutuamente por un respeto común y una común caridad»²⁶.

Los misioneros de esta época eran sin ninguna duda tan celosos como los de hoy y buscaban igualmente el bien de la Iglesia. Pero a algunos de ellos les pareció inoportuna o prematura la insistencia de los papas. Hallamos un indicio de ello en un documento que la Congregación de Propaganda Fide dirigió el 23 de mayo de 1927 a los superiores de los institutos misioneros que trabajaban en China: «Esta Congregación sabe que en muchos vicariatos de China se observan cuidadosamente las instrucciones apostólicas que prescriben la promoción del clero indígena a tareas más elevadas; sabe que ya hay muchos sacerdotes chinos a quienes se han confiado importantes funciones del ministerio y las han realizado satisfactoria y fructuosamente. Estas nuevas, que comunico al sumo pontífice, le son siempre gratas.

Pero la alegría del Santo Padre dio paso a la tristeza cuando se enteró de que algunos misioneros extranjeros, imbuidos de viejos prejuicios, no obedecen plenamente a estas disposiciones de la Santa Sede y no cooperan con toda el alma a ponerlas en práctica; más aún, algunos no han temido afirmar que los documentos apostólicos sobre la promoción del clero indígena a puestos altos se referían a casos especiales y no tanto a la realidad y a la verdad»²⁷.

Roma estaba decidida a seguir adelante con energía y perseverancia. Pese a las objeciones locales y a las fuerzas de inercia, las directrices misioneras no serían ya letra muerta. El paso decisivo se iba a dar con la creación y multiplicación de territorios eclesiásticos confiados a la total responsabilidad del clero indígena.

El gran acontecimiento que preparaba la erección de una jerarquía nacional fue la

²⁴ *Sylloge...*, p. 22.

²⁵ AAS 16 (1924) 243.

²⁶ *Rerum Ecclesiae*, n.º 24.

²⁷ *Sylloge...*, p. 278.

consagración de los seis primeros obispos chinos por Pío XI el 28 de octubre de 1926. Por la solemnidad que se le dio, este hecho histórico atrajo la atención del mundo cristiano hacia una época nueva, que, sin embargo, había comenzado unos años antes.

China había dado a la Iglesia misionera su primer obispo en el siglo XVII: Mons. Gregorio Lo Wan-tsoo fue nombrado vicario apostólico de Nankín en 1674 y consagrado en Cantón el 8 de abril de 1685; desgraciadamente fue un comienzo sin continuación.

India fue el primer país de misión que contó en el siglo XX con un obispo de rito latino: el jesuita Francis T. Roche; fue designado obispo de Tuticorin, diócesis erigida y confiada al clero secular indio el 12 de junio de 1923. Pero ya había varios vicarios apostólicos indios de rito oriental. También en 1923 se creó una provincia eclesiástica regular de rito siro-malabar, con Erna Kulam como sede metropolitana y tres diócesis sufragáneas.

En China iba a comenzar el movimiento merced al vigoroso impulso de la dcleación apostólica que Roma estableció allí el 9 de agosto de 1922²⁸. Su primer titular, Mons. Celso Costantini, fue un hombre providencial; se dedicó a hacer realidad en China las directrices de Pío XI y satisfizo las aspiraciones del clero chino y de los mejores misioneros. «La cuestión del episcopado indígena pasó a primer plano cuando en 1922 llegó un delegado apostólico. Uno de los primeros actos de S. E. Mons. Costantini fue conseguir que el 12 de diciembre de 1923 y el 15 de abril de 1924 fueran nombrados prefectos apostólicos dos sacerdotes chinos»²⁹. Con estos nombramientos, dos chinos figuraban entre los responsables de territorios eclesiásticos de China que el delegado apostólico convocó en un concilio nacional celebrado en Shanghai del 15 de mayo al 12 de junio de 1924. En este concilio se discutieron muchas cuestiones importantes, pero sobre todo se sacó la impresión de que «ya había llegado el día del episcopado autóctono en China»³⁰.

Hasta finales de 1925 no se registró cambio alguno; pero en 1926 se precipitaron los acontecimientos. El 28 de febrero se publicó la encíclica *Rerum Ecclesiae*, en la que Pío XI afirma que, si se siguen fielmente las directrices de la Iglesia sobre la formación del clero, «nada impedirá que los sacerdotes así formados estén al frente de las parroquias y de las diócesis cuando éstas se establezcan». Durante los meses siguientes, seis sacerdotes chinos fueron puestos por Roma al frente de vicariatos apostólicos, y Pío XI los invitó a recibir de sus propias manos la consagración episcopal, que tuvo lugar en la basílica de San Pedro el 28 de octubre de 1926, fiesta de los apóstoles san Simón y san Judas. Este acontecimiento tuvo gran resonancia; los nuevos obispos recorrieron diversos países europeos, y su viaje constituyó una prolongación de la ceremonia romana e influyó profundamente en muchos espíritus capaces de percibir la dimensión histórica de un hecho que inauguraba realmente una era nueva.

El gesto de Pío XI no iba a ser un hecho aislado. Se había dado un gran paso, y el porvenir de la Iglesia fuera del mundo occidental quedaba definitivamente orientado: de la época de las «misiones extranjeras» se pasaba a la de las «Iglesias jóvenes».

Pero el tránsito exigió un período de maduración bastante largo. En aquella época, con el entusiasmo de las primeras realizaciones, algunos pudieron pensar que el nombramiento de un obispo autóctono y la entrega de responsabilidades al clero local señalaban de forma

²⁸ Más tarde trataremos de las circunstancias políticas de este establecimiento.

²⁹ Pascal M. D'Elia SJ, *Les missions catholiques en Chine* (Shanghai 1934) 61.

³⁰ Pascal M. D'Elia, *Catholic Native Episcopacy in China* (Shanghai 1927) 74. Cf. también N. Wenders, *Le premier concile chinois*: «Bulletin des Missions» 10 (Saint-André-Bruges) 36-42, del que nos parece interesante citar este pasaje: «En 1880, el primer sínodo de Hong Kong establecía de una manera absoluta que los sacerdotes europeos tenían que tener precedencia sobre los sacerdotes chinos. Este sínodo, lo mismo que el segundo, celebrado en Peiping, hacía observaciones bastante humillantes y desalentadoras para el clero chino, sobre todo si se tiene en cuenta lo que la S. C. de Propaganda Fide no cesaba de reclamar para él. El concilio plenario de 1924 no hace distinción entre el clero chino y el misionero y establece que la precedencia está regulada por la ley canónica general. La abolición del derecho de precedencia antiguamente concedido a los 'misioneros apostólicos' ya había dado el golpe de gracia a una costumbre que creaba para el clero indígena un estado de inferioridad» (p. 40).

definitiva la llamada «implantación de la Iglesia». La distancia nos permite ver hoy mejor que el hecho, por más que fuera importante, sólo representaba una condición previa al enraizamiento de la Iglesia en el seno de un pueblo evangelizado. Pero era preciso que esta condición indispensable se cumpliera. Si durante la primera mitad del siglo xx la misionología definió la misión como la implantación de la Iglesia, fue primeramente por reaccionar en forma saludable y necesaria contra la concepción individualista de la salvación y la vida cristiana, de que ya hemos hablado. La importancia otorgada al desarrollo del episcopado autóctono no se debía a una confusión entre la misión y el establecimiento de estructuras eclesíásticas, aunque pueda apreciarse tal error en algunos misionólogos más juristas que teólogos. Para los grandes misioneros de este tiempo se trataba de confiar el evangelio a sus testigos más autorizados en un pueblo concreto, es decir, a los apóstoles cristianos salidos de ese mismo pueblo; se trataba en realidad de devolver a la misión el estilo que tuvo durante los primeros siglos. La reforma profunda de la misión vendrá más tarde. La creación de los episcopados asiáticos y africanos sólo representa su primera etapa.

Como hemos visto, en 1926 había reticencias frente a la voluntad de Roma, a la que algunos consideraban mal informada. ¿No pide acaso la prudencia que antes de seguir se esperen los resultados de la experiencia ensayada con los primeros obispos no occidentales? Numerosos escritos polémicos trataron de «demostrar» el error cometido por Pío XI; aunque el historiador no puede ignorarlos, es preferible dejarlos en el olvido a que los relegaron pronto los hechos: los pesimistas y pusilánimes no lograron detener el avance.

En 1926 China tenía seis obispos nacionales; la India, cinco. Al año siguiente Pío XI consagró al primer obispo japonés. En lo sucesivo, cada año ve pasar nuevos territorios a las manos de obispos nativos de Asia: en 1928, dos indios y seis chinos; en 1930, un indio; en 1931, tres chinos, cuatro en 1932 y uno en 1933, año en que es consagrado el primer obispo vietnamita.

En 1930 hubo también dos sucesos importantes para la Iglesia oriental: el nombramiento de un obispo etíope, primer obispo católico de procedencia africana, y la entrada en la Iglesia católica del obispo jacobita, Mons. Ivanios (India), con una parte considerable de su clero y de sus fieles, circunstancia que permitió crear una provincia eclesíástica de rito malankar.

El paso es lento y prudente, pero decidido. Los nombramientos de obispos nativos de los países de Asia no son ya hechos aislados; ahora se trata de un movimiento que irá acelerándose. Inicialmente se encomiendan a los nativos territorios sin gran importancia, pero luego se comienza a poner en manos de prelados indígenas centros importantes como Nankín en 1936 y Tokio en 1937.

Cuando muere Pío XI, en febrero de 1939, 48 territorios de misión (7 de ellos de rito oriental) están regidos por obispos nativos: 26 en China, 13 en India (6 de ellos orientales), 3 en Japón y Vietnam, 1 en Ceilán, Corea y Etiopía (oriental). Pero ¿va a disminuir el ritmo al desaparecer el papa de *Rerum Ecclesiae*? Al contrario, se acelera y extiende.

Ya al comienzo de su pontificado, Pío XII anuncia sus propósitos misioneros en la encíclica *Summi pontificatus* del 20 de octubre de 1939: «Los que entran en la Iglesia, sea cual fuere su origen y su lengua, deben saber que tienen igual derecho de hijos en la casa del Señor, donde reinan la ley y la paz de Cristo. De acuerdo con estas reglas de igualdad, la Iglesia consagra sus cuidados a formar un clero indígena a la altura de su tarea y a aumentar gradualmente las filas de obispos indígenas. Y para dar a nuestros propósitos una expresión externa hemos escogido la próxima fiesta de Cristo Rey para elevar a la dignidad episcopal, junto a la tumba del Príncipe de los Apóstoles, a doce representantes de los pueblos o grupos de pueblos más diversos»³¹.

La consagración episcopal de 1939 subrayaba —todavía con más claridad que la de 1926— la catolicidad de la Iglesia y la absoluta igualdad de todos sus miembros. Por vez primera el movimiento del episcopado autóctono desbordaba los límites de la vieja cultura

³¹ AAS 31 (1939) 453.

asiática y llegaba al África negra; ahora había un obispo nacido en Uganda y otro originario de Madagascar. Pero a esto se añadía un dato todavía más significativo: los sacerdotes indígenas y los misioneros occidentales recibían en la misma ceremonia, de manos del Santo Padre, igual dignidad y tarea y escuchaban de sus labios los mismos consejos. La elección de un sacerdote indígena para una sede episcopal de Asia o África dejaba de ser un «acontecimiento» extraordinario para convertirse sencillamente en un *hecho normal* en la vida de la Iglesia universal.

En este terreno como en otros muchos, la Segunda Guerra Mundial supone una evidente paralización. Pero se trata de un simple paréntesis en un movimiento que la evolución política de Asia y de África va a acelerar tras el conflicto.

Algunos indicios permiten apreciar el ritmo de la progresión. Al morir Pío XI en 1939 estaban confiados a obispos de origen asiático o africano 48 territorios eclesiásticos. Al acabar la Guerra Mundial su total no había subido aún más que a 51. Pero cuando en 1951 se celebró el XXV aniversario de la histórica consagración de 1926, el total alcanzaba los 91. A la muerte de Pío XII en 1958 eran 139. En diciembre de 1961, al convocarse el Concilio Vaticano II, había 162 arzobispos y obispos residenciales autóctonos (126 asiáticos y 36 africanos). Y al terminar el Concilio su número asciende a 228 (160 asiáticos y 68 africanos)³².

La evolución que conduce desde las misiones extranjeras hasta las Iglesias locales no es un fenómeno peculiar de la Iglesia católica romana. Se da también en las otras misiones cristianas. Los misioneros anglicanos y protestantes vienen, si no de los mismos países, sí del mismo mundo occidental que sus colegas católicos. Participan, pues, de la misma mentalidad general y del mismo sentimiento de superioridad respecto a los pueblos no occidentales. Las deficiencias eclesiológicas que hemos observado en los misioneros católicos de principios del siglo son todavía más graves en la misión protestante de la misma época. Aquí domina aún más la concepción individualista de la salvación. «Los primeros misioneros protestantes apenas tenían conciencia de suscitar una célula nueva y viva de la Iglesia mundial. Se sentían responsables ante todo de la salvación de las almas»³³. El error de perspectiva era disculpable aquí: fuertemente influidas por el movimiento pietista y el «despertar», las misiones protestantes nacieron de la iniciativa privada de cristianos fervientes y fueron organizadas, financiadas y dirigidas por sociedades misioneras que, inicialmente, sólo tenían, en el mejor de los casos, lazos tenués con las Iglesias: «El 'despertar' condujo, tanto en América como en Europa..., a un nuevo afán por la evangelización a escala mundial. Y como las Iglesias en general desconfiaban profundamente de toda forma de entusiasmo religioso, el nuevo celo por la misión se encauzó a través de sociedades voluntarias»³⁴.

Durante mucho tiempo la sociedad misionera, cuyos miembros no proceden necesariamente de la misma confesión cristiana, tuvo en cierto modo una existencia propia.

He aquí cómo describe la situación un especialista anglicano: «La separación entre Iglesia y misión se llevó a límites extremos en Alemania, Holanda y Suiza. En muchos casos, el misionero había sido formado en una institución especial, cuyos estudios no alcanzaban un nivel de calidad académica semejante al de las universidades y cuyos exámenes no estaban reconocidos por la Iglesia. No estaba ordenado por la Iglesia, sino por la sociedad misionera, la cual no le confiaba la función de ministro de la palabra y los sacramentos en la Iglesia, sino la de 'misionero', concepto teológico desconocido en el Nuevo Testamento. Cuando regresaba de vacaciones no podía predicar en ninguna iglesia porque su ordenación no incluía ningún derecho al ministerio en su país de origen. Era un simple empleado de una vasta organización de Europa, estaba sometido a sus directrices, recibía de ella la ayuda financiera, era responsable ante ella y no dependía directamente de ninguna Iglesia ni tenía

³² Notemos que todas las cifras dadas conciernen a los *territorios* eclesiásticos y no a los obispos; el total comprendería además los coadjutores, auxiliares, etc.

³³ W. C. Lamott, *Revolution in Missions* (Nueva York 1954) 25.

³⁴ M. Warren, *The Missionary Movement from Britain in Modern History* (Londres 1965) 149.

responsabilidad ante ella. Naturalmente, sus pensamientos y sus horizontes se limitaban a la 'misión', la Iglesia le parecía un problema lejano y bastante poco importante reservado al porvenir»³⁵.

En las restantes misiones cristianas de finales del siglo XIX y comienzos del XX aparecen las mismas características, aunque con matices distintos: complejo de superioridad occidental, individualismo en teología y espiritualidad, reparto de los campos de misión entre sociedades misioneras.

No es extraño que se deduzcan consecuencias idénticas. «Es evidente que en el siglo XIX la mayoría de los misioneros tenían por cierto que estaban allí para siempre... Fueron sumamente lentos para reconocer los talentos de los cristianos indígenas, quienes, incluso después de ordenados para el ministerio, seguían siendo considerados como simples ayudantes del misionero»³⁶. En realidad, la Iglesia anglicana consagró relativamente pronto a obispos africanos y asiáticos: a un indio en 1912, a un chino en 1918, a dos japoneses en 1922. Pero Stephen Neill, obispo misionero anglicano, observa que todos fueron simples vicarios episcopales», ayudantes de obispos europeos. «De hecho, concluye, había un acceso a la dignidad, pero muy poco o nada había de acceso a la autoridad»³⁷. Hablando de la elección del primer obispo anglicano indio, V. S. Azariah, que fue una destacada personalidad, señala el mismo autor que su «nombramiento fue muy criticado no sólo por los misioneros, sino también por muchos cristianos indios»³⁸.

Pero no olvidemos que la Iglesia católica y la anglicana constan de comunidades estructuradas en torno a una jerarquía episcopal. Cabe preguntar si el avance hacia una Iglesia local verdaderamente responsable se presenta de modo distinto en las otras misiones. De hecho, muy pronto desempeñan un papel importante, tanto en el plano regional como en las grandes reuniones misionales interconfesionales, algunas personalidades protestantes de origen asiático y africano. En la primera Conferencia Mundial de las Misiones en Edimburgo (1910), «el 1 por 100 de los delegados eran nativos de los países de Iglesias jóvenes; pero no acudieron como representantes de sus Iglesias, sino como miembros de las delegaciones de sociedades misioneras»³⁹. No obstante, hay que advertir aquí una diferencia importante entre el tipo «monárquico» de gobierno de las Iglesias con jerarquía episcopal y el tipo presbiteriano o sinodal, que es el de la mayoría de las Iglesias de donde han salido las sociedades misioneras. Esta dirección colegial apela tanto a la responsabilidad de los laicos como a la de los pastores, y parece abrirse más espontánea y progresivamente a la participación de colaboradores y luego de dirigentes locales. Poco a poco, según la madurez de la comunal local, sus dirigentes van asumiendo mayores responsabilidades en la dirección de la Iglesia, hasta el día en que ésta se declara «autónoma» por la sociedad misionera o la Iglesia extranjera que la engendró. Las declaraciones de autonomía, prácticamente todas posteriores a la Segunda Guerra Mundial, no hacen sino avalar un estado de madurez ya adquirido desde hace algún tiempo.

Cuando se fundó en 1948 el Consejo Ecuménico de las Iglesias, de las 147 Iglesias representadas, 25 eran asiáticas y 10 africanas. Cuando se celebró la tercera asamblea general del COE en Nueva Delhi (1961), 33 Iglesias de Asia y 28 de Africa eran miembros del Consejo con igual título que las antiguas Iglesias de Occidente.

³⁵ Stephen Neill, *A History of Christian Missions* (Harmondsworth 1965) 512.

³⁶ *Op. cit.*, pp. 258 y 515.

³⁷ *Op. cit.*, p. 525.

³⁸ *Op. cit.*, p. 366.

³⁹ K. S. Latourette, *Tomorrow is here* (Londres 1948) 47.

CAPITULO III

VINCULOS POLITICOS DE LA MISION

Al enumerar las circunstancias que favorecieron el impulso misionero en la segunda mitad del siglo XIX hemos mencionado dos de índole política: las naciones occidentales que imponen su hegemonía al mundo obligan a países cerrados hasta entonces, o muy reticentes, a abrir sus fronteras a la acción misionera; en otros lugares, ellas mismas asumen el poder político e instauran un régimen colonial en el que se insertan las misiones cristianas.

En principio es normal que la Iglesia aproveche las circunstancias políticas favorables para ir avanzando en su misión evangelizadora: su primera expansión se vio favorecida por la *pax romana*. También es normal que las potencias políticas utilicen su influencia para imponer la libertad religiosa. Cuando en el Congreso de Berlín (1884-1885) las naciones europeas proceden al reparto colonial de África, firman un texto en el que se estipula que «todas las potencias que ejercen derechos de soberanía en los territorios mencionados... protegerán y favorecerán, sin distinción de nacionalidades ni de cultos, todas las instituciones y obras religiosas, científicas y caritativas... Los misioneros cristianos, los eruditos, los exploradores... serán igualmente objeto de una protección especial. Se garantiza expresamente la libertad de conciencia y la tolerancia religiosa a los indígenas, a los nacionales y a los extranjeros. No se pondrán restricciones ni trabas al libre y público ejercicio de todos los cultos, al derecho de construir edificios religiosos y de organizar misiones pertenecientes a todos los cultos. Al redactar este texto, el Congreso de Berlín respondía a una petición de León XIII transmitida por el representante de Francia.

Inglaterra había sido aún más explícita al suprimir en 1858 la Compañía de Indias y asumir directamente la administración del subcontinente indio, convertido en «colonia de la corona». En la proclamación en que declaraba aceptar esta responsabilidad, la reina Victoria afirmaba: «*Apoyándonos firmemente en la verdad del cristianismo y reconociendo con gratitud los beneficios de la religión*, desaprobamos el derecho y el deseo de imponer nuestras convicciones a cualquiera de nuestros súbditos. Declaramos que es nuestra real voluntad y nuestro agrado que nadie sea favorecido ni molestado o inquietado en razón de su fe o práctica religiosa, sino que todos gocen de una igual e imparcial protección de la ley»¹.

A juzgar por estas declaraciones oficiales, que tienen un equivalente en los documentos de la SDN y la ONU, la colonización de los siglos XIX y XX difieren notablemente en el plano religioso de la de los siglos precedentes, cuando, bajo el régimen del «patronato», España y Portugal se comprometían explícitamente a proteger y propagar el cristianismo en las tierras que conquistaban. En principio, el poder político sólo interviene ahora para asegurar la libertad religiosa; la colonización y la evangelización siguen estando relacionadas, pero se las distingue netamente.

Pero la realidad suele ser diferente. Por una parte, las potencias occidentales intentan

¹ Citado por Neill, *A history...*, p. 323. El autor hace notar que las palabras en cursiva, que hacen comenzar la declaración por una profesión personal de fe cristiana, fueron añadidas por la reina al texto primitivo.

en algunos casos utilizar para sus propios fines las misiones cristianas. Por otra, las misiones mismas, en su deseo de aprovechar al máximo las ventajas de la situación, se vinculan al sistema en forma a menudo comprometedora.

Algunos casos manifiestan con claridad la conjunción de los intereses políticos y misioneros desde el principio. El gran misionero católico, Mons. de Guébriant, escribió en «Le Correspondant» del 25 de enero de 1931 esta página reveladora: «El misionero debe (dar) al pueblo al que es enviado la verdad cristiana. Y debe alejar de él con todas sus fuerzas el error religioso. A mediados del siglo XIX el proselitismo protestante se fue extendiendo por las islas del Pacífico. En todas las regiones en que se instaló supuso para el misionero católico la exclusión implacable o, como en las islas Sandwich, la persecución violenta. Se había hecho la experiencia: si el protestantismo no había precedido a la bandera inglesa, la seguía inmediatamente. Las tierras que pasaban a ser posesiones británicas quedaban perdidas para el catolicismo. Ahora bien, en una época en la que las islas oceánicas eran presa del primer navegante que llegara, ... hubo ocasiones ... en que los misioneros franceses tuvieron la oportunidad de ofrecer a tiempo —es decir, antes de que llegasen los ingleses— el beneficio de una colonización católica ... a los pueblos que buscaban un comprador. ¿Podrían vacilar en conciencia?».

A esta pregunta responde una voz protestante: «Los barcos franceses —al menos durante el Segundo Imperio— conducían a sacerdotes católicos, cuya presencia se imponía a veces por la fuerza bajo la amenaza de nuestros cañones y que se presentaban como representantes autorizados no sólo del único cristianismo completo y auténtico, sino también de la única religión nacional de los franceses. De ahí los conflictos agudos que perturbaban la nueva colonia y conducían generalmente a la marcha o incluso a la expulsión de los misioneros extranjeros»².

El temor a que se instaure un poder colonial hostil no se siente sólo en Oceanía. En África, los protestantes ingleses del lago Nyassa temen que los portugueses de Mozambique extiendan su dominio hasta ellos, pues «tienen por norma no admitir más misioneros que los católicos romanos»³. De ahí que la toma de Nyassa por Gran Bretaña constituya una buena noticia para los misioneros protestantes: «Este mes —escribe uno de ellos a su Comité— ha surgido en este país una nueva vida. No nos atrevíamos a esperar la protección británica. Sólo aspirábamos a que no nos expulsaran del país los portugueses... Nada puede superar la alegría con la que acogemos lo que se ha hecho»⁴. Hablando de la misma región, un historiador de las misiones católicas no vacila en escribir: «Francia había sido aceptada inmediatamente por todas las poblaciones del interior gracias a sus misioneros, pero no ha reclamado nada»⁵.

La mentalidad de la época se refleja en que la monumental obra publicada en 1902 por el padre Piolet SJ, «con la colaboración de todas las sociedades de misiones», acepta en su conclusión, escrita por el académico Ferdinand Brunetière, consideraciones como la siguiente: «No diré que el reverendo padre Piolet ha estado 'inspirado': no ha hecho más que traducir en dos palabras la verdad exacta de los hechos al dar a su historia de las misiones católicas francesas el título más general de *La France au dehors*. En realidad, nuestros misioneros no han pasado por ningún sitio sin 'implantar' juntamente con la fe el amor a Francia. A ellos se les debe la situación preponderante y privilegiada que ha tenido mucho tiempo Francia en Oriente y en Extremo Oriente, en China por ejemplo..., y que volverá a tener el día en que nuestros gobiernos comprendan que ayudar y sostener la acción católica más allá de los mares es trabajar por extender, aumentar y consolidar la influencia francesa. El celo de nuestros misioneros nos ha metido a veces en dificultades

² J. Bianquis, *Les débuts de la mission évangélique au XIX^e siècle*, en *L'Évangile et le monde* (París 1931) 64.

³ Carta del obispo Smythies, del UMCA, del 16 de agosto de 1889, citada en A. J. Hanna, *The Beginnings of Nyasaland* (Oxford 1956) 131.

⁴ *Op. cit.*, p. 145.

⁵ J. B. Piolet, *Les missions catholiques françaises au XIX^e siècle* V (París 1902) 482.

que hubiéramos preferido no encontrar, pero no hemos salido sin gloria de tales dificultades, y lo que hay que mirar no son las molestias, sino el provecho que hemos sacado de ellas. En Oriente y en Extremo Oriente, nuestros misioneros conocen el fondo de las cuestiones, en tanto que nuestros diplomáticos sólo captan las apariencias. Son los mejores agentes y los que dan los informes más seguros. Además han sido siempre, sobre todo en Africa y Oceanía, los pioneros de la cultura francesa»⁶.

Los lazos políticos de la misión cristiana con las potencias occidentales adoptaron dos formas distintas: protección diplomática en países que seguían independientes y asociación con los regímenes coloniales.

El primer sistema se adoptó en Extremo Oriente: al principio se impusieron a diversos países tratados que incluían la cláusula de tolerancia religiosa; luego Francia ejerció sobre las misiones católicas un protectorado con el que consiguió hacerse respetar en China, gracias a una acción diplomática que se prolongó durante medio siglo y cuyas etapas fueron los tratados de Whampoa (1844) y Tientsin (1858), la convención de Pekín (1860) y finalmente la convención Berthémy (1865), definida por la convención Gérard (1895). El diplomático francés que inició el proceso, M. de Lagrené, buen católico e interesado por la labor de los misioneros, quiso limitarse inicialmente al objeto fijado por su gobierno: un tratado de comercio. Pero los misioneros de China estaban padeciendo graves dificultades; algunos de ellos solicitaron la intervención del ministro francés, y éste vio posibilidad de asegurar al mismo tiempo a su país una posición más ventajosa que la de los ingleses y americanos, con los que China acababa de firmar un acuerdo comercial. La cláusula que mandó insertar en el tratado franco-chino no suponía más que una declaración de tolerancia bastante restringida. Pero, tras sucesivas modificaciones, Francia terminó por asumir la función de proteger a todos los misioneros y a los mismos católicos chinos frente al gobierno imperial. La legación de Francia podía dar a todos los misioneros, cualquiera que fuese su nacionalidad, un pasaporte especial que los consideraba franceses, les aseguraba unos derechos superiores a los del pasaporte ordinario y les permitía recurrir a los representantes de Francia en cualquier conflicto con las autoridades chinas. Los misioneros, incluidos los obispos chinos, apoyaron tal acción diplomática. La Iglesia como tal era ajena a un pacto puramente diplomático firmado entre China y Francia. Pero Roma aprobó la situación y durante largo tiempo aconsejó a los misioneros recurrir a los buenos oficios de los representantes franceses.

En 1885, durante la guerra de Tonkín, fue el representante de Rusia, encargado de los intereses franceses en China, quien aseguró el «protectorado», y durante este período León XIII escribió directamente al emperador de China para recomendarle la protección de las misiones. Al año siguiente, China inició una gestión encaminada a tratar con la Santa Sede sin intermediarios e incluso a establecer relaciones diplomáticas normales. Pero León XIII no dio una respuesta positiva a tales iniciativas para evitar un conflicto con el gobierno francés y, según parece, porque temía que un nuncio fuera menos eficaz para proteger a los misioneros de China. «El protectorado francés no se habría mantenido ni habría sido efectivo sin la aprobación práctica de la Santa Sede, que recomendaba a los misioneros recurrir a él». Estas palabras de R. Gérard⁷ parecen fundadas, aunque se apoyan en textos que en realidad se refieren al Oriente Próximo y no al Extremo Oriente.

Desde 1888 este protectorado de las misiones dejó de ser un monopolio francés: otras naciones occidentales lo reivindicaron también para sus súbditos. Pero esta diversificación no cambiaba fundamentalmente los estrechos lazos que las misiones católicas habían contraído con la acción política de Occidente en China.

Para valorar en toda su amplitud la ambigüedad de la situación es preciso añadir que la protección de los misioneros sirvió de motivo o pretexto para infligir graves ataques a la soberanía china. Así, el asesinato de dos misioneros dio a Alemania en 1887 la ocasión

⁶ J. B. Piolet, *op. cit.*, VI, pp. 198-499.

⁷ *La protection des missions catholiques en Chine y la diplomatie*: «Bulletin del UMC» (Bélgica, octubre de 1927) 137-167.

de exigir a título de reparación la ocupación del territorio de Kiao-Tcheou. Veamos cómo describe la situación Costantini: «Los chinos han sufrido multitud de derrotas y humillaciones por la acción de las *naciones cristianas*; piensan que las misiones están estrechamente vinculadas a la política agresiva de las naciones extranjeras.

»Desgraciadamente, las actas oficiales de las legaciones extranjeras, que se han hecho públicas, mencionan la ayuda prestada a tales legaciones por algunos misioneros.

»Los ministros extranjeros, a veces judíos o ateos, trataban los asuntos de las misiones y defendían sus intereses con terrible dureza. En ocasiones, gobiernos europeos que encarcelaban a los religiosos en su país, negándoles los derechos reconocidos a los demás ciudadanos, se mostraban extremadamente cuidadosos de protegerlos en las misiones de China.

»Si se tocaba a un misionero en cualquier lugar de China, en seguida aparecía el cónsul y ... el ministro de un país extranjero. Si se causaba algún perjuicio a las misiones o era asesinado algún misionero, obligaban a China a pagar indemnizaciones.

»Si tenían que juzgar un asunto relativo a cristianos, los jueces chinos temían la intervención del misionero. Por los tratados impuestos a China y por estar los extranjeros exentos de la jurisdicción china, las misiones han llegado a constituir un Estado dentro del Estado»⁸.

La segunda forma de vínculos políticos de las misiones fue su asociación de hecho con los regímenes coloniales. Tras la abolición de tales regímenes se ha criticado muchas veces esa asociación, con alguna exageración e injusticia. Cuando se sosiegan las pasiones, se volverá sin duda a una visión más objetiva de la realidad. Si la Iglesia no hubiese aportado su apoyo y su colaboración activa a lo que se hacía bajo el régimen colonial para mejorar la suerte de las poblaciones locales, se lo hubieran reprochado con razón. Pero ¿podía hacerlo sin entenderse con el poder colonial? ¿Debía rechazar la ayuda de éste para prestar un servicio más útil a los mismos colonizados? Semejante afirmación carecería del más elemental realismo. No sería conforme a la verdad histórica decir que la Iglesia se alió con el régimen colonial: lo demostrarían con toda claridad numerosos conflictos entre las autoridades civiles y las religiosas: recordemos, por ejemplo, los derivados de la «política musulmana» de Francia en África. Pero tampoco respondería a la verdad histórica negar que la Iglesia aceptó —unas veces con reticencias y otras sin formular objeción alguna— las situaciones que le imponían las potencias coloniales. Y así muy pronto se adoptó la norma de repartir los territorios de misiones en función de la nacionalidad de los misioneros: en la medida en que lo permitían los efectivos, se confió a los alemanes las misiones en colonias alemanas, a los franceses las colonias francesas, etc. Roma envió con toda naturalidad misioneros italianos para reemplazar a los de otras naciones cuando las tropas de Mussolini conquistaron Etiopía; por otra parte, esta conquista representa uno de los casos más evidentes de compromiso político: muchos obispos italianos apoyaron abiertamente la empresa, y el papa no hizo nada para impedirselo; al contrario, el comportamiento del Vaticano pareció indicar que le alegraban las posibilidades que abría para el catolicismo la conquista fascista. En general, el poder colonial prefería, como es lógico, que los de su propia nación ocuparan todos los sectores influyentes sobre la población indígena; recíprocamente, los misioneros que tenían la misma nacionalidad que los colonizadores estaban en mejores condiciones que los extranjeros tanto para colaborar como para oponerse en algún caso a la administración local. Por razones de eficacia, la Santa Sede se atuvo de ordinario a esta política, y a veces llegó a pactarla formalmente con las autoridades.

Un ejemplo claro de esta política, revelador en muchos aspectos, es el del «Estado Independiente del Congo», cuya soberanía personal se había asegurado el rey de los belgas, Leopoldo II, antes de convertirlo en colonia belga. Uno de los colaboradores del rey escribía en 1888: «Los misioneros establecidos en el Congo son casi todos extranjeros; unos, baptistas, evangelistas, etc., son adictos a las ideas inglesas; los que dependen del cardenal Lavigerie tampoco suelen estar animados de sentimientos favorables a la influencia belga

⁸ *Con i missionari in Cina*, I, p. 45.

en el Congo»⁹. Efectivamente, los misioneros protestantes ingleses y americanos tomaron parte activa en la campaña de opinión contra el Congo, denunciando algunos abusos. Por su parte, el cardenal Lavigerie había dirigido a Roma en 1870 un memorial secreto que presentaba a la Asociación Internacional Africana, que respaldaba la acción de Leopoldo II, como una empresa de protestantes y librepensadores, a los cuales quería oponer él sus propios misioneros. Al año siguiente, Leopoldo II propuso a Lavigerie que fundara un puesto misionero; el rey se comprometía a financiarlo con tal de que estuviese a cargo de miembros belgas de la Sociedad de Argel y se pusiese bajo la protección del AIA. Pero Lavigerie rechazó el ofrecimiento alegando que «la cruz es la única bandera de los apóstoles y, para los franceses, al lado de la cruz, la bandera de Francia, su patria»¹⁰. En esas condiciones se comprende que Leopoldo II deseara reservar las misiones congoleñas para súbditos belgas. En 1886 León XIII accedió a los deseos del rey, con la condición de que los misioneros belgas fuesen bastante numerosos. Esta cláusula convirtió al rey de los belgas en promotor eficaz de vocaciones: por medio del arzobispo de Malinas sugirió a la Congregación de Propaganda Fide abrir en Lovaina un seminario de sacerdotes seculares para África; hizo repetidas gestiones con los misioneros de Scheut y los jesuitas, que venían trabajando en China y la India, a fin de interesarlos por el Congo; logró que Roma trasladase al Congo francés a los espiritanos de esa nacionalidad establecidos en «su» terreno; obtuvo progresivamente la ayuda de diversas congregaciones religiosas de Bélgica y, pese a sus reticencias iniciales recíprocas, acabó por entenderse y colaborar con Lavigerie. El Acta de Berlín, que garantizaba una amplia tolerancia religiosa, quedó modificada de hecho por las ventajas que concedió el Estado a las «misiones nacionales», que prácticamente coincidían con las misiones católicas. En 1906 se firmó entre el Estado Independiente del Congo y la Santa Sede un acuerdo que establecía entre el poder colonial y la misión católica las bases de una colaboración que no disminuyó hasta después de la Segunda Guerra Mundial¹¹.

En este caso concreto, la colaboración fue estrecha porque el poder colonial dependía de un gobierno favorable a la Iglesia católica; en otros lugares, la colaboración varió según las relaciones más o menos cordiales entre la Iglesia y el Estado en la metrópoli; en todos los casos hubo un lazo evidente entre los misioneros y la nación colonizadora. Las guerras mundiales de 1914 y de 1939 contribuyeron a acentuar más ese vínculo: en muchas regiones fueron internados o expulsados los misioneros «de países enemigos». A partir de 1918 sobre todo, los misioneros alemanes, católicos o protestantes, de las antiguas colonias alemanas fueron reemplazados por súbditos de la nación vencedora a que se había confiado el mandato administrativo sobre el territorio. No es fácil encontrar una prueba más evidente de que la colonización y la misión iban de la mano.

Pero esta asociación no constituye un fenómeno general: países como Suiza, Irlanda y Canadá nunca han tenido colonias y han proporcionado un contingente importante de misioneros católicos, igual que numerosos misioneros protestantes han salido de naciones tan poco colonialistas como los Países Escandinavos o Suiza. Además, los misioneros súbditos de los países colonizadores han ido también en gran número a países que no eran colonias de su patria. En la misma línea es interesante registrar que las Iglesias alemanas, tanto la protestante como la católica, siguen enviando numerosos misioneros a otros campos de misión, pese a que su país ha perdido todas las colonias. Hay que advertir también que muchos grupos protestantes muy dinámicos en los países de misión dependen de comunidades en que la Iglesia y el Estado están radicalmente separados, por lo que sus

⁹ Carta de Orban de Xivry a Lambermont, del 21 de marzo de 1888, en *Les Papiers Lambermont 1885-1888*.

¹⁰ Citado en Baunard, *Le cardinal Lavigerie II* (París 1896) 275.

¹¹ En 1948, con el ministro no católico Godding, los «subsídios a las misiones nacionales» fueron sustituidos por «subsídios a las misiones cristianas, sin distinción de nacionalidad ni de confesión»; la creación por el ministro Buisseret de una enseñanza laica para africanos provocó una crisis en 1954 con las mismas misiones católicas, que señala el final de la estrecha asociación entre colonia y misión católica en el Congo belga.

misioneros tienen una gran independencia, a veces agresiva, frente al poder colonial. Estos hechos no modifican radicalmente las relaciones misión-colonización, pero aportan algunas matizaciones que conviene tener en cuenta.

Por otra parte, para emitir un juicio objetivo sobre los vínculos políticos de la misión es preciso analizar las motivaciones profundas de los misioneros. No sería difícil encontrar en la historia de esta época algunos casos de misioneros que en algún momento actuaron como agentes activos del imperialismo de su nación de origen; pero tal contaminación es en realidad bastante rara. En cambio, fue frecuente que el misionero europeo compartiera el ingenuo entusiasmo y el orgullo patriótico ante las grandezas, aparentes o reales, de la empresa colonial. Y todavía fue más frecuente aceptar pura y simplemente, de manera más o menos explícita, un estado de hecho, apreciar y utilizar con fines misioneros las innegables ventajas prácticas que llevaba consigo la protección occidental, fuese diplomática o colonial. En una época en que nadie parecía poner en duda la hegemonía de Occidente, era bastante natural que tampoco el misionero se planteara interrogantes respecto a ella. K. S. Latourette resume bastante bien la actitud corriente cuando escribe: «Los misioneros que difundieron el cristianismo se esforzaron en cierta medida por distanciarse de las ambiciones políticas y económicas de sus compatriotas. Es cierto que la mayoría de ellos estaban dispuestos a aceptar e incluso a buscar la protección de sus gobiernos... Sin embargo, los misioneros han tenido gobiernos menos favorables que en cualquier otra época desde que Constantino abrazó la causa del cristianismo a comienzos del siglo IV... Muchos criticaron libremente actos de explotación realizados por sus gobiernos y por occidentales dedicados a la industria y el comercio. En realidad, entre los misioneros y sus compatriotas dedicados a los negocios y a tareas de gobierno hubo de ordinario relaciones frías e incluso antagonismo. Algunos misioneros quisieron aprovechar el contacto con los no cristianos logrado mediante el comercio y el poder de Occidente, pero trataron transformar el impacto de Occidente en una bendición y no en una maldición»¹².

Aunque las intenciones de los misioneros fuesen excelentes y aunque se distanciaran lo más posible de la diplomacia occidental o de las administraciones coloniales, era casi imposible que las poblaciones evangelizadas no vieran en su presencia y acción uno de los múltiples aspectos de la expansión occidental. Esto podía resultar a corto plazo una ventaja, y lo fue para muchos: el deseo de introducirse en un modo de vida superior y en los secretos de la supremacía occidental contribuyó al éxito de las misiones cristianas, que proporcionaban la enseñanza profana juntamente con la religiosa. Pero esta ventaja inmediata encerraba un grave peligro a largo plazo: ¿no tenían algo de ambiguo las conversiones logradas así? Y cuando se pusiera en tela de juicio la supremacía de Occidente, ¿no correría el cristianismo el riesgo de verse rechazado como una religión extranjera?

Algunos espíritus clarividentes previeron este peligro; pero fueron muy pocos. Entre estos precursores figura el protestante J. Hudson Taylor (1832-1905), fundador de la China Inland Mission. Desde 1865 se opuso a la práctica general: no quiso que los misioneros se quedasen en las zonas costeras sometidas al influjo occidental y los lanzó hacia el interior dándoles la consigna de vivir según el modo chino: «Sabía que lo que estaba en juego era algo más que el corte de los trajes. La opción entre pantalón o capa, barba o trenza, tenedor o palillos implicaba decidir si el cristianismo se propagaría en China como religión universal o como religión occidental. La adopción misionera del traje debía comportar el propósito de rechazar la compañía y la aprobación de los occidentales para ganar la amistad y la confianza de los chinos, el principio paulino de hacerse todo para todos»¹³. Semejante actitud le granjeó una fuerte oposición en los otros ambientes misioneros, pero él se mantuvo firme. En 1900 el asunto de los *boxers* causó a la China Inland Mission más pérdidas que a cualquier otra misión protestante, debido precisamente a la dispersión de sus miem-

¹² *The Christian World Mission in Our Day* (Nueva York 1954) 37 y 38.

¹³ J. C. Pollock, *Hudson Taylor and Maria* (Londres 1962) 176.

bros por el interior del país; pero, a diferencia de los otros responsables, Taylor no aceptó las compensaciones que en su favor exigía el consulado de Gran Bretaña. Decía de sus misioneros: «Tienen que estar dispuestos a trabajar sin ningún apoyo humano, contentándose con la promesa de aquel que dijo: Buscad primero el reino de Dios»¹⁴. Otro pionero de la independencia de la Iglesia respecto a las potencias occidentales en China fue el sacerdote católico Vicente Lebbe, el cual escribía a su obispo de Pekín en 1901: «Aquí somos de hecho, voluntaria y libremente, un cuerpo extranjero... Nuestras cristiandades son semicolonias». Toda su vida misionera estará orientada a este único objetivo: obtener que la Iglesia de China sea china. Ya hemos aludido a su lucha en favor del episcopado chino; esto le llevó a criticar también la protección diplomática de las misiones. Un conflicto ruidoso lo enfrentó en 1912, en Tientsin, con el cónsul de Francia; invocando la necesidad de proteger la misión, el cónsul aprovechó una ampliación del terreno de la catedral para intentar incorporarlo a la concesión francesa. El padre Lebbe defendió audazmente los derechos de China, pese a la consigna de «neutralidad» dadas por el obispo y a la opinión general de los misioneros. Su actitud le valió el exilio lejos de Tientsin y una persistente desconfianza de parte de muchos misioneros, pero también una estima profunda y duradera de parte de los chinos.

El rechazo del vínculo de la misión con la colonización es aún más raro, sobre todo entre los católicos. Entre los protestantes, Alfred Boegner, responsable de la Sociedad de Misiones Evangélicas de París, se opone en 1884 a la demanda del gobierno francés, que desea reemplazar por súbditos suyos a los misioneros anglosajones de Madagascar: «No se trata de expulsar a las misiones extranjeras ... para sustituirlas por misiones francesas. Hay que aceptar las misiones extranjeras en tierra francesa como se aceptan las misiones francesas en tierra extranjera. Católicos o protestantes, su tarea sigue siendo de orden espiritual y, por tanto, supranacional»¹⁵. Un alemán de la misión de Bremen, Franz Michael Zahn, misionero en Togo, en aquella época colonia de su país, escribe en 1888: «Soy totalmente opuesto a las colonias, y esto basta hoy para ser considerado como enemigo de nuestro país. Pero pienso que cuando un misionero empieza a ocuparse de política y contribuye con su influjo a aumentar las conquistas coloniales de Alemania, cualquiera que sean sus intenciones, comete un grave error, si no un crimen»¹⁶. Fácilmente se encontraría en misioneros católicos como Lavigerie o Libermann este mismo consejo de mantenerse alejado de la política, así como una crítica de los abusos de la colonización; más difícil sería encontrar entre los católicos anteriores a la Primera Guerra Mundial un rechazo global del régimen colonial. J. Folliet escribe: «Da la impresión de que la mayoría de los escritores y pensadores católicos se mantenían al margen del movimiento o lo seguían sin discusión. Los misioneros parecían seguir la corriente y, si llegaban a formular algunas protestas..., era sobre las consecuencias del hecho colonial y no sobre el hecho en sí»¹⁷. Hay aquí una extraña e impresionante ruptura con la reflexión teológica de los siglos XVI y XVII, época en que la primera oleada colonial suscitó a Francisco de Vitoria, Las Casas o Juan de Solovezano, figuras que el pensamiento católico no redescubrirá hasta el período de entreguerras, cuando se comience a revisar críticamente el hecho colonial.

En la misma medida en que las misiones se transforman en Iglesias locales, cuya responsabilidad es asumida por dirigentes autóctonos, los vínculos políticos, sean diplomáticos o coloniales, resultan cada vez más comprometedores. Es significativo que el mismo año de la consagración de los primeros obispos chinos (1926) el papa escriba a los vicarios apostólicos de China: «Nadie ignora —y la historia de todos los tiempos lo atestigua— que la Iglesia se adapta a las leyes y las constituciones propias de cada nación o país; tiene en cuenta e inculca el respeto a la dignidad de quienes están legítimamente al frente de la

¹⁴ *Op. cit.*, p. 143.

¹⁵ Citado por Maurice Leenhardt en *Protestantisme français* (París 1945) 384.

¹⁶ Carta a Spieth, del 15 de febrero de 1888, citada por E. Grau en la obra colectiva *Christianity in Tropical Africa* (Oxford 1968) 81.

¹⁷ *La pensée catholique et la colonisation: «Rythmes du monde»* 1 (1949) 3.

sociedad civil; sólo reclama para sus obreros evangélicos y para sus fieles el derecho común, la seguridad y la libertad»¹⁸.

Sólo el derecho común... Hemos visto que la realidad estaba bastante lejos de esta fórmula, sobre todo en China. El Santo Padre reconoce que, en tiempos de revuelta y persecución, los misioneros han aceptado con agradecimiento la protección que les ofrecían las potencias occidentales. Pero precisa las razones y los límites de tal actitud: «Si la Sede Apostólica no rehusó semejante defensa fue con el único objeto de poner las misiones al abrigo del capricho y de la injusticia de hombres malvados; pero de ninguna manera quería apoyar con ello los designios que podían tener los gobiernos extranjeros, tomando como pretexto la ocasión que les ofrecía la protección de sus súbditos»¹⁹.

Esta intervención política resultó incompatible con las susceptibilidades nacionales, muy legítimas, y con el desarrollo de una Iglesia cada vez más indígena: en la mayoría de los casos no tenía ya razón de ser y sólo se mantenía por la fuerza de una tradición en la que los «privilegios» sobrevivían a los «servicios».

El caso más espinoso era el del *padroado* portugués en la India. Los seculares privilegios de Portugal constituían un serio obstáculo para el progreso de la Iglesia en aquel país. De ahí que Gregorio XVI quisiera suprimir ese derecho de patronato en 1838; ello dio lugar a graves conflictos. Pío IX propuso en vano a Portugal un nuevo concordato en 1857; pero León XIII consiguió hacérselo aceptar en 1886: el patronato portugués propiamente dicho quedaba reducido a los territorios que dependían efectivamente de Portugal, que además tenía derecho de intervención en el nombramiento para algunas sedes episcopales de la India entonces británica. Gracias a una serie de enmiendas introducidas en 1928-1929 y 1940 y, finalmente, a un acuerdo firmado el 20 de julio de 1950, la Iglesia pudo recobrar su plena libertad de acción, y Portugal renunció a sus antiguos privilegios, excepto en los territorios que permanecían aún bajo su autoridad política.

En otros sitios era más fácil modificar una situación que no tenía ningún fundamento jurídico, pues no se había firmado ningún acuerdo con la Santa Sede. Bastaba que ésta estableciera con los gobiernos asiáticos interesadas relaciones diplomáticas directas para que caducase automáticamente la protección de los representantes occidentales.

Francia lo vio con claridad cuando se entablaron negociaciones entre la corte imperial de China y León XIII en 1886; no vaciló en enviar al papa un verdadero ultimátum para obligarle a renunciar a sus proyectos. Una actitud parecida obtuvo el mismo resultado cuando Benedicto XV hizo una nueva tentativa en 1918: Mons. Petrelli tenía ya el nombramiento de nuncio de China, pero el ministro de Francia en Pekín consiguió que se abandonara el asunto. En el anuario de 1919 de las *Misiones católicas de China y Japón*, el padre Planchet resume los argumentos franceses subrayando que «el protectorado católico no dependía del papa, sino de un artículo del Tratado de 1858». Estas experiencias incitaron a Roma a mostrar gran prudencia en una nueva tentativa hecha por Pío XI en 1922: envió a China no un nuncio, cuyo carácter diplomático hubiese exigido negociaciones y una reciprocidad con el gobierno chino, sino un delegado apostólico, es decir, un simple representante del papa ante los obispos, cosa que no podían impedir los diplomáticos occidentales; además, el establecimiento de la delegación apostólica no se comunicó ni a los mismos jefes de las misiones católicas hasta que el delegado, Mons. Celso Costantini, se encontraba ya en China.

Estas precauciones no eran inútiles, pues el corresponsal romano de un diario parisiense escribía: «Sería prudente que el gobierno francés observara atentamente el viaje del enviado de Pío XI a China y tomara serias garantías para impedir que Mons. Costantini tenga relaciones directas con el gobierno de Pekín»²⁰. No se olvidó este consejo: los diplomáticos occidentales recibieron cordialmente al delegado y le ofrecieron sus servicios, pero

¹⁸ Carta *Ab ipsis* del 15 de junio de 1926, en AAS 18 (1926) 303-307.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Charles Carry, *La France, la Chine et le Saint-Siège*: «L'Écho de Paris» del 23 de agosto de 1922.

Mons. Costantini supo guardar las distancias: «Frente a los chinos sobre todo he creído oportuno no dar pábulo a la sospecha de que la religión católica está bajo la tutela de las naciones europeas o ... de que es un instrumento político a su servicio. Desde los primeros actos en China quiero reivindicar mi libertad de acción en el terreno de los intereses religiosos, negándome a ser acompañado ante las autoridades locales por representantes de las naciones extranjeras. Si no, me habrían tomado por un subordinado de esos representantes»²¹.

De hecho, Mons. Costantini quería «sustituir en cuanto fuese posible las protecciones diplomáticas extranjeras por las garantías de la ley china». En 1929 se estuvo a punto de firmar un acuerdo entre la Santa Sede y China; pero, escribe Mons. Costantini, «mi visita al gobierno de Nankín y el temor de un posible acuerdo entre China y la Santa Sede provocaron alarma y descontento en la delegación de Francia, en la prensa francesa y en algunos ambientes misioneros franceses»²². Hubo que renunciar otra vez. Hasta 1947 no se establecieron relaciones diplomáticas directas y recíprocas entre el Vaticano y China. Para liberarse al fin de una tutela interesada²³ y superada por la evolución del contexto político general, la Iglesia católica tuvo que mostrar una paciencia tenaz ante la oposición que pretendía continuar sirviéndose de la acción misionera para fines políticos.

Con la misma perseverancia se opuso Mons. Costantini al uso de exigir, por medio de los consulados extranjeros, indemnizaciones por los daños causados a las misiones en momentos de revueltas. Siguiendo un ejemplo protestante²⁴, creó un precedente empleando en la construcción de un hospital para los chinos una cantidad entregada como reparación del asesinato de un misionero. Poco después, a petición suya, la Secretaría de Estado dio directrices muy concretas sobre este particular: se estipulaba que «no hay que exigir indemnización por el asesinato de un misionero, ya que es ajeno al espíritu de la Iglesia pedir compensaciones pecuniarias por la sangre de los mártires». Por lo que respecta a los daños materiales, se establecía que en adelante las autoridades chinas y los misioneros deberían ponerse de acuerdo para repararlos, evitando la intervención de los gobiernos extranjeros»²⁵.

Así fue rompiendo la Iglesia en China los vínculos políticos con que la historia la había ligado; tomó una postura más acorde con su naturaleza espiritual, no reclamando, en palabras de Pío XI, «más que el derecho común» y pidiéndoselo a la misma China.

Por su complejidad, el caso de China muestra claramente la orientación deseada por la Santa Sede: quería tratar directamente con las autoridades locales los asuntos concernientes a la misión. De ahí que se multiplicaran las delegaciones apostólicas, que se transformaban en internunciaturas cuando el país recobraba su independencia política y, desde 1966, en nunciaturas. Si actualmente pueden criticarse algunas interferencias de la diplomacia vaticana en la vida de las Iglesias locales, no puede olvidarse que en un momento importante de la historia fue el medio más eficaz para liberar a la Iglesia de compromisos deplorables.

Paralelamente a esta evolución del estatuto «político» de la misión, el pensamiento y la actuación de los misioneros se purificaron de ciertas actitudes de suyo legítimas, pero excesivamente humanas. De poco habría servido eliminar las interferencias políticas en el

²¹ *Con i missionari in Cina*, I, p. 32.

²² *Op. cit.*, II, p. 87.

²³ Aquellos a quienes les parezca excesivo este calificativo deben leer los significativos textos citados por L. Wei; por ejemplo, este extracto de un telegrama que el Ministerio francés de Asuntos Exteriores dirigió en 1880 a su legación de Pekín: «Importa tener claro el carácter de la protección que concedemos a los misioneros... Nos proponemos únicamente utilizar en provecho del prestigio francés las relaciones y los incansables progresos conseguidos por los misioneros en las poblaciones chinas...» (A. E. Chine, *Mémoires et documents*, M. D., XII, fol. 404).

²⁴ «Yo sabía que en 1901 los protestantes del Shansi rehusaron una indemnización por unos muertos e hicieron que la suma se dedicase a la fundación de una universidad», *op. cit.*, I, p. 146.

²⁵ El documento (Secretaría de Estado 25 de febrero de 1924, Prot. n.º 27621) está citado en Costantini, *Con i missionari*, I, p. 148.

plano diplomático si no hubiera cambiado la mentalidad de los misioneros. Aun siendo hijos de una patria terrena que el cristianismo les manda amar y servir, deben comprender que, por su misma naturaleza, la misión que se les ha confiado les impide ser otra cosa que enviados de la Iglesia universal. En su encíclica *Maximum illud*, Benedicto XV se lo recordó en una página importante a la que se refieren casi todos los documentos posteriores. El papa denuncia como «una terrible calamidad» para el apostolado de los misioneros «un celo indiscreto por el auge del poder de su país»; afirma que toda la obra de evangelización resulta sospechosa si el misionero «da muestras de preocuparse también por los intereses de su patria». Más bien debe recordar incansablemente «que representa los intereses de Cristo y en modo alguno los de su país», para que todos puedan ver en él, «sin la menor vacilación, al apóstol de una religión que ... no es extranjera para ningún pueblo». También Pío XI insiste varias veces en este punto²⁶. El pensamiento de la Santa Sede está muy claro: ningún misionero digno de este nombre tiene derecho a procurar ventajas materiales ni a fomentar la influencia cultural de su patria. Renuncia por completo a ella cuando acepta ser enviado por la Iglesia a un país de misión. Ese país debe ser en adelante su patria y el objeto de todos sus desvelos. Pío XII afirma que el misionero «ha de considerar como su segunda patria el país al que se dirige para llevar la luz del evangelio, y tiene que amarlo con el amor que se le debe. No ha de buscar, pues, ganancias terrenas ni lo que interesa a su país o a su instituto religioso, sino lo que se refiere a la salvación de las almas»²⁷.

Tales directrices preparan indirectamente el camino para la ruptura que la misión va a tener que realizar respecto al segundo tipo de lazos políticos: los que emanan de la colonización. Durante los veinte años que siguen a la Segunda Guerra Mundial entra en crisis y se ve sometido a un rápido proceso de «descolonización» el inmenso imperio que el Occidente se había asegurado en el mundo. Exceptuados algunos territorios africanos y asiáticos que Portugal sigue reivindicando como «provincias de ultramar», el proceso es general: comienza en Asia en 1945 con la independencia de Filipinas, Indonesia y la India; en Africa se inicia en 1957, con la independencia de Ghana, y se acelera hasta tal punto de que 1960 puede llamarse el «año africano» por el número de Estados que durante él se declaran independientes.

¿Qué actitud adopta la Iglesia ante esta remodelación general del contexto político? Ya la había definido indirectamente al apresurar la transformación de las misiones en Iglesias locales. Este proceso tendía, tanto en las Iglesias protestantes como en la católica, a lo que por analogía podría llamarse su propia «descolonización». Además, documentos como *Rerum Ecclesiae* preveían el día en que «una población indígena llegada ya a cierto grado de civilización y a su mayoría de edad política anhelará su independencia, exigirá que se marchen los funcionarios, las tropas y los misioneros de la potencia colonial y no podrá obtenerlo más que por la fuerza». Es sorprendente que esta hipótesis se formule ya en 1926 como una eventualidad, que el texto considera bastante lejana, pero no reprueba en modo alguno. No obstante, sería tendencioso concluir que la Iglesia estaba preparada para la descolonización política. Lo que ocurre es que la orientación que había tomado en las condiciones citadas y por las razones expuestas le permitió anticiparse algo a la evolución política. Pero esto no quiere decir que se hubiera preparado conscientemente para afrontar tal situación. Por lo demás, pueden advertirse numerosas variantes, según las distintas situaciones locales, tanto de las colonias como de las metrópolis.

En el plano universal, el Comité de las Iglesias (protestantes) para Asuntos Internacionales se propone en su acta de fundación (1946) «cooperar con su acción ante todas las naciones al bienestar de los pueblos todavía dependientes y a su promoción a la independencia dentro del juego de instituciones libres». De hecho, actúa en ese sentido durante

²⁶ Cartas apostólicas *Unigenitus* del 19 de marzo de 1924 (AAS 16 [1924] 133-148), *Ab ipsius* del 15 de junio de 1926 (AAS 18 [1926] 303-307) e Instrucciones de Propaganda Fide del 8 de diciembre de 1929 (AAS 22 [1930] 111-115).

²⁷ Encíclica *Evangelii praecones*: AAS 43 (1951) 506.

los años siguientes y logra que la Asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias reunida en Evaston en 1954 acepte el siguiente texto: «Se debe reconocer el legítimo derecho de los pueblos a la autodeterminación. Debería garantizarse el derecho a la independencia y a un gobierno autónomo, y los gobiernos deberían afrontar los riesgos necesarios para alcanzar rápidamente este objetivo». Por lo que se refiere a la Iglesia católica, Pío XII expone en 1945 su doctrina de la Iglesia supranacional, habla frecuentemente del respeto de la Iglesia por las diversas culturas; pero es en sus mensajes de Navidad, sobre todo en los de 1954 y 1955, donde formula por primera vez el deseo de que «no se niegue a esos pueblos (colonias que aspiran a la independencia) una libertad política justa y progresiva ni se les ponga obstáculos». El conjunto de los textos permite concluir que Pío XII está más atento a los posibles excesos de los diversos nacionalismos en pugna que al mismo derecho a la independencia. En 1960 Juan XXIII expresa por fin sin reticencias, en su mensaje dirigido a los fieles de África, «nuestra gran satisfacción de ver realizarse progresivamente el acceso a la soberanía: la Iglesia se regocija por ello y confía en el deseo de estos Estados jóvenes de ocupar el puesto que les corresponde en el concierto de las naciones».

En el plano local, donde las Iglesias se encuentran directamente afectadas por la evolución política, las tomas de postura son más precoces y a menudo más comprometidas. Los hechos son tantos y tan diversos que resulta imposible analizarlos aquí; por eso nos limitaremos a citar la siguiente conclusión de un estudio consagrado a este tema: «Colocadas frente a las crisis del sistema colonial, las Iglesias aceptaron, en conjunto, la transferencia del poder político a los representantes de los pueblos de ultramar. A veces apoyaron abiertamente las reivindicaciones nacionalistas contra la autoridad metropolitana (así ocurrió en Madagascar a partir de 1953). En otros casos, las Iglesias se resignaron a la solución de la independencia porque resultó inviable una fórmula de convivencia de las comunidades (como la que se había preconizado para Argelia). En la mayoría de los casos, las Iglesias miraron el movimiento con benevolencia y lo apoyaron discretamente. Nunca, excepto en Portugal, cedieron a la tentación de pactar con los gobiernos europeos cuando éstos recurrieron a la fuerza para mantener su soberanía. Aunque en el lado protestante y en algunos ambientes católicos de izquierda se consideró la colonización como un mal absoluto, la actitud de las Iglesias no se redujo en general a una postura anticolonialista. El calendario y las modalidades del traspaso de competencias parecen elementos secundarios con respecto a la exigencia fundamental de una 'sana evolución' de las relaciones. No se buscó sistemáticamente la ruptura de la continuidad, sino todo lo contrario; pero se aceptó abiertamente cuando las circunstancias no dejaban otro medio pacífico para resolver la crisis. En este sentido, y con estas reservas, puede afirmarse que las Iglesias optaron por la descolonización»²⁸.

En realidad, como han demostrado los acontecimientos, la Iglesia se preocupó durante todo el proceso de descolonización de que se conservara y mejorara, por encima de una evolución política indispensable e inevitable, la solidaridad entre las naciones ricas y las pobres; no consideró la independencia política como un bien absoluto; trató de que su adquisición no redundara en detrimento de la colaboración entre las naciones, de la cual depende realmente el desarrollo de los pueblos. Este interés encuentra su mejor expresión en la encíclica *Mater et Magistra*, publicada por Juan XXIII el 15 de mayo de 1961, y en la que su sucesor, Pablo VI, consagró al desarrollo de los pueblos, *Populorum progressio* (26 de marzo de 1967). Pero era importante que antes de formular su doctrina sobre la solidaridad de los pueblos la Iglesia demostrara con hechos que no estaba vinculada a la política de Occidente.

²⁸ Marcel Merle, *Les Églises chrétiennes et la Décolonisation* (París 1967) 506.

CAPITULO IV

LA MISION Y LAS CULTURAS AUTOCTONAS

Hay otro obstáculo que entorpece la acción misionera más que el de la política: el vínculo cultural de la Iglesia con Occidente. Este vínculo es de suyo resultado normal de una simbiosis secular. Pero resulta discutible si se concibe de forma que encadene el cristianismo a un tipo particular de civilización hasta el punto de que sea prácticamente imposible adoptar el uno sin el otro. Ahora bien, ésa es precisamente la óptica imperante en la mentalidad misionera del siglo XIX, tanto entre los católicos como entre los protestantes. Unos y otros pensaban, como escribe un autor protestante, que «era preciso transmitir al mundo no cristiano no sólo el mensaje del evangelio, sino también las formas prácticas que el cristianismo ha adoptado en Occidente. La mayoría de los misioneros creía que el resultado final sería crear un tipo de cristianismo similar al nuestro en un entorno no muy distinto del que nos rodea»¹. En el momento eufórico de la expansión occidental, esta concepción no tenía nada de sorprendente. Todo parecía hablar en favor de ella: la extraordinaria difusión de una cultura con innegables valores de origen cristiano, el deseo de occidentalizarse que manifestaban al menos ciertas capas de los pueblos evangelizados, las facilidades que este contexto parecía ofrecer para la acción misionera... De ahí que se considerara como cosa obvia la identificación entre la «civilización cristiana» y la «civilización occidental». Deslumbrado por sus conquistas, el europeo medio de hacia 1900 solía imaginar que no podía existir más civilización que la suya. Este siglo, «que fue la edad de la expansión de Europa —escribe el padre Lubac—, fue también con demasiada frecuencia ... un siglo de bárbara ceguera... Hasta ese punto nos ha hecho injustos para con los otros pueblos el orgullo de nuestras máquinas y nuestras armas, hasta ese punto nos ha impedido captar las bellezas creadas por el hombre bajo otros cielos la miopía de una educación que pretendía darnos la única cultura humana»². Contagiado por esta mentalidad, el misionero consideraba normal ir a propagar «la civilización» al mismo tiempo que la fe cristiana.

Una vez más se permitía que la fascinación de una ventaja inmediata encubriera la realidad de un peligro grave, menos lejano de lo que parecía. Por una parte, el carácter «cristiano» de la civilización occidental fue sometido a una severa crítica cuando dicha civilización se hizo responsable ante el mundo de dos guerras mundiales y sufrió una evolución interna cada vez más descristianizadora, al mismo tiempo que se revisaba la colonización. Por otra parte, los pueblos que el Occidente había sojuzgado comenzaron pronto a reivindicar con orgullo su patrimonio cultural y a reprochar a ese Occidente el intento de alienarlos con un imperialismo cultural más agresivo aún que su imperialismo político. El atractivo superficial y pasajero que había conseguido el cristianismo con su vinculación cultural con el Occidente corría el riesgo de transformarse en antagonismo, en rechazo categórico de una religión típicamente extranjera.

Afortunadamente, el cambio de rumbo que se inicia entre las dos guerras mundiales

¹ Lamott, *Revolution in Missions*, p. 12.

² *Catholicisme* (París 1938) 225.

y se hace decisivo después de la segunda no llega hasta ese extremo. El hecho se debe a que la Iglesia, aunque no ha logrado aún reformar todas las mentalidades, ha vuelto a encontrar la línea de sus auténticas tradiciones misioneras.

Comienza a encontrarla durante el pontificado de Pío XI con una serie de medidas prácticas que liberan a los cristianos no occidentales de viejas exigencias eclesiásticas que les impedían manifestar su adhesión a su patria y a sus costumbres. En China concretamente, se había prohibido a los católicos, desde la controversia de los ritos en el siglo XVIII, participar en las ceremonias que se celebraban en honor de Confucio y en las que se expresaba la fidelidad a la tradición ancestral y la lealtad a la patria. Pero la situación había evolucionado mucho desde entonces y cada vez se veía con más claridad el carácter civil de tales ceremonias. Había que buscar una solución nueva: ¿por qué conservar, por razones ya caducas, una medida que mantenía a los católicos alejados de ciertas manifestaciones de la vida nacional? La pregunta se formuló con mayor urgencia cuando, en el Estado creado por los japoneses con el nombre de Mandchukuo en el nordeste de China, el gobierno restableció e hizo obligatorio el culto oficial a Confucio. Los responsables de las misiones consultaron a la Congregación de Propaganda Fide; se les respondió que estudiases ellos mismos el problema. Comenzaron por interrogar al gobierno acerca del significado de las ceremonias y deliberaron luego sobre los distintos casos prácticos de participación que podían presentarse. Reunidos en Sinking en mayo de 1935, fijaron normas de conducta sobre los honores que se debían tributar a la imagen de Confucio en las escuelas, sobre la participación en las ceremonias oficiales celebradas en las pagodas y sobre las contribuciones financieras para construir o reparar las pagodas oficiales. Apoyándose en la declaración del gobierno, que afirmaba que estas ceremonias no tenían ningún carácter religioso, creyeron que se podía permitir a los católicos tomar parte en ellas, con tal de que se observasen algunas reservas en los puntos que podían prestarse a confusión³. Así, pues, se revisó la antigua disciplina, y Roma aprobó las nuevas disposiciones.

Un problema análogo se planteaba en Japón: quizá era aún más delicado porque el ceremonial patriótico incluía ritos provenientes de religiones no cristianas. Esta vez la Congregación de Propaganda Fide decidió por sí misma, y el 26 de mayo de 1936 envió al delegado apostólico de Tokio una importante instrucción. Enlazaba audazmente las misiones actuales con la época anterior a la condenación de los ritos chinos, recordando los principios formulados en una instrucción de 1659: «No busquéis nunca ... que esos pueblos cambien sus ritos, sus usos y costumbres, a no ser que se opongan abiertamente a la religión y a las buenas costumbres...». La Congregación de Propaganda Fide aplica estas palabras al caso del Japón y fija unas normas concretas, ratificadas por Pío XI, que permiten a los católicos japoneses participar en las ceremonias patrióticas y «comportarse en ellas según la costumbre de los otros ciudadanos, declarando su intención si parece necesario para evitar falsas interpretaciones de su acto»⁴.

Estas dos decisiones vuelven a trazar una orientación clara en la línea de que se habían desviado desgraciadamente los últimos decenios, pero que representan la auténtica tradición de la Iglesia misionera. Al comienzo de su pontificado, Pío XII manifiesta claramente, en *Summi pontificatus*, su propósito de seguir el mismo camino; poco después, una nueva instrucción de la Congregación de Propaganda Fide extiende a toda China las decisiones tomadas en 1936 para Mandchukuo y las amplía a los «ritos» en honor de los difuntos⁵. Como las directrices romanas eran claras y las antiguas controversias se habían extinguido hacía tiempo, ya no tenía razón de ser el juramento exigido a los sacerdotes nacionales y extranjeros «en el Imperio chino y en los reinos y provincias limítrofes o adyacentes». Así lo afirma el documento que suprime la obligatoriedad de tal juramento, aunque mantiene prudentemente la prohibición de discutir sobre este asunto. Así se abolía un pa-

³ *Sylloge...*, pp. 479-482.

⁴ *Sylloge...*, pp. 537-538.

⁵ Instrucción del 8 de diciembre de 1939, en AAS 32 (1940) 24.

sado doloroso, y de nuevo un chino podía ser plenamente católico sin abandonar sus tradiciones nacionales.

El 9 de abril de 1940 se dispensa a los misioneros de la India el juramento relativo a los ritos malabares. La nueva actitud se generaliza; pero en todos los casos se trata de pueblos de antigua civilización, en los cuales resulta ahora fácil distinguir con claridad lo religioso de lo profano. ¿Es posible adoptar frente a otros pueblos la misma actitud comprensiva? En 1938, Mons. Delle Piane, delegado apostólico en el Congo belga, somete a la Congregación de Propaganda Fide una «proposición de expurgar de supersticiones la ceremonia fúnebre llamada *matanga*» en el Bajo Congo. La respuesta romana deja la decisión a las autoridades eclesiásticas locales y se limita a recordarles el principio enunciado en 1659 y aplicado anteriormente a los casos asiáticos. No podía indicarse con mayor claridad que la actitud debía ser exactamente igual en Africa y en otros lugares. Así, pues, la vía de la adaptación a las costumbres de los pueblos está ampliamente abierta: corresponde a los obispos locales juzgar los casos particulares con espíritu ahora perfectamente definido por las directrices romanas. Pero es sorprendente la timidez con que los obispos misioneros usaron hasta el Vaticano II las posibilidades que se les ofrecían.

En cambio, en el plano de los principios generales, la postura de la Iglesia se confirma y precisa con la enseñanza de Pío XII. Su encíclica inaugural, *Summi pontificatus*, no sólo afirma su continuidad con las medidas prácticas tomadas en tiempo de Pío XI, sino que explicita la doctrina subyacente a ellas: la diversidad de formas culturales no debilita la unidad del género humano, sino que la enriquece.

«La Iglesia de Cristo, fiel depositaria de la divina prudencia educadora, no puede ... atacar o menospreciar las características particulares que cada pueblo, con celosa veneración y comprensible orgullo, conserva y considera como patrimonio valioso. Busca la unidad sobrenatural, en el amor universal sentido y practicado, y no la uniformidad exclusivamente exterior superficial y, por tanto, empobrecedora. La Iglesia saluda gozosa ... todas las orientaciones, todas las solicitudes y tendencias particulares que tienen sus raíces en las fibras más profundas de cada rama étnica, con tal de que no se opongan a los deberes que se derivan para la humanidad de su unidad de origen y de su común destino. En su actividad misionera ha probado repetidas veces que esta regla es la estrella que guía su apostolado universal».

Durante todo su pontificado, Pío XII repite y precisa tal doctrina aplicándola a la acción misionera: «El misionero es apóstol de Jesucristo. No tiene la misión de trasplantar la civilización propiamente europea a los países de misión, sino de preparar a los pueblos, que gozan a veces de una cultura milenaria, para acoger y asimilar los elementos de vida y costumbres cristianas que deben armonizarse naturalmente y sin dificultad con toda sana civilización...»⁶. Estamos lejos de la mentalidad corriente a principios de siglo: no hay razón para que un chino o un indio tengan que abandonar la peculiar civilización de su pueblo cuando se hacen cristianos. Al contrario, deben seguir siendo fieles a ella para vivificarla desde dentro con el espíritu de Cristo. Por su parte, el misionero tratará de liberarse de su carácter extranjero, que puede «enmascarar» el evangelio, para prefigurar en cierto modo lo que será el cristiano autóctono. Tal fue la actitud misionera de Juan de Brito, misionero en la India durante la segunda mitad del siglo XVII; al canonizarlo, el 22 de junio de 1947, Pío XII subrayaba con un ejemplo las directrices misioneras de la Iglesia.

Esta doctrina no dará realmente sus frutos y no será plenamente asumida por el conjunto de las misiones católicas hasta la época del Vaticano II. Hasta que llegue ese momento sigue abierto el camino que trazaron algunos hombres más o menos criticados e imitados. Citemos algunos de los más eminentes: Vicente Lebbe en China, Candau en Japón, Johanns, Dandoy y Monchanin en la India, Aupiais y Tempels en Africa, Charles y Ohm en misionología general.

⁶ Allocución a los directores de las Obras Misionales Pontificias del 24 de junio de 1944, en AAS 36 (1944) 210.

La misión protestante, que tenía los mismos vínculos con la civilización occidental, evoluciona también, aunque por caminos diferentes, hacia una actitud de apertura a la diversidad de culturas humanas. También aquí tiene esta actitud sus pioneros: en China, Taylor, de quien hemos hablado antes; en África, Arbousset, que decía en 1861: «Los misioneros que tuvieron más éxito se identificaron con las naciones que evangelizaban. Respetaron la lengua y todo lo sano y relativamente bueno que encontraron en las leyes y tradiciones del país»⁷. Pero no era ésa la actitud general. En 1957 escribe Philippe Maury: «En la hora actual, las Iglesias jóvenes llevan las señales de esta transposición cultural de las formas, métodos y valores occidentales»⁸. Pero el desarrollo de las Iglesias locales que surgieron en Asia y en África como fruto de su acción obligó a las misiones protestantes a preguntarse por la «indigenización» de la Iglesia, sobre todo a raíz de la Conferencia de Edimburgo (1937). Newbiggin escribe: «Ha sido preciso distinguir entre el evangelio y la cultura occidental, lo que a su vez significa que la Iglesia en cuanto cuerpo que vive del evangelio —en cualquier contexto cultural— debe diferenciarse de la sociedad en que está situada»⁹. De hecho, el nacimiento y desarrollo de las Iglesias jóvenes de Asia y África han conducido a las Iglesias no católicas a replantearse una serie de puntos fundamentales que no se limitan a este problema, sino que versan también sobre el confesionalismo, vinculado asimismo a la historia del Occidente cristiano, sobre la naturaleza y estructuras de la Iglesia, así como sobre las exigencias del ecumenismo, etc.¹⁰. Por diversas razones que no podemos examinar aquí, el encuentro con tradiciones culturales no occidentales ha tenido en las Iglesias protestantes una influencia más profunda que en la Iglesia católica, al menos hasta el Vaticano II. Pero al término de esa evolución, el conjunto de la misión cristiana, católica y protestante, adopta ahora la conclusión con que un teólogo protestante terminaba un estudio sobre «Unidad y pluralismo cultural», realizado como trabajo preparatorio de la Conferencia del Consejo Ecuménico de las Iglesias de 1966, dedicada al tema «Iglesia y sociedad»: «Como cuerpo del Señor crucificado y resucitado..., la Iglesia no necesita el apoyo de una cultura, de una nación o de un imperio 'cristianos'. En el seno de un mundo no cristiano, la Iglesia proclama la buena nueva del reino que restaurará la unidad pluralista preparada por el Señor a lo largo de toda la historia»¹¹.

⁷ H. Clavier, *Thomas Arbousset*, estudio histórico (París 1966) 105.

⁸ En la obra colectiva *Évangélisation et Politique* (Ginebra 1957) 20.

⁹ L. Newbiggin, *The Household of God* (Nueva York 1954) 2.

¹⁰ Para este tema, cf. el excelente estudio de M.-J. Le Guillou, *Mission et Unité* (París 1960).

¹¹ A. Th. van Leeuwen, en *L'individu et le groupe*: «Église et Société» 4 (Ginebra 1966) 182.

CAPITULO V

CRISIS Y NUEVAS PERSPECTIVAS

La transformación de las misiones extranjeras en Iglesias «nacionales», la eliminación de los vínculos políticos y el reconocimiento de un pluralismo cultural parecen indicar que la Iglesia afronta sin grandes dificultades el desquiciamiento que sufre el mundo tras la Segunda Guerra Mundial. A largo plazo, esta visión optimista puede resultar exacta. Pero de momento es preciso registrar que el cuarto de siglo que acaba de transcurrir se caracteriza de algún modo por el desconcierto de los misioneros.

Hay gran distancia entre la publicación de un documento episcopal sobre la independencia y las actitudes concretas de los distintos misioneros en el plano de sus actividades y contactos cotidianos. Y estas actitudes concretas influyen en el pueblo más que las declaraciones escritas. Además, los misioneros suelen insistir en la obligación de respetar el orden establecido y en la ilicitud de la violencia y prestan poca atención a la legitimidad de los movimientos reivindicativos. Conocen poco las fuerzas vivas de tales movimientos y a menudo parecen temer, no sin motivos, el paso inevitable de la seguridad colonial a la probable inseguridad de un régimen nuevo que tendrá que buscar su camino. Los lazos trabados en otros tiempos con los Imperios coloniales no son ajenos a esta actitud más o menos reticente, no porque los misioneros deseen su conservación, sino simplemente porque las situaciones nuevas exigen una reconversión psicológica que no resulta fácil.

Los temores ante un porvenir incierto se han visto confirmados por algunos hechos, el más grave de los cuales es sin duda la catástrofe que pesa sobre las misiones de China. Tras la Segunda Guerra Mundial fueron excelentes las relaciones entre el gobierno nacionalista chino y las Iglesias cristianas; éstas participaron activamente en la reconstrucción nacional, y la Iglesia china llegó a ser una realidad bien organizada, con un dinamismo repleto de promesas. Las estadísticas católicas registraban tres millones y medio de bautizados, 140 territorios eclesiásticos, 20 de los cuales eran arzobispados, con 2.600 sacerdotes chinos y más de 3.000 extranjeros. China era el primer país de misión en contar con un cardenal nativo: Mons. Thomas Tien, elevado a la dignidad cardenalicia por Pío XII en 1946. Pero en 1949 los ejércitos comunistas de Mao Tse-tung, acampados hasta entonces en el norte, se adueñan de la totalidad del país, y el gobierno nacionalista tiene que refugiarse en Formosa. Al año siguiente comienzan las pruebas para la Iglesia: son expulsados los misioneros extranjeros, a veces después de haber pasado por la cárcel; se arresta a numerosos sacerdotes chinos, algunos de los cuales son ejecutados. La actividad apostólica se ve obstaculizada y el gobierno trata de someter a la Iglesia al régimen político mediante el «movimiento de las tres autonomías». En 1955 la Iglesia de China se convierte en una Iglesia del silencio. Esto representa un rudo golpe para la costumbre de ver en la misión una conquista que progresa incesantemente; el golpe resulta más duro porque numerosos comentarios dan la impresión de que con la marcha de los misioneros se ha acabado todo, cuando la realidad es que la Iglesia china, sus obispos y sus sacerdotes continúan dando un testimonio heroico del evangelio, sin duda de manera oculta y en creciente peligro de asfixia. Pero el caso de China no es único: en 1950 Corea del Norte elimina el cristianismo de manera tal vez más radical. En 1954 se produce el éxodo masivo de cató-

licos que huyen del norte de Vietnam, donde se instaura el régimen Ho Chi Minh. Todo esto puede explicarse por el comunismo y, con razón o sin ella, en otros lugares se denunciarán influencias comunistas cuando se tomen medidas hostiles contra los misioneros.

Pero es imposible explicar de ese modo todos los nuevos obstáculos que encuentran los misioneros: crecientes dificultades para obtener el visado de entrada e incluso el de retorno tras una corta ausencia, en diversos países, hasta en un Estado tan tolerante por su tradición y su constitución como la República India; acusaciones públicas de «proselitismo» y reticencias ante la acción de los misioneros extranjeros; transformación de países de mayoría musulmana en Estados islámicos, en los que los cristianos parecen estar condenados a ser ciudadanos de segunda categoría; expulsiones individuales de misioneros, a veces expulsiones masivas como en el Sudán (1964), Birmania (1966) y Guinea (1967); tendencia decidida a nacionalizar las escuelas, hospitales y otras instituciones que ocupaban un puesto importante en el desarrollo de la misión; graves revueltas que ocasionan importantes pérdidas materiales e incluso asesinatos de misioneros (Congo, 1960-65); resurgimiento de las religiones antiguas, que tienden a reivindicar su carácter nacional frente a un cristianismo de «importación».

A estas causas externas de desconcierto se añaden otras radicadas en la misma Iglesia. Algunos críticos atribuyen con excesiva facilidad las dificultades de la misión a los errores y fallos de los misioneros; se ponen en tela de juicio los métodos empleados desde hace un siglo; lo mismo en los países tradicionalmente cristianos que en las Iglesias jóvenes, se pone en duda la razón de ser de las instituciones cristianas en materia escolar, hospitalaria y social; el clero asiático y africano se halla afectado por el movimiento nacionalista y ya no acepta fácilmente una dirección extranjera, circunstancia que a veces provoca fricciones dolorosas. Por otra parte, una corriente de pensamiento ha cristalizado en una misionología nueva, entre cuyas principales manifestaciones figura el libro publicado en 1944 con el título *France, pays de mission?*; los términos «misionero» y «misión» han dejado de aplicarse exclusivamente a las misiones extranjeras, pues se considera que también son válidos para ciertos sectores sociológicos no cristianos de la sociedad occidental¹. Este nuevo enfoque lleva consigo negar el aspecto «misionero» de algunas situaciones en las que el personal de las Iglesias jóvenes se dedica a tareas idénticas a las que desarrollan los pastores de las comunidades cristianas sólidamente establecidas. En una palabra: se tiende a situar la misión y los misioneros en una perspectiva muy diferente de aquella en que los había colocado el gran impulso del siglo XIX.

Otra modificación de grandes consecuencias se produjo en 1957, a raíz de la encíclica *Fidei donum*. Pío XII comprueba que, por la diversificación de las tareas y la rápida evolución de las situaciones, los institutos misioneros no bastan ya para dar respuesta a todas las necesidades; por eso pide a los obispos de los países cristianos que pongan a disposición de las misiones algunos de sus sacerdotes diocesanos. Además de una considerable aportación de personal, esta llamada implica una doble consecuencia: en Europa y en América los obispos redescubren que están llamados a evangelizar el mundo y no sólo sus propias diócesis; en las Iglesias jóvenes, la presencia de esos sacerdotes diocesanos plantea de forma nueva y más correcta la cuestión del papel del obispo, hasta entonces incluido en una estructura de la misión en la que los institutos misioneros ocupaban el primer puesto². De este modo se inicia una orientación cuyo alcance se manifestará en el Vaticano II.

Después de la guerra de 1940 aparece o al menos se multiplica y concreta otro tipo de misionero: el seglar. Al principio fue sólo un auxiliar, un ayudante. Pero poco a poco, gracias a la creación de grupos especializados y gracias también a una reflexión cada vez más profunda sobre las responsabilidades propias del seglar cristiano, el «laicado misionero», que adopta formas muy diversas, se convierte en una realidad original que contri-

¹ Cf. la revista «Parole et mission» (París); A.-M. Henry, *Esquisse d'une théologie de la mission* (París 1959).

² Cf. J. Bruls, *Propos sur le clergé missionnaire* (Lovaina 1963).

buye a modificar la fisonomía de la misión. De ahí se sigue que se ponga especial énfasis en todos los problemas incluidos en la noción de «desarrollo».

Para completar el cuadro es preciso añadir que estas cuestiones sobre la misión no se debaten, como en otros tiempos, en el seno de pequeños grupos especializados de misionólogos. Tras haberse desinteresado de ellas durante largo tiempo, los teólogos han caído en la cuenta de que deben integrarlas en su reflexión sobre la Iglesia. Esto constituye un innegable progreso; pero las reflexiones de los teólogos suelen estar demasiado alejadas de los problemas y quehaceres cotidianos, por lo que resultan sospechosos para los misioneros, de ordinario hombres de acción. Así ocurre con la nueva valoración de las grandes religiones del mundo que se está haciendo en Alemania.

Todas estas circunstancias, que son síntomas del cambio general en que el mundo y la Iglesia están sumidos, explican la inquietud, la incertidumbre y el desconcierto que se observan en muchos ambientes misioneros en vísperas del Concilio Vaticano II.

En Asia y Africa, el anuncio del Concilio causó quizá más sorpresa que en otras partes. Muchos obispos acudieron sin saber qué podían esperar de él, fuera de algunas normas prácticas. Los institutos misioneros, al parecer, deseaban ante todo que se revalorizara la especificidad de su vocación. Como en otros muchos terrenos, el Concilio iba a desbordar semejantes preocupaciones.

El episcopado africano y asiático pronto advirtió que por su número constituía una fuerza apreciable, cuyo apoyo solicitaban vivamente las grandes tendencias que se enfrentaban. Luego, los debates y el constante diálogo mantenido durante las sesiones entre obispos, expertos y teólogos e incluso con los representantes de la opinión pública permitieron a los obispos de Asia y Africa tomar conciencia de la aportación *cuantitativa* que la Iglesia universal esperaba de ellos y advertir que los problemas y situaciones de que eran testigos podían y debían contribuir a esclarecer casi todas las cuestiones importantes abordadas por el Concilio. Esto se comprobó en la discusión sobre la liturgia, que inauguró providencialmente los trabajos: era evidente que ya había pasado el tiempo de la disciplina uniforme, que la Iglesia se abría a un sano pluralismo y que los problemas planteados por la misión no serían en adelante cuestiones periféricas y reguladas por dispensas, sino problemas centrales determinantes para fijar la norma general. Paralelamente, las impresionantes intervenciones del patriarca melkita Maximos IV, en nombre de una tradición distinta, pero tan venerable como la de Occidente, recordaron vigorosamente que no es la uniformidad, sino la diversidad en la unidad la que responde a la tradición más auténtica de la Iglesia. Estos comienzos del Concilio fueron esclarecedores para muchos.

Si queremos evaluar la importancia misionera del Vaticano II no podemos limitarnos a estudiar el decreto *Ad gentes*, consagrado expresamente a la acción misionera. Aunque se aprobó al final del Concilio y pudo inspirarse en otros documentos, sigue siendo un texto ambiguo que vale sobre todo como testimonio de una época de transición entre la misión del siglo XIX, que se apoyaba en el Occidente cristiano y sus institutos especializados, y la misión posconciliar cuya responsabilidad comparten todas las Iglesias particulares, incluidas las de los antiguos «países de misión». Un balance misionero del Vaticano II no puede ser válido si no se basa en un examen del conjunto de los textos y trabajos. Sólo el futuro dirá cómo influyó este Concilio en el crecimiento de la Iglesia en las regiones que nos interesan aquí.

Pero ya pueden hacerse tres afirmaciones que indican otras tantas líneas de fuerza.

En primer lugar, el Vaticano II representa el resultado de una evolución cuyos pasos hemos indicado ya: de las misiones extranjeras a las Iglesias locales, de los vínculos políticos a la libertad misionera, de la uniformidad occidentalista al pluralismo cultural. Estas líneas de la historia vuelven a aparecer en los documentos elaborados en el Concilio.

Después, el Vaticano II expresa una toma de conciencia muy clara de que la misión es una característica esencial de toda la Iglesia, teniendo bien presente que ésta no se confunde con la Iglesia de Occidente: por vez primera, un Concilio contaba entre sus miembros un contingente —que aumentaba de una sesión conciliar a la siguiente— de asiáticos

y africanos. Es cierto que éstos todavía no pudieron aportar al Vaticano II todo lo que una Iglesia verdaderamente universal y diversificada puede esperar de ellos. Los documentos conciliares tienen aún un sello muy occidental; pero ahora esto se considera como una limitación que habrá que superar lo antes posible. Desde este punto de vista, el Vaticano II es un jalón en la expresión de la catolicidad de la Iglesia. Es prueba de ello la elección de los miembros de las comisiones posconciliares, de los diversos órganos de la Curia y, evidentemente, del sínodo de los obispos. Se trata todavía de un mero comienzo, pero de un comienzo que conduce necesariamente hacia un futuro diferente.

En esta misma perspectiva eclesial de la misión hay que poner el notable cambio de las relaciones entre misioneros católicos y protestantes. En la época en que fue anunciado el Vaticano II, el obispo misionero anglicano Stephen Neill escribía: «Seamos francos y reconozcamos que casi en todas partes estas relaciones son bastante malas. Pese a algunas venturosas excepciones, puede decirse que el caso es general»³. En las páginas precedentes hemos podido ver algunos ejemplos que confirman este diagnóstico; sería fácil aducir otros muchos. Ya hemos dicho que, en el campo protestante, el ecumenismo surgió de la misión. En cambio, fueron pocos los católicos conscientes de que la misión exigía una búsqueda positiva de la unidad de los cristianos⁴. En el Concilio, la presencia de observadores protestantes, la acogida fraternal que les dispensaron Juan XXIII y Pablo VI, lo que ellos mismos expresaron y lo que dijo de ellos el Concilio, mostró claramente que el recelo de tiempos antiguos era un error y que había que seguir el camino de las «venturosas excepciones» de antes. Se ha creado un clima nuevo que se va concretando en múltiples iniciativas de cooperación y acercamiento.

Finalmente, todo lo que el Concilio ha dicho sobre la Iglesia como pueblo de Dios, sobre el papel propio de los seglares, sobre las relaciones de la Iglesia con el mundo, sobre la libertad religiosa y sobre las religiones no cristianas conduce a una nueva orientación bastante radical de la misión y de sus métodos, orientación que parece implicar, entre otras consecuencias, una «indigenización» y una «desclericalización» de la misión.

Los frutos del Vaticano II tienen que madurar aún; pero parece cierto que el Concilio pone fin a una época de la historia misionera y desemboca en perspectivas nuevas, en las que las Iglesias de Asia y África ya no son únicamente beneficiarias, sino solidarias de la Iglesia de Occidente.

³ En *Voeux pour le concile*: «Esprit» 12 (1961) 815-816.

⁴ Cf. M. Villain, *Esprit oecuménique et esprit missionnaire*: «Église vivante» (1949) 114-120, y el número especial de la misma revista, *Les missionnaires et l'oecuménisme* (1959).

QUINTA PARTE

LAS IGLESIAS ORIENTALES CATOLICAS

por el profesor
JOSEPH HAJJAR

CAPITULO I

DE LA GUERRA DE CRIMEA A LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL

1. Marco político y eclesiástico

La Guerra de Crimea y el subsiguiente Congreso de París (1856) señalan un giro decisivo para los destinos del cristianismo en Oriente. La guerra se debió a una reactivación del problema de los Santos Lugares. Tres personalidades pertenecientes a medios muy distintos contribuyeron directamente desde 1848 a plantear de nuevo la cuestión político-religiosa de la propiedad de los santuarios cristianos de Jerusalén y a formularsela a los responsables de la política francesa. El lazarista E. Boré, el nuevo patriarca latino de Jerusalén Mons. J. Valerga y el joven cónsul de Francia el arqueólogo P.-E. Botta elaboraron de común acuerdo, en la misma ciudad de Jerusalén, un plan audaz para reconquistar lo que consideraban derechos injustamente perdidos. Tal conquista debía efectuarse por vía diplomática; pero sugerían que, de fracasar tal procedimiento, se podía recurrir a una guerra santa inspirada en el recuerdo de la cruzada medieval.

Tras un período de vacilación de los ministros de la Segunda República, Napoleón III se adhirió a los deseos belicosos del cónsul Botta. La crisis iniciada en 1848 se resolvió provisionalmente a fines de 1852 en favor de Francia y de los católicos latinos. Pero la reacción del zar no se hizo esperar porque deseaba desde hacía tiempo que la diplomacia rusa desempeñara ante el sultán de Constantinopla un papel oficial análogo al que, gracias al régimen de capitulaciones, se reconocía a la embajada de Francia respecto al catolicismo romano. La misión del príncipe Mentchikoff en la capital otomana (febrero-julio de 1853) reveló las aspiraciones del gobierno ruso, que se reducían prácticamente a exigir para el zar un verdadero protectorado sobre todos los súbditos ortodoxos del Imperio otomano, lo cual habría dado a Rusia continuos pretextos para intervenir en los asuntos internos de Turquía. El sultán se negó a aceptar lo que consideraba, con razón, un suicidio político. Para presionarle, los rusos ocuparon las provincias danubianas de Moldavia y Valaquia; pero Francia e Inglaterra reaccionaron en seguida y, de provocación en provocación, se llegó a la «guerra santa». Las proclamas del zar Nicolás I, así como las de los generales franceses y la exhortación del arzobispo de París ponían el acento en los objetivos sagrados de la empresa militar.

La derrota rusa en Crimea consagró la supremacía de los aliados occidentales franco-ingleses en el Imperio otomano. Con el propósito de que quedaran sin base las aspiraciones rusas a un protectorado sobre las comunidades ortodoxas, obtuvieron del sultán importantísimas reformas en favor de sus súbditos cristianos. Las personas e instituciones cristianas gozaban por vez primera de derechos legales e incluso de garantías internacionales: la legislación de reformas (*Tanzimât*) promulgada por el famoso *Hatti-Humayun* del 18 de febrero de 1856, que los plenipotenciarios turcos presentaban como «nacida espontáneamente de la voluntad soberana del sultán», había sido preparada mucho antes por las legaciones occidentales en Constantinopla y fue confirmada por el Congreso de París. Ahora se concedía al Imperio turco «participar en las ventajas del derecho público y del concierto europeo» y se le garantizaba la independencia e integridad de su terri-

torio; en correspondencia, el sultán se comprometía a asegurar a todos sus súbditos, sin distinción de raza o de religión, todas las ventajas del derecho común que disfrutaban los ciudadanos en la Europa liberal.

La publicación de este *Hatti-Humayun* y su confirmación internacional influyeron decisivamente en la regeneración del cristianismo oriental contemporáneo, y no sólo por lo que se refiere a los ortodoxos y los católicos: los principales responsables de las misiones protestantes en el Imperio turco lo advirtieron en seguida y el 4 de marzo dirigieron al embajador de Inglaterra en Constantinopla, lord Stratford-Canning, una carta de agradecimiento.

En el plano político, el Congreso de París señala el comienzo de la desintegración interna del Imperio otomano. En etapas sucesivas iba a perder todas las bases de su independencia económica, política y militar. De ahí que el cristianismo local se desarrolló bajo el signo de diferentes condicionamientos extranjeros.

Apenas se habían firmado los protocolos del Congreso cuando se comenzó a elaborar planes grandiosos de inversiones y penetraciones encaminadas a integrar en la «civilización» las diversas provincias del Imperio otomano, pero que de hecho colocaban a éstas cada vez más bajo la influencia de sociedades bancarias extranjeras: la historia del canal de Suez es la más conocida, pero la competencia europea también hizo acto de presencia en la cuenca oriental del Mediterráneo y en el golfo Pérsico. Por lo demás, mientras las cancillerías europeas se ocupaban del estatuto político de los principados de Moldavia y Valaquia en 1857-1858, Serbia y Montenegro trataban de conseguir la autonomía con las armas (1858-1859), parte de la prensa francesa preconizaba, ya en 1857, la creación en Siria de un reino árabe independiente en favor del antiguo adversario del colonialismo en Argelia, el emir Abdel-Kader, que había escogido a Damasco como «destierro dorado». Luego, las revueltas sociales y confesionales en la montaña libanesa proporcionaron la ocasión para una intervención militar europea, y el reglamento orgánico de 1862 otorgado por Turquía a este distrito le concedió de hecho una autonomía relativa bajo el alto protectorado francés y con la garantía de las grandes potencias.

Cuando la guerra franco-alemana de 1870 permitió a Rusia liberarse de las servidumbres suscritas en el Congreso de París, especialmente en lo concerniente al paso de los Dardanelos (tratado de Londres del 13 de marzo de 1872), volvieron a surgir los proyectos de desmembración del Imperio otomano, apoyados esta vez por Inglaterra y rechazados por Bismarck y la diplomacia francesa (1873-1874). La crisis política de Turquía alcanzó su punto culminante en 1876 con el destronamiento del sultán Abdul-Aziz (30 de mayo de 1876) y el relanzamiento del califato musulmán por Abdul-Hamid, cuyo largo reinado (1876-1909) preparaba el final del Imperio otomano.

Durante esta crisis constitucional, la agitación de los Balcanes llegó a su paroxismo: guerra de Serbia (julio de 1876), matanzas de Bulgaria (9 de agosto de 1876), guerra ruso-turca (abril de 1877). El Congreso de Berlín (junio de 1878) consagró la política de reparto de zonas de influencia previendo la desmembración del Imperio vencido. Austria-Hungría ocupó Bosnia-Herzegovina (julio de 1878); Francia logró que se reconocieran sus derechos adquiridos sobre Siria-Palestina y el *statu quo* de los Santos Lugares, en tanto que Bismarck alentaba a Inglaterra a ocupar Egipto en el momento oportuno. Este nuevo giro, que daba mayor impulso a la expansión europea, preludiaba el hundimiento del orden tradicional en todo el Oriente.

Diversas maniobras rompieron pronto la carrera política de los principales líderes reformistas: Midhat-Pacha, padre de la constitución otomana; su sucesor, el tunecino Khairreddin; por último, el jedive de Egipto, Ismael. Esta crisis de autoridad abrió paradójicamente la puerta al relanzamiento del panislamismo; pero esta nueva forma de la agitación nacional y religiosa no impidió que el Imperio perdiera progresivamente su autonomía interior: en 1879 Egipto tuvo que aceptar los tribunales mixtos en favor de los extranjeros, y el 20 de diciembre de 1881 la Sublime Puerta reconoció por el decreto de *Moharram* la pérdida de su independencia financiera. Paralelamente, las insurrecciones locales ponían en peligro la integridad del Imperio. En 1880-1881 se habló de un pro-

yecto de Midhat-Pacha de formar en provecho propio un principado en Siria bajo el protectorado inglés. Palestina se convirtió en la tierra de colonización preferida por los protestantes alemanes de Würtemberg y sobre todo por organizaciones judías de Europa Central y de Rusia. Mucho antes de que Theodor Herzl fundara el movimiento sionista se formuló al Congreso de Berlín la petición oficial de establecer un «Estado israelita en Palestina» (16 de junio de 1878); las vejaciones de que eran objeto los judíos en Alemania, Austria y Rusia movieron a poderosos financieros israelitas como Hirsch, Oléphant y los Rothschild y a asociaciones cada vez más numerosas y dinámicas a comprar terrenos en Galilea y Judea y hasta en las alturas del Golán sirio para establecer allí «colonias» agrícolas (1880-1882). Por las mismas fechas publicaba León Pinsker su manifiesto *l'Autoémancipation*, en el que proclamaba la necesidad de fundar un hogar judío.

La ocupación de Tunicia por Francia (mayo-junio de 1881) provocó una profunda oleada de descontento en todo el Oriente musulmán. El sultán recurrió a la Alemania de Bismarck y obtuvo el envío de una misión militar (1 de noviembre de 1880), preludio de una influencia germánica destinada aparentemente a prolongar la existencia del Imperio otomano. Poco después, el fracaso de la tentativa de resurgimiento nacional en Egipto ponía fin para mucho tiempo a toda esperanza de independencia en el Próximo Oriente otomano. Así quedaba expedito el camino para la penetración masiva e incontrolada de las fuerzas económicas, culturales, sociales y religiosas del Occidente.

No es posible exponer aquí todas las formas de tutela práctica que tuvo que sufrir el gobierno del sultán. Baste recordar la creciente influencia de Alemania. El segundo viaje del emperador Guillermo II a Oriente (Constantinopla-Jerusalén-Damasco) en octubre y noviembre de 1898 puso en evidencia las ambiciones de la joven Alemania frente a los derechos tradicionales de la vieja Francia.

El siglo xx se abrió con perspectivas de expansión general e ilimitada de Europa. Surgieron numerosos conflictos respecto a Kuwait, el Yemen, las cuencas petrolíferas de Siria septentrional y Mesopotamia, el enlace del ferrocarril de Bagdad con la red persa; luego, cuando Alemania creía haber detenido el empuje del panslavismo en los Balcanes y Asia Menor, la crisis marroquí (1904-1907) manifestó la intensidad de las rivalidades europeas en el mundo musulmán mediterráneo. El sultán Abdul-Hamid contemplaba pasivamente este desbordamiento de iniciativas contrapuestas y trataba de aprovecharse de ellas con una política a corto plazo. Pero este comportamiento, en el que el capricho personal en el terreno interno se aliaba a un humillante abandono en las relaciones internacionales, tuvo como consecuencia que los Jóvenes Turcos, tras decenios de impotencia, consiguieron al fin su revolución (julio de 1910). Sin embargo, la decadencia de las instituciones otomanas había llegado a tal punto que el nuevo equipo se vio obligado a ratificar la proclamación unilateral de independencia de Bulgaria y la anexión definitiva de Bosnia-Herzegovina al Imperio austro-húngaro.

Durante los años siguientes, entre dificultades financieras insuperables a causa de la mala voluntad de las grandes potencias, la Joven Turquía tuvo que enfrentarse con una serie de revueltas y de guerras en todos los puntos neurálgicos del vasto Imperio. A la revuelta del Yemen (noviembre de 1910) le siguió la de Albania (mayo de 1911). La guerra italo-turca por la posesión de Tripolitania (septiembre de 1911) volvió a poner sobre el tapete la cuestión de los Dardanelos, y el enfrentamiento germano-ruso permitió a Italia satisfacer sus ambiciones mediterráneas. Apenas se había firmado la paz entre Italia y Turquía, cuando la guerra balcánica ponía de manifiesto la fragilidad del Imperio otomano, a pesar de su reorganización estructural por expertos alemanes.

Se estaban llevando a cabo negociaciones secretas para fijar zonas de influencia política, económica y cultural. Desde el mes de julio de 1913 existía un nuevo mapa del Imperio otomano (conversaciones de Kiel). Y en la primavera de 1914, las potencias directamente interesadas en la zona árabe del Próximo Oriente, es decir, Francia, Inglaterra y Alemania, manifestaron una prisa desacostumbrada para solucionar, a costa de serios compromisos, todas las cuestiones pendientes sobre la suerte del Imperio otomano. Pero

el atentado de Sarajevo puso en marcha el ciclo, incontrolable ya, de alianzas políticas y militares, y Turquía se iba a ver incluida en el desastre de los Imperios centrales. Era el final de un dominio multisecular sobre los Balcanes y sobre el mundo árabe, el final también para estas regiones de un determinado tipo de vida cultural y religiosa.

La vida de las comunidades eclesiásticas orientales se sitúa en este marco de progresiva decadencia política y humana en el Próximo Oriente y de auge del nacionalismo en los Balcanes. Los destinos de las Iglesias uniatas dependían sobre todo de la alta política vaticana, apoyada o inspirada por la diplomacia de las potencias católicas, particularmente de Francia. La ortodoxia, en cambio, que distaba de ser preponderante, evolucionaba en torno a dos polos diferentes: el patriarcado ecuménico de Constantinopla, establecido en el Fanar, animado por un helenismo joven y ambicioso, y el Santo Sínodo de la Iglesia imperial de Rusia, cuyo influjo moral no cesó de aumentar hasta la Primera Guerra Mundial, a pesar de que los zares no lograron que se les reconociera el protectorado oficial de los ortodoxos en el Imperio otomano.

Los sultanes fomentaron durante mucho tiempo el predominio de la jerarquía griega, a veces incluso su monopolio, entre las diversas cristiandades nacionales sometidas al Imperio otomano que habían sido integradas en su sistema político-religioso de centralización eclesiástica en provecho del Fanar. Con el movimiento de autonomía política surgió durante el siglo XIX una aspiración nacional a la autocefalia eclesiástica, fenómeno típico de la ortodoxia contemporánea que se manifestó en la época en que la Iglesia católica reforzaba su régimen monárquico y centralizador. Los responsables eclesiásticos y políticos de las nuevas naciones reconocían al patriarcado ecuménico su función histórica de «primera sede», Iglesia-hermana e Iglesia-madre, que no implicaba una jurisdicción sobre las otras Iglesias; pero reivindicaban un estatuto jurídico autónomo y una constitución religiosa nacional, así como instituciones específicas. Esta reivindicación de la autocefalia eclesiástica no entrañaba un propósito de cisma o de división de la unidad cristiana, sino que constituía el coronamiento de la independencia política y su signo religioso. Sin querer separarse de la ortodoxia universal ni romper los lazos morales con el patriarcado ecuménico, las Iglesias locales querían integrarse en las condiciones temporales, sociales y políticas de su «ambiente nacional». La existencia y el aumento de autocefalias eclesiásticas no se oponen al estatuto histórico de la ortodoxia bizantina ni a las bases del régimen patriarcal, puesto que todas las autocefalias apelan a la unidad constitucional disciplinar común a la tradición eclesiástica ortodoxa. Pero la creación de nuevas autocefalias en los Estados surgidos de la desmembración del Imperio otomano provocó graves tensiones, conflictos e incluso rupturas momentáneas de la comunión eclesiástica entre el Fanar y las nuevas Iglesias nacionales, por motivos de orden político.

La Iglesia de Grecia fue la primera en «emanciparse» del patriarcado ecuménico. Por propia iniciativa, el reino recién establecido declaró en 1833 la autocefalia por un acta constitucional. Sin retirar su comunión, el patriarca de Constantinopla ignoró este acto unilateral. Sin embargo, en mayo de 1850 el gobierno griego decidió buscar la reconciliación y pidió al patriarca ecuménico y a su sínodo que aprobasen la autocefalia de la Iglesia griega y la reconocieran como Iglesia-hermana, en tanto que la jerarquía griega, como homenaje a la primacía de Constantinopla, encomendaba al Fanar la obtención del reconocimiento canónico de los patriarcados de Alejandría, Antioquía y Jerusalén. Un *Tomos* sinodal del 29 de junio siguiente admitió la nueva autocefalia de la Iglesia de Grecia en el seno de la ortodoxia, y, en consecuencia, la Iglesia del reino de Grecia se dio una constitución propia el 9 de julio de 1852. Este marco canónico le permitía disponer de sus destinos religiosos locales ateniéndose a la disciplina tradicional de la ortodoxia universal. Uno de los primeros actos de la jerarquía griega fue encargar a los profesores Ralli y Potli la publicación de la colección completa de los cánones eclesiásticos y de sus comentarios más autorizados. Su obra, aparecida entre 1852 y 1859, sigue siendo un documento básico para estudiar sistemáticamente la legislación canónica bizantina.

El movimiento de reorganización interior alcanzó al mismo patriarcado ecuménico. Inspirándose en las disposiciones liberales del *Hatti-Humayun*, y con la expresa invita-

ción del ministerio turco (abril de 1857), el Fanar nombró en agosto de 1858 un «consejo provisional nacional» del patriarcado, que se encuentra en el origen de los diversos reglamentos que organizaron el régimen sinodal y las comisiones mixtas.

En 1859 estalló la crisis de la Iglesia búlgara; fue de larga duración porque influyeron en ella diversos factores político-religiosos. Aunque los lazaristas y los primeros asuncionistas lograron al principio poner en marcha una unión con Roma bastante ficticia, la ortodoxia rusa velaba celosamente sobre la buena orientación eslavófila del pueblo vecino; el Fanar veía en este movimiento ambiguo un grave atentado contra su influjo preponderante en los Balcanes.

La raíz de la crisis estriba en el deseo de numerosos búlgaros de reaccionar contra la sistemática política de helenización practicada por la jerarquía ortodoxa de Constantinopla. Se formó un partido que opinaba que el mejor modo de conseguir la emancipación con respecto al Fanar era apoyarse en Roma, con tal que se les garantizaran sus costumbres religiosas, especialmente la liturgia en eslavo. Pío IX consintió, y en abril de 1861 consagró en la Capilla Sixtina, hecho inaudito y sensacional en aquella época, al jefe del movimiento unionista, J. Sokolski, conducido a Roma de forma bastante provocativa por Eugène Boré. Pero este obispo recién consagrado llegaba poco después a Odesa en compañía de un agente ruso; allí embarcó con rumbo desconocido. En unos meses se desintegró como por encanto la nueva comunidad de unas decenas de miles de católicos, y el gran movimiento unionista con que se había contado se redujo pronto a algunos grupos aislados e indefensos.

Pero el movimiento de emancipación religiosa con respecto al Fanar no dejó de extenderse. Las pasiones habían llegado a tal punto que en abril de 1860 el clero ortodoxo borró de los dípticos litúrgicos el nombre del patriarca ecuménico, y luego fue expulsada de las sedes episcopales la jerarquía griega. El gobierno turco aceptó, el 12 de marzo de 1870, que se constituyera una «Iglesia nacional» bajo la égida de un exarca búlgaro ayudado por una nueva jerarquía de la misma nacionalidad. La asamblea nacional escogió, el 23 de febrero de 1872, al primer titular de la Iglesia autocéfala. El patriarcado ecuménico replicó lanzando la excomunión contra la jerarquía nacional, y el posterior «cisma búlgaro» dividió durante mucho tiempo la opinión eclesiástica de toda la ortodoxia¹.

En cambio, la autocefalia de la Iglesia de Servia, declarada en un *Tomos* sinodal del patriarca de Constantinopla el 20 de octubre-1 de noviembre de 1879, se efectuó en forma canónica tras una negociación normal, después de que el Congreso de Berlín sancionara la autonomía política de Servia. El territorio de la joven Iglesia se extendió poco a poco siguiendo los destinos políticos de las provincias unidas progresivamente al reino servio².

La autocefalia de la Iglesia rumana, reconocida canónicamente por el patriarcado ecuménico en 1885, comenzó de hecho por un acto unilateral del príncipe Couza en enero de 1865. Sin embargo, el desacuerdo entre el Fanar y la Iglesia-hermana no desembocó en un conflicto jurídico porque el reciente reino no tenía todavía sus fronteras naturales ni el reconocimiento de las potencias. Tras el Congreso de Berlín, sancionada ya oficialmente la existencia del reino, la Iglesia nacional pudo aspirar a la autocefalia, y las negociaciones entabladas entre el rey Carol y el patriarca Joaquín terminaron en una solución satisfactoria. Pero la elevación del primado de Bucarest al honor patriarcal no se efectuó hasta más tarde: en 1925.

¹ Las vicisitudes de la crisis balcánica y danubiana y la inestabilidad de los regímenes y de las fronteras retrasaron la reconciliación de las «Iglesias hermanas» hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial. El 25 de febrero de 1945, al suprimirse la excomunión, la Iglesia autocéfala de Bulgaria se reintegró en el concierto de la ortodoxia. Posteriormente, el metropolitano de Sofía ocupó un puesto entre los patriarcas (10 de mayo de 1953), sin que prácticamente provocara protestas esta unilateral elevación eclesiástica.

² La actual Iglesia autocéfala de Yugoslavia es la heredera histórica de la antigua autocefalia de Servia, ampliada gracias a la confederación de las seis provincias de la República actual. Su jefe tiene también el título de patriarca, en recuerdo de la antigua primacía nacional de Ipek (Petch).

Por diversos motivos étnicos y políticos, la emancipación tomó un aspecto particular en los patriarcados apostólicos y melkitas del Próximo Oriente. A mediados del siglo XIX, el patriarcado de Alejandría se convirtió en un importante centro de irradiación de la cultura y la economía griegas, gracias al dinamismo de una comunidad de *diáspora* que no sólo influyó en Egipto y el Sudán, sino incluso en África ecuatorial. Los titulares griegos de esta sede solían ser hombres de tendencias progresivas y dinámicas, mientras que el resto de la ortodoxia mediterránea era de ordinario conservadora. El patriarca Focio (1899-1925) personifica al prelado abierto e inteligente, con gran sentido de la organización y la eficacia. En un medio cosmopolita e impregnado de cultura occidental, creó cuadros y fundó instituciones culturales y sociales capaces de reabsorber las densas minorías árabes y de preservar a sus fieles de la «contaminación latinizante».

En Jerusalén, la cuestión de los Santos Lugares y sus múltiples implicaciones político-religiosas conferían al helenismo y al monopolio de la Hermandad del Santo Sepulcro serios motivos para mantener un severo control sobre el patriarcado y las otras sedes episcopales. Sin embargo, cuando la Rusia ortodoxa instaló en Jerusalén en 1858 una misión eclesiástica permanente destinada a reforzar el espíritu de resistencia de las comunidades ortodoxas árabes contra el proselitismo latinizante y protestante, la tendencia eslavófila comenzó a disputar la influencia al helenismo. Esto redundó en beneficio de la ortodoxia local y árabe, tanto en el plano cultural como en el religioso. La fundación de la Sociedad Imperial Ortodoxa de Palestina (1882), sostenida por la alta aristocracia de San Petersburgo, determinó un auge de las instituciones culturales y sociales que se extendió hasta el patriarcado de Antioquía de Siria y el Líbano. El elemento nacional árabe exigió entonces participar en la administración eclesiástica y hasta en los cargos episcopales, y el patriarca Damianos (1908-1931) tuvo que sostener una lucha abierta con los partidarios de la emancipación religiosa nacional árabe. Pero la autocefalia, reivindicada con tanta insistencia, se verá afectada hasta bien entrado el siglo XX por la trágica e inestable situación política y religiosa de Palestina.

En el patriarcado de Antioquía, la jerarquía, árabe en su mayoría, no esperó a la independencia política para conquistar su emancipación religiosa. El 31 de enero de 1898, el sínodo mixto eligió como patriarca a Meletios, metropolitano de Laodicea. Luego se consumó sin dificultad la liquidación de la minoría jerárquica griega. El patriarcado gozaba de nuevo de una real autocefalia, que había sido su condición secular habitual hasta el cisma que dividió a la Iglesia melkita y dio como resultado la constitución del patriarcado unido en 1724.

El movimiento filetista, consagrado por las autocefalias nacionales, hubiera podido destruir los fundamentos unitarios de la ortodoxia, pero las crisis inherentes a esta corriente centrífuga no disgregaron su unidad esencial. No causaron una emigración masiva hacia otras Iglesias o confesiones cristianas: la crisis siguió siendo un fenómeno de fermentación interna y de decantación, que permitió a la ortodoxia, una y multiforme, volver a hallar su rostro tradicional y superar la grave prueba de un nacionalismo que pudo haberle sido fatal.

2. Política eclesiástica de asimilación de Pío IX (1847-1878)

Pío IX comenzó su pontificado con varias decisiones espectaculares relativas al Oriente cristiano. Con la encíclica *In suprema Petri* del 6 de enero de 1848 pretendía reanudar el diálogo con la ortodoxia y dar nuevo vigor al movimiento unionista, paralizado desde Benedicto XIV. La restauración del patriarcado latino de Jerusalén en 1847, que recordaba la experiencia de los cruzados en la ciudad santa, ponía de manifiesto el espíritu de expansión que animaba a la catolicidad romana en el centro del Oriente cristiano. En fin, el proyecto de establecer una representación diplomática y consular pontificia en el Imperio otomano revelaba un deseo de independencia poco realista respecto al protectorado religioso francés.

Estas primeras iniciativas, no muy afortunadas, formaban parte de un programa poco coherente aún, pero preludivan el progresivo esfuerzo de centralización y latinización que iba a culminar en el Concilio Vaticano. Siempre es difícil conocer los sentimientos personales de un papa y distinguirlos de los escritos y actos oficiales del pontificado. No obstante, encontramos un testimonio significativo del pensamiento personal de Pío IX en un telegrama que el embajador de Francia, Rayneval, redactó el 20 de junio de 1854, tras una audiencia privada, en plena crisis oriental. El Santo Padre no se hacía ilusiones, pero creía que las diferencias existentes entre la Iglesia latina y la griega eran «tan mínimas que, desde el acuerdo logrado en el Concilio de Florencia, ninguna de las dos partes había realizado acto alguno que invalidara las decisiones de este Concilio». Pensaba que las causas del cisma se encontraban en las costumbres y tradiciones de raza y de nacionalidad, cosas secundarias respecto al dogma. Por eso creía que, al advertir esto, se concedería más importancia al espíritu de unidad que a las respectivas particularidades.

Esta apreciación personal no parece tan radical como las medidas que tomó pronto la Congregación de Propaganda Fide, de quien dependía entonces la cristiandad oriental. Pero las presiones diplomáticas y personales que se ejercían sobre la política oriental del papado eran numerosas y bastante distintas. Baste mencionar dos sociedades cuyas opiniones se acogieron favorablemente en los círculos vaticanos durante los años decisivos de la crisis oriental de mediados del siglo. La Sociedad Oriental para la Unión de Todos los Cristianos de Oriente fue fundada en los primeros meses del pontificado; su promotor, el padre Terlechki, y ciertas damas de la aristocracia rusa como la princesa Zenaida Grigorievna Volkonskoja y Madame Swetchine inspiraron la encíclica *In suprema Petri*, y el cardenal Franzoni, prefecto de la Congregación de Propaganda Fide, presidió el 1 de julio de 1847 la primera reunión general de esta sociedad, dedicada a promover el uniatismo entre los eslavos y en el Próximo Oriente. La Sociedad Cristiana Oriental, fundada el 12 de octubre de 1853 también en Roma, tuvo en su época más fama a causa de su fundador, el aventurero convertido de la ortodoxia griega J. G. Pitzipios, que algún tiempo gozó de la confianza del papa y en 1855 publicó bajo su patrocinio, y a costa de Propaganda Fide, su libro-manifiesto *La Iglesia oriental*. La extravagante personalidad del autor y sus palinodias religiosas y políticas lo llevaron pronto a servir a otros amos, pero su libro siguió siendo durante mucho tiempo una base de documentación y reflexión en ciertos ambientes unionistas.

En 1862 Pío IX quiso separar los asuntos eclesiásticos orientales de los concernientes a las misiones entre paganos o herejes protestantes. El 6 de enero, la constitución apostólica *Romani Pontifices* creaba en el seno de Propaganda Fide una comisión cardenalicia especialmente encargada de los «asuntos del rito oriental» (*pro negotiis ritus orientalis*). Esta reestructuración parcial de dicha Congregación se anticipaba unos días al anuncio del restablecimiento de las relaciones diplomáticas con Rusia (14 de enero); pero el papa no promulgó su decisión hasta el 8 de abril siguiente, en la encíclica *Amantissimus humani generis Redemptor*. Al comunicar este favor a la jerarquía oriental, Pío IX exponía una concepción rígida de la unidad de la Iglesia y recordaba las benévolas iniciativas tomadas por la Iglesia romana en favor del catolicismo oriental. Y no ocultaba el asombro y la amargura que le causaba el hecho de que algunos espíritus «inconsiderados y difamadores» se atrevieran a afirmar que los papas hacían todo lo posible por latinizar a los orientales. No obstante, esta comisión cardenalicia comenzaba sus actividades el 30 de abril, reglamentando el derecho de los orientales a recibir los sacramentos en las iglesias latinas. El principio de la libertad de los fieles no estaba limitado más que por el derecho de prioridad otorgado a los ritos orientales.

Las intervenciones de Propaganda Fide —cada vez más frecuentes— en los asuntos internos de las comunidades uniatas se produjeron en el mismo momento en que éstas empezaron a gozar de las reformas liberales del gobierno otomano. Las elecciones patriarcales, los sínodos legislativos o disciplinarios nacionales o la imposición de reformas estructurales fueron ocasión para Roma de ejercer un control progresivo y de realizar una política de atracción caracterizada por la aplicación de los grandes principios de la reforma

tridentina, que constituían la base de latinización institucional. Los cardenales prefectos Franzoni y Barnabò, así como los delegados apostólicos en Oriente y el patriarca latino de Jerusalén, Valerga, fueron a la vez promotores y artífices de esta política de asimilación progresiva e intencionada.

El concilio nacional de los melkitas, que se celebró en Jerusalén en 1849, dio lugar a un grave conflicto que concernía a la vez a la persona del patriarca Maximos III Mazloum, a quien se tenía por «fociano encubierto», y a algunas prácticas sacramentarias consideradas opuestas a las prescripciones tridentinas. El informe canónico, confiado al jesuita C. van Everbroeck y al patriarca Valerga, dictaminó con poca equidad la presencia de un galicanismo etéreo pero peligroso, no en la letra pero sí en el espíritu. La indomable resistencia del patriarca melkita, atribuida por casi todos los informes oficiales de los cónsules franceses y de los agentes de Propaganda Fide a una inveterada tendencia hacia el cisma o la fronda oriental, iba a endurecer la actitud de los responsables romanos respecto a todas las Iglesias uniatas.

Otra crisis aumentó la desconfianza romana frente a los orientales: la que enfrentó durante largos años al patriarca armenio Hassoun, hombre de confianza de Pío IX, con la mayoría de sus fieles e incluso del episcopado. Desde los años 1848-1850, las querellas intestinas relativas a las elecciones episcopales y al papel del laicado preocupaban personalmente al papa, que consideraba la crisis armenia más inquietante para el porvenir de la Iglesia que la cuestión de los Santos Lugares.

La celebración de concilios nacionales daba a los delegados apostólicos la ocasión de verificar la rectitud de la tradición oriental y de confrontarla con la contrarreforma tridentina, cuyo contexto sociopolítico y objetivos doctrinales y disciplinares no respondían en absoluto a la situación y desarrollo del cristianismo oriental. El 18 de enero de 1851 era nombrado pro-delegado apostólico de Mesopotamia el jesuita Benoit Planchet, que iba a ser el artífice de la forzada latinización de las instituciones eclesiásticas de los jacobitas y de los nestorianos unidos (sínodos de Charfeh, diciembre de 1853-enero de 1854, y de Rabban-Hormizd, junio de 1853). Mons. Brunoni, delegado apostólico de Siria y el Líbano, trató de que fueran invitados algunos misioneros latinos al sínodo maronita de B'kerké (11-13 de abril de 1856). La negativa firme, aunque cortés, del patriarca Mass'ad obligó a descartar esta iniciativa, pero los obispos maronitas tuvieron que adoptar las prescripciones sumamente latinizantes del sínodo del Monte Líbano (1736) ya en desuso. En cuanto a los melkitas, Propaganda Fide esperó a la muerte del patriarca Mazloum (1855) para sugerir a su sucesor, Clemente Bahouth, que reuniese otro sínodo, presidido por el delegado apostólico, cuyos decretos debidamente garantizados fueron aprobados sin dificultad.

El desarrollo de la vida y de las instituciones eclesiásticas no se efectuó sin graves crisis que estuvieron a punto de comprometer el porvenir del catolicismo entre los melkitas, armenios y caldeos. Al evocarlas brevemente, aludiremos a los problemas esenciales del fenómeno del uniatismo.

La cuestión del calendario gregoriano entre los melkitas afectaba a una de las características del uniatismo bizantino. La introducción de este calendario occidental, aconsejada en diversas ocasiones por los responsables romanos de Propaganda Fide, había sido rechazada siempre por la jerarquía melkita uniate, deseosa de conservar un lazo de unidad disciplinar con la ortodoxia madre. Antes de ser elegido patriarca (1 de abril de 1856), Clemente Bahouth había prometido en una convención presinodal no tratar la cuestión del calendario más que de acuerdo con el cuerpo episcopal. Una vez elegido, se apresuró a seguir los consejos del delegado apostólico, Mons. Brunoni, e impuso sin miramientos ni previo aviso el cómputo gregoriano. En seguida surgió un clamor general de protesta por parte del episcopado y de los fieles. La inoportuna injerencia de los cónsules de Francia en el plano local y el apoyo con que el patriarca contaba en Constantinopla lo llevaron a infravalorar la amplitud y profundidad de la oposición de la población melkita. Los melkitas contrarios a tal introducción, que eran mayoría, afirmaban que querían seguir siendo católicos, pero rehusaban «occidentalizarse». Por eso se denominaban «melkitas orienta-

les». Al ver la amplitud y firmeza de la reacción, el patriarca abdicó el 4 de agosto de 1858, pero Pío IX no quiso aceptar su dimisión; sin embargo, los obispos de la oposición oriental tomaron acta de ella y solicitaron del gobierno turco el nombramiento de un nuevo jefe civil de la «nación». Al mismo tiempo rogaron a Napoleón III que interviniera personalmente para restablecer el orden, mientras el papa sostenía al pobre patriarca contra su principal adversario, el metropolitano de Beirut, Mons. Riachi³. Las intervenciones diplomáticas opuestas agravaron los malentendidos y endurecieron las posiciones. Dos sacerdotes muy comprometidos, seguidos por numerosas familias de Siria, Líbano y Egipto, entablaron relaciones oficiales con el sínodo del patriarcado ecuménico e hicieron en Constantinopla profesión de fe ortodoxa el 6 de diciembre de 1860. Uno de ellos fue consagrado obispo y recibió el encargo de dirigir la nueva Iglesia «melkita-oriental», legalmente reconocida por el gobierno turco bajo el patrocinio de la ortodoxia. Se corría el peligro de que el movimiento se extendiese y englobase a todos los que se negaban a aceptar el calendario occidental. Atemorizado ante tal perspectiva, el patriarca Bahouth presentó de nuevo su dimisión en 1864. Su sucesor, Gregorio Youssef, dio libertad a los obispos para elegir entre los dos calendarios. Con este compromiso restableció el orden en la diversidad y pudo lograr que parte de los disidentes volviera a su jurisdicción. El cisma del calendario no desembocó en la formación de una nueva comunidad oriental, sino en el retorno de los intransigentes al seno de la ortodoxia.

La crisis de la Iglesia armenia, iniciada durante los primeros años del pontificado de Pío IX, no tardó en renacer a causa de la personalidad del patriarca Hassoun y de los principios que defendía. Hasta 1866 Antoun Hassoun ocupó la sede de Constantinopla con el título de arzobispo primado encargado de los intereses civiles de los católicos armenios. Pero aspiraba al título de patriarca de Cilicia, que tenía su residencia en el Líbano, en el convento de Bzommar, queriendo unificar en su persona la jurisdicción espiritual y la temporal sobre los armenios de obediencia romana. La muerte de su colega de Cilicia le proporcionó la ocasión. Como es natural, Propaganda Fide y el patriarca Valerga, encargado de la delegación apostólica de Siria, apoyaban sus ambiciones en nombre de la unidad de jurisdicción.

El sínodo electoral, reunido en el Líbano bajo la presidencia de Valerga, nombró el 4 de septiembre de 1866 a Hassoun patriarca de Cilicia con el nombre de Pedro I. El sínodo abolía al mismo tiempo el título y la sede metropolitana de Constantinopla uniéndola a la de Cilicia, pero trasladaba la residencia del patriarcado unificado a la capital otomana. Los obispos no aceptaron fácilmente tales decisiones y dejaron al legado pontificio la tarea de redactar el informe «oficial» de la actuación del sínodo.

Al año siguiente, la publicación de la bula *Reversurus* (12 de julio de 1867) puso en evidencia lo que realmente estaba en juego y la gravedad de la crisis eclesiástica. Esta bula concernía directamente a los armenios, pero iba a aplicarse más pronto o más tarde a todas las otras comunidades uniatas en provecho de una estricta centralización⁴. El tono de la carta reflejaba la penosa atmósfera en que se desarrollaban los acontecimientos. Pío IX hablaba con amargura del espíritu de cisma que reinaba en la vida de la Iglesia en Oriente y afirmaba que el cisma siempre había engendrado la ignorancia, la esclerosis de las instituciones, la decadencia de las costumbres y la relajación de la disciplina. Para prevenir la agonía de las Iglesias nacidas del cisma, el papado dedicaba toda su solicitud a la regeneración del catolicismo oriental. La reglamentación de las elecciones patriarcales y pontificias entraba en este cuadro reformador. En adelante sólo podría elegir al patriarca el sínodo episcopal, con exclusión del clero bajo y del laicado. La elección de los obispos dependería también exclusivamente del sínodo episcopal presidido por el patriarca, y en última instancia del papa, que escogería al candidato más digno de una lista de tres

³ *Si opus esset, civilis potestatis seu brachii saecularis auxilium implorare quod tibi minime defuturum esse confidebamus*, le escribía el 28 de noviembre de 1859.

⁴ Las colecciones de los documentos pontificios dan el texto en versión íntegra o parcial, según se trate de los armenios o del conjunto de los patriarcas orientales.

nombres. Se excluía expresamente cualquier participación, directa o indirecta, del laicado o los notables. En fin, el papa manifestaba su propósito de extender pronto estas prescripciones a los demás patriarcados orientales, como ya había advertido al maronita Pablo Mass'ad y al melkita Gregorio Youssef, presentes en Roma.

Estos dos patriarcas manifestaron sus reservas con firmeza, y en el caso de sus comunidades se pospuso el problema en espera de tiempos más propicios. En cambio, el patriarca Hassoun aceptó plenamente las medidas pontificias. Pero surgió pronto la oposición nacional, encabezada por algunos obispos armenios, por los religiosos mekharistas y antoninos y la masa de los fieles. Durante el Concilio Vaticano adquirió una amplitud y gravedad que no pareció impresionar a los responsables romanos, pese a las reiteradas intervenciones de la diplomacia francesa y del gobierno turco. La oposición degeneró pronto en un verdadero cisma, dirigido por Mons. Kupelian, cuya comunidad fue reconocida durante varios años (1870-1879) por la Sublime Puerta. Hassoun, promovido al cardenalato, acabó por ceder el puesto a un administrador patriarcal, Mons. Azarian, que le sucedió en 1879. Fue quien puso fin al cisma: al verse privados del apoyo del gobierno turco, los cismáticos fueron retornando a la Iglesia,

La crisis del patriarcado caldeo, asociada al nombre de J. Audo, pareció al principio no representar más que una mezquina disputa de jurisdicción personal sobre el territorio eclesiástico del Malabar. Elegido patriarca en 1847, Audo tenía reputación de ser a la vez muy apegado a la tradición de su Iglesia y muy fiel a la causa del catolicismo. Ya en 1843, Valerga, agregado entonces a la misión del Kurdistan, lo había presentado a Propaganda Fide como el candidato más idóneo para la sede patriarcal. En 1853 Audo se prestó a las reformas latinizantes preconizadas por Mons. Planchet en el sínodo de Rabban Hormizd, si bien reivindicaba el derecho de dirigir directamente su seminario patriarcal frente a los dominicos de Mosul. En 1856, sacerdotes y fieles de la cristianidad siro-malabar, sometida desde 1599 a la jurisdicción de vicarios apostólicos latinos, se dirigieron a él para pedirle un obispo de su rito. El patriarca informó de buena fe a Propaganda Fide y propuso el nombramiento de cuatro visitadores nombrados a partes iguales por el papa y por él, pues no había olvidado que el papa Julio III había reconocido y confirmado, desde las primeras negociaciones para la unión de los nestorianos en 1555, la jurisdicción del patriarca Sulaqua sobre el Malabar. Sin embargo, Propaganda Fide rechazó la propuesta conciliadora del patriarca y le negó cualquier autoridad espiritual sobre los siro-malabares. A este motivo canónico se añadió pronto un agudo antagonismo entre el patriarca y el nuevo delegado apostólico, el dominico francés monseñor Amanton. Seguro de su derecho, y a pesar de las medidas disciplinarias del delegado apostólico, que eran por lo menos arbitrarias, Audo comenzó a poner en práctica una política de hechos consumados. El 23 de septiembre de 1860 se nombró a Thomas Rokos vicario patriarcal; ello provocó un primer enfrentamiento molesto, que terminó con la marcha del delegado apostólico y del vicario patriarcal. Pero esto fue sólo una tregua.

Pese a la intervención diplomática y a las advertencias de Propaganda Fide, el patriarca accedió de nuevo a las peticiones del Malabar y consagró el 5 de junio de 1864 a Elías Mellous, que fue el artífice hábil y tenaz de la unión del Malabar al patriarcado caldeo. La crisis volvió a agudizarse varias veces, sobre todo con ocasión de las fiestas del centenario del martirio de san Pedro y san Pablo (julio de 1867), durante el Concilio Vaticano (fines de enero de 1870) y entre 1874 y 1877, momento en que llegó a su paroxismo. El enfrentamiento directo y reiterado entre Pío IX y el patriarca Audo constituye un hecho inusitado en los anales del catolicismo contemporáneo, incluso entre los orientales. No podemos entrar en los detalles de esta crisis bastante significativa en la coyuntura tan turbada de esta época, pero importa advertir que Audo justificó su actitud con valor y lucidez y refutó las arbitrarias críticas que se le hacían en una carta detallada dirigida el 20 de febrero de 1875 al prefecto de Propaganda Fide. Por desgracia, los historiadores no han tenido en cuenta esa carta, pese a estar publicada en una colección oficiosa. Pero la defensa del patriarca resulta inadecuada al final de un pontificado caracterizado por el excesivo centralismo, la *amatgura* y el autoritarismo. Audo fue castigado

con la suspensión, mientras todo el Oriente católico se preguntaba cómo acabaría una prueba de fuerza tan inquietante: la crisis caldea sustituía a la de la Iglesia armenia. Felizmente prevaleció una solución de compromiso que, aun respetando a las personas, aportaba una conciliación de los diversos principios en litigio y que resultó bastante eficaz a largo plazo.

En esta ojeada a las tres principales crisis del catolicismo oriental hemos podido apreciar en su justa dimensión eclesiástica, psicológica e incluso social los problemas de la inserción del uniatismo contemporáneo en el marco de la tradición latina. Se trataba de situaciones concretas. Las comisiones de «expertos» encargadas de preparar el Concilio Vaticano y los mismos debates conciliares iban a plantear los principios relativos a la existencia del uniatismo oriental romano y a sus relaciones con la autoridad pontificia y con los responsables de la Iglesia latina.

Propaganda Fide había solicitado el parecer de los principales responsables jerárquicos del Oriente católico; pero no consideró oportuna su presencia o la de sus delegados en las deliberaciones de las comisiones. Y el papel predominante desempeñado por el latinizante Mons. Valerga no tuvo más contrapeso que la discreción y la ciencia de dos «archiveros» de Propaganda Fide, Serafino Cretoni y Francesco Rosi. Las deliberaciones comenzaron el 21 de septiembre de 1867 y terminaron el 9 de mayo de 1870; se trató de las delicadas cuestiones de los poderes patriarcales, de la uniformidad y del dualismo legislativo y disciplinar, de las intromisiones de los misioneros y de la latinización de los espíritus y las instituciones, de la orientación del foco de la latinización que dirigía el patriarca Valerga en Jerusalén y, en fin, de la reforma del monacato oriental. Algunas insidiosas medidas de latinización y de asimilación del uniatismo oriental parecían tan radicales que, durante la sesión del 17 de septiembre de 1869, se tomaron en consideración medidas encaminadas a evitar que se atemorizaran las jerarquías interesadas y a impedir su eventual coalición⁵.

Mientras en Roma se deliberaba sobre el estatuto y los destinos del uniatismo oriental, los rumanos católicos celebraban su sínodo legislativo en Blaj (agosto de 1868). Visiblemente preocupados, igual que los patriarcas melquita y caldeo, por el proceso de asimilación que preconizaban los dirigentes romanos, los miembros del sínodo romano querían afirmar las bases constitucionales de su Iglesia «greco-católica». Se aprobó un proyecto dividido en diez artículos; pero esta clara exposición de los principios del catolicismo oriental causó una viva emoción, y la nunciatura y las instancias imperiales de Viena le reprocharon estar contaminada de espíritu cismático. Partía de la necesidad de «restaurar la autonomía constitucional de la Iglesia rumana de Transilvania», deseosa de diferenciarse de la Iglesia latina, dominante en el Imperio austro-húngaro, porque la unión «es de orden dogmático y está contenida en los cuatro puntos establecidos en Florencia». En esta perspectiva, «la dependencia de la jerarquía rumana respecto a la Santa Sede es únicamente la prevista en Florencia». De ahí que se excluyera cualquier intermediario: «Nadie, sea clérigo o laico, puede apelar de una decisión de la Iglesia rumana-unida a la jerarquía latina del país». Asentados estos principios fundamentales, se reconocía a los laicos el derecho a participar con los clérigos en la elección de los candidatos al episcopado. En la administración de los bienes de la Iglesia y de los institutos religiosos, los fieles gozarían de voto deliberativo en todas las decisiones de los consejos mixtos, compuesto en la misma proporción por clérigos y laicos, con la salvedad de que no podrían intervenir en los asuntos dogmáticos o puramente jerárquicos. Definidas así las competencias, el obispo debía convocar anualmente el sínodo diocesano, cuya composición y atribuciones rebasaban el ámbito propiamente clerical⁶.

⁵ Los procesos verbales de la comisión especialmente encargada de las Iglesias orientales se publican en Mansi, XLIX, cols. 985-1162. Para la sesión del 17 de septiembre de 1869, cf. cols. 1100-1102.

⁶ La traducción italiana de los diez artículos adoptados en el sínodo de Blaj de 1868 se encontrará en Mansi, AAC, XLII, cols. 802-805. El nuncio en Viena hizo prometer al nuevo me-

Esta toma de postura sinodal de una Iglesia europea desarrollada, a la vez eslava y austríaca, se oponía en todos los puntos a la política de asimilación preconizada oficialmente. Constituía una reacción franca y vigorosa contra la práctica de Propaganda Fide y contra los trabajos legislativos de la comisión oriental preconiliar.

El episcopado oriental del Imperio austro-húngaro y del Imperio turco estuvo ampliamente representado en el Concilio Vaticano; pero las diversidades litúrgicas y disciplinares, unidas a las profundas diferencias de formación clerical y de ambiente social, le impidieron oponer un frente común a la importante mayoría del episcopado latino del mundo entero. No hubo reuniones comunes de trabajo, menos todavía un acuerdo general sobre una plataforma de reivindicaciones mínimas que garantizaran la supervivencia de la tradición sacramentaria y disciplinaria específica. Hubo incluso obispos armenios, sirios y maronitas que defendieron normas disciplinares latinizantes, censuradas por los auténticos portavoces del Oriente, que contaban con el apoyo del ala reformista del episcopado latino.

Los obispos orientales mantuvieron también posturas opuestas ante el problema del primado y la infalibilidad del papa. Las discrepancias no versaban sobre la creencia como tal, que es el fundamento dogmático del uniatismo, sino sobre la oportunidad de la definición dogmática. Menos previsible para los latinos fue la decidida oposición de algunos orientales a las tesis patriarcales y a la revalorización de la tradición oriental. Sin embargo, algunos representantes debidamente reconocidos de las principales Iglesias orientales aportaron, cada uno según su experiencia y su visión teológica propia, una contribución positiva y válida para los destinos del catolicismo oriental. No podemos recoger con amplitud las principales intervenciones del episcopado oriental; por eso nos limitaremos a destacar algunas tomas de postura en temas fundamentales.

El 25 de enero de 1870, el patriarca caldeo Audo insistió en la necesidad de que se respetaran las tradiciones específicas del Oriente cristiano en materia de organización y los principios de su constitución sinodal y patriarcal. Sostuvo enérgicamente que el nuevo programa de asimilación era contrario a las promesas que los papas habían venido repitiendo desde el Concilio de Florencia. Sostuvo además que el Oriente disponía de sus propios instrumentos tradicionales de reforma: su regeneración espiritual debía ser obra del episcopado oriental actuando en el seno de los «sínodos nacionales»⁷.

Dos días más tarde, el obispo rumano J. Papp-Szilagji apoyó con argumentos científicos las afirmaciones del patriarca caldeo. Invitó expresamente al Concilio a admitir el dualismo disciplinar en la Iglesia y rechazó cualquier reforma que se impusiera al Oriente según el espíritu y la práctica de las Decretales de Gregorio IX⁸.

Se trató también de la cuestión del celibato eclesiástico. La intervención del armenio Melchor Nazarian el 8 de febrero de 1870⁹ proporcionó a los partidarios del celibato argumentos inesperados. Tras declarar orgullosamente que en su diócesis de Mardín no se conocía el matrimonio de los sacerdotes, enumeró los inconvenientes que éste presentaba: ocuparse más de la familia que de la iglesia, cuidar el adorno de la esposa más que el del altar del Señor y atender más a los hijos que a los fieles.

Dos intervenciones muy destacadas del patriarca melkita Youssef, inspiradas en un

tropolita, Ioan Vancea, el cual había recibido su formación en Roma, que no la tuviera en cuenta. Se reunió en Blaj un concilio provincial en mayo de 1872 (*ibid.*, cols. 463-710). Estos decretos constituyen un conjunto bien estructurado, pero en franco retroceso respecto a los artículos de 1868. Aun así, fueron considerados excesivamente poco acordes con las normas romanas y hubo que esperar a que Propaganda Fide aprobase el texto corregido en 1881. Exigió especialmente que se suprimiese toda referencia a los nomocánones y a los canonistas bizantinos. El segundo concilio provincial se celebró en Blaj en 1882 para completar al primero en algunas cuestiones que la Santa Sede quiso examinar o consideró tratadas de forma incompleta en 1872 (cf. C. de Clercq, *Conciles des Orientaux catholiques* II [París 1952] 655-666).

⁷ Mansi, L, cols. 513-516. Cf. J. Hajjar en «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 65 (1970) 451-454.

⁸ *Ibid.*, L, cols. 543-546.

⁹ *Ibid.*, L, cols. 683-684.

auténtico ecumenismo, elevaron la discusión a su verdadero nivel. El 19 de mayo, después de haber proclamado su fe en el primado de Pedro, recordó a la Iglesia latina mayoritaria que no podía marginar ni olvidar a la ortodoxia oriental, cuya catolicidad y apostolicidad habían sido reconocidas por el Concilio de Florencia e incluso por el de Trento, que por consideración a los «griegos» no había querido condenar la disolubilidad del matrimonio por causa de adulterio. Al proclamar el primado romano, el Concilio de Florencia había consagrado con igual solemnidad los derechos y los privilegios de los patriarcas apostólicos. También los padres del Vaticano tenían que salvaguardar la institución patriarcal y no destruirla. Renegar de la obra del Concilio de Florencia, que había ratificado un *modus vivendi* aceptable para la Iglesia universal, significaría el deseo de alejar irremediablemente a la Iglesia ortodoxa del camino de la unidad¹⁰.

Pío IX no tardó en manifestar su disgusto y desaprobación al patriarca. Y Mons. Valerga se esforzó por demostrar el aspecto falaz del alegato melkita acusándolo de galicanismo sirio¹¹, en tanto que otros preladados orientales, el armenio Hassoun y el sirio Benni, tacharon de demagógico el discurso de Youssef y se ocuparon de desprestigiar la institución patriarcal. La intervención del fogoso y brillante Strossmayer y la bondadosa y discreta del arzobispo de Cincinnati, Purcelle, no disiparon el malestar de una asamblea llena de prejuicios contra la «ortodoxia cismática».

El patriarca melkita tomó de nuevo la palabra el 14 de junio¹² para ensanchar los horizontes y exhortar a los padres a tomar en serio su responsabilidad respecto al Oriente cristiano. Alegó que no defendía una causa propia ni la de una sede particular, sino que, sin falsas vergüenzas y movido únicamente por motivos universales, quería defender la causa de una fracción ausente de la Iglesia, deseando ardientemente que se uniera a la que estaba presente en el Concilio. Interpelando a sus adversarios, les lanzó un reto profético: «Si en esta asamblea pensara alguno oponerse a mi persona porque he asumido esta tarea (la de defender a la ortodoxia ausente), yo me abstendría de contradecirle, pero los ausentes lo juzgarán en el momento oportuno». Por eso suplicó a la asamblea que evitara votar cualquier medida que atacase el estatuto constitucional de la Iglesia oriental. Desgraciadamente, estas graves palabras no fueron tenidas en cuenta. El Concilio Vaticano perdió así la ocasión de alcanzar un nivel ecuménico.

El importante problema del primado y la infalibilidad del papa casi hizo olvidar la cuestión de la actividad latinizante de los «misioneros». La discusión del esquema relativo de las *Misiones apostólicas* apenas tuvo eco. Sin embargo, el arzobispo maronita de Beirut, Mons. Tobie' Aoun, bien situado para denunciar los errores, la arrogancia y las deficiencias de las congregaciones latinas extranjeras, atacó el fenómeno de la latinización en una intervención bastante fogosa¹³.

La votación de la constitución dogmática *Pastor Aeternus* (18 de julio de 1870) encontró a la jerarquía oriental muy reticente. Los tres patriarcas, el melkita, el sirio y el caldeo, abandonaron Roma para manifestar sus sentimientos, y lo mismo hicieron muchos de sus sufragáneos. Regresaron a Oriente persuadidos de que el proceso de latinización y asimilación iba a extenderse y consolidarse. En la perspectiva de la Iglesia oriental, la labor del Concilio hasta el momento de su interrupción constituía un fracaso patente. La consiguiente confianza y un profundo sentimiento de frustración y de humillación, unido a la impotencia fomentada por la competencia latina, se manifestaron pronto en el cisma armenio, en la crisis caldea, en el enojo mal disimulado del patriarca sirio y en la amargura del patriarca melkita Gregorio Youssef. En resumen, al morir Pío IX no sólo quedaban pendientes los principales problemas, sino que el catolicismo oriental corría el peligro de perder la confianza en su razón de ser y en sus destinos.

La situación era aún más decepcionante porque en el mismo momento el uniatismo

¹⁰ *Ibid.*, LII, cols. 133-137.

¹¹ *Ibid.*, LII, cols. 192-202, 353-364, 551-561.

¹² *Ibid.*, LII, cols. 671-676.

¹³ *Ibid.*, LIII, cols. 142-143.

ucraniano, tan duramente herido ya por el zar Nicolás I en tiempo de Gregorio XVI, tuvo que sufrir otra prueba: la unión a la Iglesia rusa de la diócesis de Chelm, la única uniata que subsistía aún en la parte rusa de Polonia. El asunto había sido abordado ya en 1865 por un grupo de sacerdotes ucranianos dirigidos por Michel Popiel, deslumbrados por el prestigio de la ortodoxia rusa y cegados por sus rencores antipolacos. La iniciativa, legítima en sí, aparecía en las circunstancias concretas como una maniobra evidente: se trataba de purificar el rito ruteno de los numerosos latinismos que se habían introducido en él desde el Concilio de Zamosc en 1720, de manera que, una vez suprimido todo lo que daba a los uniatas su fisonomía característica, se facilitara su paso a la ortodoxia. La empresa se prosiguió sin tener en cuenta las prohibiciones romanas; luego, una vez preparado el terreno, Popiel, a quien el gobierno había confiado la administración de la diócesis, no dudó en apelar a la policía imperial para imponer sus proyectos contra la resistencia de algunos católicos fieles a Roma. Tras una campaña de peticiones apoyadas por las dos terceras partes del clero, solicitó a principios de 1875 «la reunión de los griegos unidos a la santa Iglesia ortodoxa de Oriente, que fue la Iglesia de nuestros padres». Del importante grupo ruteno católico ya no quedaban más que las diócesis situadas en el Imperio austro-húngaro, agrupadas en torno a la metrópoli de Lemberg (Lwow) en Galitzia. Pero también allí trataba la propaganda rusa de despertar la conciencia nacional contra la humillante situación a que los polacos habían reducido durante siglos al pueblo ucraniano, y parte del clero joven comenzaba a considerar a la Rusia ortodoxa como la protectora natural de los eslavos.

3. Política de optimismo renovador de León XIII (1878-1903)

Elevado al solio pontificio en plena crisis oriental (guerra ruso-turca), el nuevo papa inició pronto una política de comprensión universal, de moderación, presencia y apertura, como lo prueban las cartas que el mismo día de su elección dirigió no sólo a las potencias que mantenían relaciones diplomáticas normales con la Santa Sede, sino también al emperador de Alemania, al presidente de la Confederación Helvética e incluso al zar de Rusia Alejandro II, cuya política eclesiástica en Polonia había provocado pocos meses antes una vehemente protesta del Vaticano.

León XIII, clarividente y realista, vio un signo de los tiempos en el enfrentamiento decisivo que sacudía los cimientos de los dos Imperios orientales. El tratado de San Stefano (3 de marzo de 1878) y el Congreso de Berlín (13 de junio-15 de julio de 1878) demostraban la fragilidad de todo el estatuto oriental y el papel preponderante que en lo sucesivo iban a desempeñar en sus destinos las «potencias occidentales». La sede romana, pese a la pérdida de su poder temporal, se esforzó por insertarse en la gran política del momento con el propósito de sacar el mayor partido posible para vigorizar y extender su obra.

El 27 de agosto de 1878, León XIII dirigió a su secretario de Estado, el cardenal L. Nina, una carta-programa en la que su solicitud por «las ilustres Iglesias orientales» le hacía expresar el deseo de «que comenzaran a brillar de nuevo con su antiguo esplendor». Al final de este año publicó la encíclica *Quod apostolici muneris*, en la que denunciaba «las bárbaras sectas de los socialistas, comunistas y nihilistas», ya universalmente extendidas, que minaban los cimientos de la sociedad civil. Esta toma de postura le valió la simpatía del gobierno del zar y se produjo un fenómeno nuevo y prometedor: la encíclica se leyó y comentó en varias iglesias ortodoxas del vasto Imperio ruso.

El padre d'Alzon, fundador de los agustinos de la asunción, vio en esto un motivo para preparar la gran misión oriental que iba a sustituir a la «falsa cruz». Desde el trampolín establecido en Sofía, donde la misión asuncionista tropezaba con otras fuerzas misioneras más arraigadas (los resurreccionistas austríacos y polacos), el padre d'Alzon quería llegar a Odesa. Preparaba personas bien dotadas para esta «cruzada católica», pues dudaba ya de la suerte social y política de la prestigiosa Rusia que acababa de quebrantar el

poder del Imperio turco. El 2 de mayo de 1879 afirmaba con aplomo: «El estado de Rusia es tal que no puede durar. Parece que vamos a ver al coloso ruso sufrir una convulsión, tan pronto concluya para la potencia turca la época de su dominio en Europa, cosa que ocurrirá pronto. Hay que estar preparados para ese momento. Los nihilistas realizarán su obra destructora, y en ese terreno barrido por tormentas revolucionarias plantaremos la cruz verdadera...»¹⁴.

León XIII veía con más realismo el curso de la historia y de la salvación de las naciones. Se dedicaba pacientemente a restablecer las relaciones con el gobierno ruso. Un acuerdo preliminar se concluyó el 19-31 de octubre de 1880 entre el cardenal Jacobini y el embajador ruso P. d'Oubrill. El pacto definitivo se firmó dos años después, el 12-24 de diciembre de 1882. Aunque no se logró resolver satisfactoriamente las delicadas cuestiones relativas al clero polaco y uniate, quedaba reanudado oficialmente el diálogo, y el acuerdo de principio parecía prometedor.

Mientras tanto, a raíz del atentado contra el zar (13 de marzo de 1881), el papa envió a su sucesor, Alejandro III, su pésame personal y aludió claramente al asesinato en su encíclica *Diuturnum illud* (29 de junio de 1881), que condenaba una vez más los movimientos nihilistas y revolucionarios.

Paralelamente, León XIII tomaba medidas significativas en el terreno propiamente religioso. El 12 de abril de 1881 publicó el decreto *Orientalium Ecclesiarum ritus*, que restablecía en el monasterio romano de Grottaferrata el rito bizantino en toda su pureza. Y para llevar a cabo las reformas deseadas puso al frente de los monjes basilio ítalo-griegos a personalidades enérgicas como J. Cozza-Luzi y a su sucesor Arsenio Pellegrini. El 10 de junio de 1882, el papa suprimió, mediante la carta apostólica *In supremo*, el título de los obispos llamados honoríficamente *in partibus infidelium* cuando su sede se hallaba efectivamente en territorios cristianos, aunque no católicos.

Estas iniciativas públicas manifestaban un interés más profundo por el problema de la unidad cristiana. Se había encomendado a hombres de confianza examinar la situación y las perspectivas de un verdadero diálogo. En 1883 le fueron entregados al papa dos informes confidenciales del futuro cardenal Vannutelli, entonces delegado apostólico en Constantinopla, y de Carlo Gallien, cónsul general de Turquía en Roma. Tales informes examinaban con probidad y realismo las causas del fracaso de los misioneros latinos en Oriente.

Por las mismas fechas, Alfred Lacazes, primer secretario de la embajada de Francia ante la Santa Sede, redactaba para su gobierno varios estudios bien documentados sobre la nueva orientación pro-oriental del Vaticano. En un primer informe del 25 de mayo de 1883 señalaba los numerosos indicios de las favorables disposiciones del papado respecto al Oriente cristiano. El patente fracaso de la política anterior se debía, en su opinión, a que no «se había tenido en cuenta la adhesión celosa y recelosa de las diversas cristiandades a sus ritos particulares». La legislación impuesta por Pío IX a los católicos orientales, sobre todo las prescripciones de la bula *Reversurus*, habían reforzado la secular desconfianza, y una reciente polémica del «Diario de San Petersburgo» había reprochado a la Santa Sede «querer la ruina de todas las Iglesias orientales», a pesar de la enérgica respuesta del «Monitor de Roma». Pero, continuaba diciendo el observador, la nueva corriente que reina ahora en Propaganda Fide aspira a regenerar al Oriente por el Oriente. El delegado apostólico en Constantinopla, Mons. Vannutelli, apoya esta política que quiere respetar la susceptibilidad de los orientales manteniendo sus ritos e interesándose en su propio destino. Los resultados de la nueva orientación eran ya visibles: la marcha de Hassoun a Roma y su elevación al cardenato, la fundación del seminario armenio de Roma (1 de marzo de 1883) y el de los melkitas en Jerusalén (enero de 1882). El cardenal Lavigerie apoyaba esta promoción del Oriente. Como es natural, este programa no agradaba a la vieja guardia latinizante, cuyo principal representante, Mons. Piavi, seguía en su puesto de delegado apostólico en Siria y contaba con apoyos en la Curia romana, pese

¹⁴ S. Vailhé, *Vie du Père E. d'Alzon II* (París 1934) 670s.

a que cada vez lo soportaban peor los «cristianos de rito indígena que dependían de él».

En este informe confidencial encuentra el historiador una información segura y fidedigna. No es posible describir mejor la situación general en vísperas de las grandes realizaciones orientales del pontificado de León XIII.

Tras resolver en lo posible el contencioso ruso, el papa se dedicó a reanudar el diálogo con Constantinopla. El patriarcado ecuménico sostenía en ese momento una áspera contienda con el gobierno turco en defensa de los derechos civiles tradicionales derivados del estatuto personal. León XIII aprovechó esta ocasión para encargar de nuevo al delegado apostólico, Mons. L. Rotelli, que apoyara moralmente la resistencia del patriarca ortodoxo Joaquín IV. Este se lo agradeció, y el 14 de julio de 1884 encargó al gran logoteta Stavrakí Arístarki bey que diera las gracias al delegado, el cual aprovechó la ocasión para visitar personalmente el Fanar. El patriarca le devolvió la visita, y una serie de entrevistas corteses puso de nuevo en contacto a personalidades alejadas por una oposición secular. Pero, al inaugurar así una política de acercamiento entre las dos sedes más importantes de la cristiandad, ¿no había el peligro de indisponer a la ortodoxia griega, siempre desabrida y recelosa, y a la ortodoxia rusa, impaciente por reemplazar al patriarcado ecuménico en Oriente?

Un segundo informe confidencial de A. Lacazes analizaba durante esta nueva iniciativa pontificia las perspectivas de reconciliación entre el patriarcado de Constantinopla y la Iglesia romana. Su relación, fechada el 29 de mayo de 1884, advertía que el papa «se limitaba aún a medidas preparatorias», aunque su conducta ya haya producido «resultados imprevistos». Y el diplomático resumía así las principales acciones previstas en el proyecto pontificio:

«El papado se propone en la actualidad poner en marcha las siguientes iniciativas: disipar los malentendidos, fomentar el desarrollo de las Iglesias uniatas, impulsar la formación de un clero indígena y establecer centros de atracción más numerosos y fuertes».

De hecho, el 1 de marzo de 1885, la comisión cardenalicia de Propaganda Fide estudiaba una larga *Ponenza* sobre «los medios más adecuados para promover el retorno de los griegos cismáticos a la Iglesia católica». Y el 1 de junio de ese mismo año, Propaganda Fide concedió a las congregaciones religiosas latinas el derecho de formar ramas orientales en favor de las vocaciones indígenas. Un pionero, dom Emmanuel André, lanzaba en el mismo tiempo la «Revue de l'Église Grecque Unie», que en 1890 se convirtió en la «Revue de l'Église d'Orient» y desapareció en 1893 por existir publicaciones mejores.

Las intervenciones unionistas de León XIII encontraron amplio eco en Oriente. El fogoso y clarividente Strossmayer repitió opiniones emitidas durante el Concilio Vaticano y lanzó por este camino al filósofo Vladimir Soloviev, llamado con alguna exageración «el Newman ruso». Junto a este gran obispo y patriota, redactó aquél, en 1886, sus *Quelques considérations sur l'union des Églises*, enviadas personalmente al papa y al cardenal secretario de Estado; esta obra preludiaba su gran trabajo, *La Russie et l'Église universelle* (1889). Escrito bajo el influjo de Mons. Strossmayer, que redactó el prefacio, este libro señalaba un giro en el pensamiento unionista, pero los tiempos no estaban aún maduros para iniciativas espectaculares. El papa se contentó con exhortar a los benedictinos y a la opinión católica a interesarse efectivamente por el problema, pero encomendó a los responsables de Propaganda Fide la tarea de crear instituciones adaptadas a esta finalidad. Los sínodos de Charfeh, de los jacobitas unidos (1888), y de Léopol, de los rutenos (1891), fueron cuidadosamente preparados en Roma y presididos por delegados apostólicos. Reflejaban las tendencias de los sínodos anteriores celebrados bajo el signo de la legislación tridentina. De este modo persistía la ambigüedad latinizante, a pesar de la buena voluntad pontificia. Ahora se debía a la creciente influencia de los educadores latinos en los seminarios.

El Congreso Eucarístico Internacional de Jerusalén (13-21 de mayo de 1893) iba a proporcionar a León XIII la ocasión de salir de su reserva y de lanzar sus grandes iniciativas orientales. Al nombrar al cardenal francés Langénieux legado suyo, el papa le encargaba, así como a otras personalidades menos destacadas, hacer una encuesta entre la jerarquía

oriental. Este Congreso, decidido por León XIII pese a algunas oposiciones provenientes de Jerusalén, Constantinopla e incluso de la Curia romana, puso de manifiesto el profundo antagonismo que en el Próximo Oriente enfrentaba al latinismo triunfante con las jerarquías locales. Varios incidentes, sobre todo el discurso del patriarca latino Pavi en la sesión de clausura, manifestaron un enfrentamiento directo entre los representantes de la latinización sistemática y los defensores del apostolado del Oriente por el Oriente. Sin embargo, se lograron resultados positivos: se puso de relieve el pluralismo litúrgico del Oriente cristiano y la riqueza que representaba; además quedó planteado de manera oficial e ineludible el problema de la latinización. Sus adversarios, orientales o latinos, la condenaron basándose en las enseñanzas de los papas, en tanto que sus defensores apelaban a la práctica benévola de Propaganda Fide y de sus representantes oficiales.

El cardenal Langénieux regresó a Europa francamente partidario de los puntos de vista de los orientalistas. Su informe a León XIII, fechado el 2 de julio de 1893, respira una discreción que honra las elevadas miras, la objetividad y el sentido católico de un observador imparcial. El cardenal analizaba con lucidez los temores de los cismáticos respecto a la presencia y a las obras latinas, describía la impotencia de los católicos orientales y sacaba las conclusiones.

Había que inspirar confianza a los «disidentes», fortalecer a los «unidos» y moderar el triunfalismo de los latinos. Confirmó al papa en sus puntos de vista largamente madurados.

Las fiestas organizadas con ocasión de su jubileo episcopal dieron oportunidad a León XIII para dirigir el 20 de junio de 1894 «a los príncipes y a los pueblos del universo» un mensaje en favor de la unidad. La encíclica *Praeclara gratulationis*, publicada al restablecerse las relaciones diplomáticas oficiales entre la Santa Sede y la corte de San Petersburgo (18 de junio), afirmaba la legitimidad del pluralismo eclesial en la unidad de la fe y del gobierno supremo. El reconocimiento de los regímenes patriarcales en la línea trazada en el Concilio de Florencia abría nuevas perspectivas en la historia de las relaciones eclesiásticas. La unidad cristiana era un ideal no condicionado ya por una conversión o «un regreso al redil abandonado», sino por una reconciliación de «hermanos separados», fruto de un acercamiento orgánico de las Iglesias locales bajo el alto patronato de caridad de un papa que mendigaba la unidad a ejemplo de Bessarion, cuya llamada evocaba: «¿Qué podremos responder a Dios el día en que nos pida cuenta de esa ruptura con nuestros hermanos?».

Poniendo en práctica su enseñanza, León XIII invitó en seguida a los patriarcas orientales católicos a una «conferencia en la cumbre», que se celebraría en el Vaticano. Estas «conferencias patriarcales» representaron una especie de sínodo privado, con asistencia de cinco cardenales, generalmente de igual mentalidad que el pontífice romano. Durante ocho sesiones muy espaciadas (24 de octubre-8 de noviembre), presididas casi todas por el mismo papa, se deliberó acerca de los medios de apreturar el acercamiento eclesiástico tan deseado. Se enunciaron diversas sugerencias y se adoptaron algunas decisiones.

Así, el patriarca melkita Gregorio Youssef solicitó la creación de una Congregación especial para el Oriente cristiano, completamente independiente de Propaganda Fide, en la que los patriarcas orientales gozarían de una autoridad deliberativa gracias a sus procuradores permanentes. Pidió también que, en virtud del principio de la ley personal que rige a los orientales, se extendiera la autoridad patriarcal a todos los fieles de su rito dispersos por el mundo. Consideró necesaria la limitación de la autoridad de los delegados apostólicos, que actuaban en Oriente de una manera arbitraria e incontrolada. Finalmente, solicitó la igualdad jurídica de los fieles orientales y latinos ante la ley universal, cosa que pondría fin a un régimen de diferenciación en la Iglesia.

León XIII tenía perspectivas aún más amplias. No lo desalentaron los condicionamientos políticos de los protectorados y las zonas de influencia de las potencias europeas. Manifestó su intención de constituir una comisión cardenalicia permanente para la reconciliación de todos los disidentes. Y la creó el 19 de marzo mediante la carta apostólica *Optatissimae*.

El cardenal Rampolla, secretario de Estado, se interesaba por la ortodoxia griega y tenía en proyecto fundar en Constantinopla un Instituto de Literatura Griega. Después de muchas vacilaciones, el proyecto se modificó en favor de los asuncionistas, que fundaron el seminario de San León en Kadi-Keui, destinado a convertirse en centro de todas las obras fundadas ya en la Turquía asiática y donde instalaron su centro de estudios orientales, con su órgano «Échos d'Orient».

Pero el fruto más espectacular de las conferencias patriarcales del Vaticano fue la publicación de la encíclica *Orientalium dignitas* (30 de noviembre de 1894), carta orgánica que iba a regular en adelante las relaciones de las comunidades con las misiones latinas.

Este encuentro en la cumbre y las decisiones adoptadas causaron serias conmociones en los círculos diplomáticos e inquietudes mal disimuladas entre los numerosos adeptos del «latinismo». Más aún, los delegados apostólicos de Oriente y los principales jefes jerárquicos de las comunidades latinas adoptaron una postura de sorda oposición contra estas medidas liberadoras. En Constantinopla y en todo el Próximo Oriente se ignoró sin más el motu proprio *Auspicia rerum* del 19 de marzo de 1896, que coordinaba la autoridad de los delegados apostólicos con la jurisdicción patriarcal.

Ante esta actitud de los latinos orientales, apoyada por el silencio complaciente de los responsables de Propaganda Fide, ¿es de extrañar que se registrara un recrudescimiento del respo de la jerarquía ortodoxa griega? Y una polémica bastante insidiosa, aunque fundada, subrayaba satíricamente la flagrante oposición entre la doctrina y la práctica romanas.

León XIII parecía tener más éxito con la ortodoxia eslava. El nuevo zar Nicolás II comunicó oficialmente al papa su advenimiento al trono (noviembre de 1894). Este respondió enviándole la gran cruz de la orden de Cristo, condecoración concedida muy rara vez a soberanos no católicos. Se entablaron negociaciones para resolver el contencioso eclesiástico, y el gobierno imperial accedió a las demandas pontificias de forma significativa. Disminuyó la rigidez administrativa que impedía la libre organización de las comunidades uniatas y abolió incluso el decreto de Catalina II, que prohibía a los obispos católicos hacer la visita *ad limina*. Poco después surgieron otras esperanzas, sin duda prematuras, cuando el filósofo Vladimir Soloviev envió a León XIII el 16 de febrero de 1896 su profesión de fe «católico-ortodoxa», aceptando el primado romano en el sentido en que lo habrían reconocido san Basilio y san Juan Crisóstomo.

La cuestión armenia volvió a estar a la orden del día durante estos años, a raíz de las matanzas perpetradas por los turcos. Cuidando de no herir la susceptibilidad turca, el papa dirigió al sultán el 21 de junio de 1895 una carta autógrafa y el 29 de noviembre se refirió a ella públicamente en una alocución. De esto se pasó pronto a creer en retornos masivos de los armenios gregorianos al catolicismo; pero quienes se hicieron tales ilusiones sufrieron pronto una gran decepción.

Parecía llegado el momento de crear una jerarquía para la Iglesia copta-unida, y León XIII estaba muy interesado en tal empresa. El tema se abordó durante las conferencias patriarcales del Vaticano, concretamente en la sesión de trabajo del 8 de noviembre, y quedó en manos de la comisión cardenalicia encargada de la reconciliación de los disidentes. Pero se tenía conciencia de la dificultad de la empresa, puesto que había que crear una jerarquía completa (patriarca y sufragáneos) y lanzar un «movimiento de conversiones» entre una población bastante pobre. Con el apoyo de la diplomacia austríaca, especialmente gracias al barón de Sonnleithner en el plano local, y confiando en el encuadramiento masivo de los misioneros latinos de Egipto, se logró establecer con bastante rapidez un patriarcado copto católico. El joven sacerdote Cirilo Macario, formado por los jesuitas, fue consagrado vicario apostólico y nombrado poco después vicario patriarcal (6 de marzo de 1896). Le hicieron celebrar un «sínodo nacional» presidido por el delegado apostólico, monseñor G. Bonfigli, con amplia participación de consultores latinos (enero-junio de 1898). El 19 de junio de 1899 se inauguraba el patriarcado copto católico y se nombraba patriarca a Cirilo Macaire. Este se cansó pronto de la tutela latinizante de los misioneros y perdió la confianza en la administración pontificia. Llamado a Roma en 1908, presentó su dimisión,

y en julio de 1910 volvió a la ortodoxia. Tras su reconciliación con la Iglesia católica en 1912, se publicó con su firma una obra claramente antirromana sobre la *Constitution divine de l'Église* (Ginebra 1913).

La cuestión malabar llegó a una feliz solución después de las conferencias del Vaticano. Propaganda Fide había erigido en 1887 dos vicariatos apostólicos, el de Trichur y el de Kottayam; pero los había confiado a titulares latinos. El 26 de julio de 1896, los cristianos siro-malabares lograron al fin una jerarquía propia para sus tres vicariatos apostólicos de Trichur, Ernakulam y Kottayam. Pío X completó en 1911 la constitución de esta provincia eclesiástica, en la que se iba a registrar un gran florecimiento.

En conjunto, las iniciativas de León XIII respecto al Oriente cristiano fueron decisivas, aunque muy discutidas. Fruto de una reflexión largamente madurada y de consultas tan diversas como constantes, su política orientalizante abría una nueva era en la historia de las relaciones entre el Oriente y el Occidente eclesiástico. En la imposibilidad de dirigirse directamente a la ortodoxia «disidente», creía, como los mejores teólogos de su época, en la eficacia de lo que se ha llamado «el apostolado unionista». Al asegurar la promoción eclesial, intelectual y material del catolicismo uniata, se pensaba en forjar un estado ideal que prefiguraría el estatuto de la ortodoxia en el caso de una eventual reconciliación eclesiástica.

Esta idea iba a marcar profundamente los destinos generales del catolicismo oriental. Esta concepción dependía de una coyuntura determinada y no representaba más que una etapa, sin duda fructuosa, en el camino de la unidad cristiana. Pero, como toda obra histórica importante, entrañaba el riesgo de provocar una reacción. Es lo que ocurrió al morir el gran pontífice. El pontificado de Pío X señaló un estancamiento provisional del movimiento orientalizante. La historia registra a veces esos contrastes en las sucesiones pontificias.

4. Política reticente de Pío X (1903-1914)

El patriarca de Venecia y sus nuevos colaboradores inmediatos carecían de preparación para comprender la ortodoxia y el nuevo estatuto del catolicismo oriental; además, la profunda efervescencia teológica y filosófica que sacudía al cristianismo latino iba a absorber cada vez más las fuerzas del papado. Pío X adoptó frente al Oriente cristiano una actitud de espera desconfiada que contrasta con el optimismo confiado y alentador de León XIII.

Sin embargo, la evolución liberal del Imperio ruso, gracias al edicto de tolerancia de Nicolás II (17-30 de abril de 1905), y la revolución democrática de la Joven Turquía (julio de 1908) invitaban a las Iglesias orientales a un esfuerzo para perfeccionar sus instituciones seculares.

En Rusia, las confesiones cristianas minoritarias —viejos creyentes, latinos e incluso uniatas—, insidiosamente vejadas hasta entonces, concibieron fundadas esperanzas¹⁵. La corriente orientalizante creyó que la celebración del 15º centenario de la muerte de san Juan Crisóstomo representaba una ocasión propicia para volver a tomar iniciativas caras a León XIII; pero no hubo más que algunas ceremonias religiosas, pronto olvidadas¹⁶. Sin embargo, el metropolitano ucraniano de Lemberg (Galitzia), Mons. André Szeptickij, trató de nuevo la obra y el espíritu de la Unión de Brest-Litovsk entre los rusos. Pío X le concedió el 17 de febrero de 1908 el derecho de aplicar en las inmensas regiones abiertas al apostolado unionista las medidas decretadas por León XIII en la encíclica *Orientalium dignitas*; pero este indulto personal del papa permaneció secreto. Mons. Szeptickij abrió una capilla uniata en San Petersburgo, cerrada en 1911 por la policía imperial. En 1913-1914 lanzó

¹⁵ Durante los cinco años que siguieron al edicto de tolerancia de 1905, más de 230.000 fieles, que se habían «convertido» a la fuerza en otro tiempo, volvieron a la Iglesia romana.

¹⁶ El volumen-manifiesto publicado en esta ocasión, *Le XV^e centenaire de saint Jean Chrysostome et ses conséquences pour l'Action Catholique dans l'Orient gréco-slave*, sigue siendo un valioso testimonio más bien que un punto de partida en la historia del catolicismo oriental.

la revista mensual «Slovo Istini» (La palabra de la verdad), órgano de los círculos catolizantes. La Primera Guerra Mundial puso fin a este esfuerzo, y su promotor se vio implicado en una acción político-religiosa antirrusa.

En el Imperio turco, junto a la expansión propiamente latina y latinizante de los misioneros, los patriarcados orientales pudieron desarrollar sus instituciones, especialmente en las provincias asiáticas y en Egipto. Pero las rivalidades entre los ortodoxos griegos y eslavos y las luchas políticas de las congregaciones latinas hicieron que los menos avisados apenas advirtieran la actividad específicamente religiosa.

En este período, los melkitas y los armenios intentan renovar su legislación mediante sínodos nacionales. Pero a las antiguas dificultades se añaden ahora los obstáculos que pone un laicado cuya influencia llega hasta el gobierno turco. El patriarca Gregorio Youssef siempre había estado convencido de la legitimidad del Concilio de Jerusalén, reunido por Maximos III Mazloum en 1849, pero Propaganda Fide se había negado a aceptarlo alegando sus tendencias galicanas. Tras la muerte de Maximos III (13 de julio de 1897), Roma invitó a su sucesor Pedro Garajiri a convocar el concilio tan ardientemente deseado por las instancias romanas. Una comisión mixta latino-melkita preparó en Roma las principales decisiones, y la Santa Sede designó a dos observadores para que presenciaran los trabajos de la jerarquía en el Líbano; pero el gobierno turco se opuso a la presencia de observadores extranjeros (1901). Después de la revolución Joven Turquía, el patriarca Cirilo VIII Geha reunió a sus obispos en un sínodo presidido por él en Ain-Traz (30 de mayo-8 de julio de 1909), al que no asistió ningún delegado pontificio, pero que tuvo en cuenta el parecer de algunos canonistas romanos. Pío X se abstuvo de confirmar la obra sinodal.

Por lo que se refiere a los armenios, el papa recurrió a la fuerza para lograr que el episcopado acudiera a Roma para celebrar el sínodo nacional. Al encontrarse con una oposición bastante general, nombró de una vez nueve obispos, que, con el patriarca Terzian y otro partidario, constituirían la mayoría requerida. Convocado bajo el patronato del papa, este sínodo terminó con dificultad sus trabajos (14 de octubre-11 de diciembre de 1911) porque la indiferencia de los participantes era tal que sólo seis obispos prosiguieron hasta el final su actividad sinodal. Al regresar a Constantinopla el 5 de enero de 1912, el patriarca se vio pronto relevado de sus funciones como «jefe civil» de su nación por el gobierno turco, que actuaba movido por notables laicos (31 de marzo de 1912). Sin embargo, Mons. Terzian se proponía aplicar fielmente las decisiones sinodales y las consignas pontificias. La imposición del calendario gregoriano (8 de diciembre de 1913) le enajenó definitivamente la voluntad de su comunidad. Se despertó la antigua oposición antirromana y se multiplicaron los incidentes en el seno de una Iglesia tan profundamente probada. La guerra y las matanzas coronaron pronto esta confusa situación.

Así, pues, en vísperas de la guerra, una verdadera crisis sacudía las filas de los armenios, los melkitas y los coptos, como hemos visto antes¹⁷. La causa profunda debe buscarse en el espíritu de oposición a toda influencia extranjera, sobre todo a la proveniente del Occidente cristiano, en plena expansión política y religiosa. El decreto pontificio *Tradita ab antiquis* (14 de septiembre de 1912) consagró el retroceso de la corriente orientalizante iniciada durante el pontificado de León XIII, pues permitía a los numerosos orientales que frecuentaban las instituciones culturales de las congregaciones latinas asistir a los oficios religiosos y comulgar según el rito romano, excepto en las fiestas pascales. El clamor de triunfo de la corriente latinizante mostró la importancia que se concedía a esta medida que permitiría completar la occidentalización de las minorías intelectuales orientales.

La guerra y la muerte del papa Sarto pusieron fin a una época de transición. La elección de Giacomo della Chiesa el 3 de septiembre de 1914 volvía a dar a los partidarios de León XIII unas esperanzas que Benedicto XV no decepcionó: el nuevo papa dio nuevos impulsos a la obra unionista e introdujo sus instituciones en el mismo corazón de la Curia romana.

¹⁷ Cf. p. 427.

Pero antes de trazar las grandes líneas de esta nueva era de la vida y las estructuras orientales, vamos a volver atrás para evocar el movimiento de la unidad cristiana desde mediados del siglo XIX.

5. El problema de la unidad cristiana

Tras haber considerado las relaciones eclesiásticas en el seno de la catolicidad romana en el plano intraeclesial, vamos a estudiar brevemente el movimiento de las ideas teológicas y el interés que estos problemas eclesiales suscitaron entre los teólogos y los publicistas. Se trata de un campo nuevo, pero el historiador puede poner ya los principales jalones y seguir la curva de la evolución de las mentalidades y de las investigaciones¹⁸.

La iniciativa de Pío IX de exponer en la encíclica *In suprema Petri* (6 de enero de 1848) las condiciones de un retorno de los ortodoxos denominados cismáticos a la comunión romana provocó una *Respuesta sinodal de los patriarcas orientales* (6 de mayo de 1848), que se difundió ampliamente incluso en los medios católicos occidentales. La jerarquía ortodoxa planteaba allí el problema a un nivel teológico y universal cuyos temas principales entrelazan, a más de un siglo de distancia, con las preocupaciones eclesiológicas del Vaticano II, especialmente en lo que concierne a la colegialidad episcopal y a las relaciones del primado romano con la sucesión petrina.

Una convicción dominaba todo el debate teológico y constitucional: la plenitud de la verdad evangélica y apostólica. La Iglesia católica romana la reivindicaba para ella sola. En la *Respuesta*, que respondía a la invitación del papado con una negativa decidida, la ortodoxia se presentaba como defensora de la verdadera fe.

La crisis oriental de 1848-1856 suscitó un interés creciente por los problemas político-religiosos que planteaban los Santos Lugares y los destinos de las cristiandades del Imperio turco. Citemos algunos estudios que tuvieron particular repercusión y analizan con clarividencia los aspectos fundamentales de los problemas planteados.

A principios de 1850 publicaba un diplomático ruso, el eslavófilo Tuteff, *El papado y la cuestión romana*; en esta obra sostenía que la Iglesia romana, columna y maestra del Occidente cristiano, al romper sus vínculos existenciales con la tradición apostólica y ortodoxa, había permitido que penetraran en su seno los gérmenes del protestantismo y de la revolución. Sin embargo, continuaba, la ortodoxia no desesperaba de una «curación del mundo occidental» que sería sumamente beneficiosa para toda la cristiandad.

En 1853 el padre J. H. Michon publicó el relato de un *Viaje religioso a Oriente*; había realizado dicho viaje en 1850-1851 con el célebre orientalista F. de Saulcy con la finalidad de darse cuenta de las disposiciones religiosas de las cristiandades orientales y de buscar los medios de acercarlas a Roma con vistas a «convocar un concilio general que asumiría de nuevo la obra de la reunión cuyos preliminares habían puesto Bossuet y Leibniz». La obra reflejaba con fidelidad las opiniones recogidas sobre el terreno. Muchos de sus juicios sobre la situación del Oriente y particularmente de Palestina siguen siendo válidos. Consideraba el restablecimiento del patriarcado latino de Jerusalén como «una obra providencial, la más fecunda de los tiempos modernos», con tal de que esta institución se pusiera al servicio de la Iglesia local, árabe y melkita y «se abandonase al latinismo, odioso para los orientales». Añadía ingenuamente que resultaba difícil justificar la presencia de un obispo latino «en un sitio donde no hay latinos». También expresaba la natural inquietud de aquellos a quienes preocupaba el porvenir de las relaciones entre Roma y el Oriente cristiano. El problema de la reconciliación cristiana exigía que se convocara un verdadero concilio ecuménico consagrado a la unidad cristiana y que el papado renunciara a «absorber todo el poder de la Iglesia». El autor había escuchado las confidencias más lúcidas sobre este tema de labios de un modesto sabio armenio de Brusa, Juan Tachrmoudjan.

¹⁸ Se encontrarán más detalles en nuestra obra *Le christianisme en Orient. Études d'histoire contemporaine, 1684-1968* (Beirut 1971) 161-185.

A fines del mismo año aparecía en «Revue des Deux Mondes» un artículo sobre «La Iglesia de Oriente en la coyuntura de la crisis del Oriente». Lo firmaba H. Desprez, buen conocedor de los asuntos orientales, tanto en el plano diplomático como en el eclesiástico. Comenzaba aludiendo a las divergencias que enfrentaban al Oriente con el Occidente eclesiástico y que habían desembocado en un antagonismo secular entre estos dos bloques religiosos separados por un profundo abismo cultural y social. Luego afirmaba que el dinamismo del cristianismo romano tropezaba en el Oriente cristiano con una fuerza de inercia que lo hacía inexpugnable:

«... Reconocemos y deploramos que los cristianos griegos sienten un vivo y secular recelo respecto a la Iglesia romana.

»Aunque la Iglesia de Oriente no ha hecho ninguna seria conquista mediante la predicación y el proselitismo desde que se separó de la Santa Sede, tiene sin duda gran fuerza defensiva. No ha perdido ni una pulgada de terreno en los combates que le han presentado, a veces con habilidad y siempre con valentía, los misioneros católicos. Ha opuesto a sus ataques una firmeza inquebrantable, un sistema de inercia e inmovilidad contra el cual se han estrellado hasta el día de hoy la ciencia y la autoridad de la Iglesia romana».

Y a propósito del proselitismo romano, que tenía desde siglos a separar de la ortodoxia a minorías nacionales para constituir comunidades émulas y rivales de la Iglesia oriental, añadía: «No hay uno solo entre los pueblos orientales que no esté dispuesto a causar un cisma si la Iglesia latina quiere usurpar los privilegios que les ha concedido, pues el sentimiento de nacionalidad domina sobre cualquier otra consideración».

El principal portavoz y defensor de la corriente uniata durante esta época en que los problemas orientales estaban a la orden del día fue un jesuita ruso convertido de la ortodoxia: el padre Gagarin, muy conocido por la parte que tomó en los comienzos de la revista «Les Études». Ejerció un profundo influjo en las mentalidades y promovió una ideología que fue clásica durante mucho tiempo en los ambientes misioneros del Oriente cristiano. En plena crisis oriental se había publicado en París en 1853 la traducción de un panfleto debido a Mouravieff, intitolado *Questions religieuses d'Orient et d'Occident. Parole de l'orthodoxie catholique au catholicisme romain*. Gagarin replicó en términos agresivos: atribuyó a la mala fe de la jerarquía ortodoxa los fracasos del papado en «la extinción del cisma de Oriente» y denunció el carácter anárquico del sistema conciliar de la Iglesia oriental y el inmovilismo de sus constantes apelaciones a la tradición: «Es la prudencia del ciego, que se para en un camino que no conoce». Por lo que se refiere a los Santos Lugares, Gagarin afirma que, después de las Cruzadas, sólo el catolicismo tiene derecho a disponer de ellos, aunque «por espíritu de tolerancia y de caridad» haya concedido a los cismáticos y a los herejes la posibilidad de orar allí.

Contrastan con estas estériles y nocivas polémicas los serios e irónicos estudios de Alexis Stepanivich Khomiakov. Al leer algunas de sus luminosas páginas y compararlas con ciertos discursos conciliares del papa Pablo VI, se descubre una afinidad teológica y a veces una identidad de miras que manifiestan la actualidad del mensaje ecuménico de este pionero de la eclesiología contemporánea. La coyuntura oriental y sus implicaciones religiosas llevaron a Khomiakov a aportar a la gran discusión del momento una magnífica contribución que publicó en francés en 1855 con el sugestivo título de *L'Église latine et le Protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*. Al referirse a los protagonistas del uniatismo, y especialmente al padre Gagarin, se expresaba en términos duros. Admitía que los ritos litúrgicos no tocaban a la esencia de la ortodoxia, si bien desempeñan un papel existencial en la expresión del sentimiento religioso; se burlaba de los que procuraban «hacer pasar a los papas por admiradores apasionados del culto griego» y afirmaba que comete una «gran imprudencia» quien habla «de tolerancia» con respecto «a los siglos pasados». Pero rebasando este aspecto polémico, Khomiakov elevaba el debate al nivel superior de la fidelidad al mensaje evangélico: en esta perspectiva ecuménica, todas las Iglesias deberían confesar sus pecados y no alegar falsas pretensiones de inmunidad doctrinal o de monopolio de santidad. Khomiakov tocaba así a la raíz del mal de la división en la Iglesia.

La lección iba a dar sus frutos. Gagarin respondió indirectamente en un folleto que

llevaba un título bastante provocativo y había sido redactado en el momento eufórico de la victoria de Crimea: *La Russie sera-t-elle catholique?* (marzo de 1856). Tanto en la forma como en el fondo se reflejaba la coyuntura política. La paz diplomática firmada en París debía preludiar a la de la Iglesia rusa con la Iglesia romana; esa paz que no se concebía ya como «la absorción de la Iglesia rusa por la Iglesia latina», sino como «una reconciliación» que permitiría a la santa Rusia conservar sus instituciones propias y la liberaría de la tutela estatal, del «bizantinismo».

«Desde hace siglos, la Iglesia de Rusia está en guerra con la Santa Sede; es preciso que se firme la paz, pero una paz honrosa y ventajosa para todos. Conservando sus ritos venerables, su disciplina antigua, su liturgia nacional y su fisonomía propia, la Iglesia rusa puede entrar en el concierto de la Iglesia universal, puede volver a anudar los lazos que en otro tiempo unían al Oriente y al Occidente. Esta obra de reconciliación es difícil: se oponen a ella muchos prejuicios; pero no es imposible porque no lesiona ningún interés sano y respetable. Para conseguirla basta el acuerdo de tres voluntades. Si el papa, el zar y la Iglesia de Rusia, representada por sus obispos o por su sínodo, se ponen de acuerdo, ¿quién podrá impedir que se produzca la reconciliación?».

Gagarin afirmaba que semejante reconciliación, además de fortalecer el frente interno del país amenazado por la revolución, significaría para la Iglesia universal un beneficio muy saludable. Una Rusia convertida al catolicismo podría llevar a cabo una gran empresa poniendo sus fuerzas vivas al servicio de la misión apostólica en Asia. Penetrando en el centro de ese vasto continente por el norte, se reuniría con los misioneros latinos y, según la antigua estrategia de las Cruzadas, «el Islam se vería atacado por detrás al mismo tiempo que en las costas mediterráneas».

Durante este mismo año publicó el padre Michon un folleto sensacional, intitulado *La Papauté à Jérusalem*, que quería contribuir a la vez a resolver la cuestión romana y la de la unidad cristiana. El papa, que podía verse obligado a abandonar los Estados pontificios, debía escoger a Jerusalén como residencia futura. Este traslado del papado a la Ciudad Santa tendría consecuencias inestimables para los destinos del cristianismo, porque, sin perder su influjo sobre Occidente, el papa se ocuparía «más y mejor del Oriente». Propiciaría una unión eclesial basada en «la identidad de los dogmas y en el incontestable hecho histórico de que el último decreto de unión promulgado en Florencia nunca ha sido anulado». Esta reconciliación se realizaría en un concilio ecuménico en el que los patriarcas y los obispos de la Iglesia de Oriente tendrían los mismos derechos que sus colegas de Occidente. Superando estas perspectivas cristianas, Michon confiaba en un diálogo fructífero del papado con el mundo musulmán. Ya han pasado los tiempos, pensaba, en que uno se permitía llamar «primogénito de Satanás» al «gran legislador de las tribus árabes», pues el Islam no es más que «la religión primitiva en el tiempo de los patriarcas..., la religión de Abrahán».

Pero, una vez resuelta la crisis de Oriente y la del cristianismo ruso, la opinión cristiana encontró preocupaciones más realistas, y los publicistas volvieron a temas más tradicionales. Al alejarse de la esperanza de una reconciliación global del Oriente con el Occidente cristiano sólo se pensó en servirse de las comunidades unidas para ir desmontando poco a poco el bloque de la ortodoxia.

Con este propósito creó Pío IX en 1862, en el seno de la Congregación de Propaganda Fide, una comisión cardenalicia encargada de los asuntos orientales. El padre Gagarin publicó como comentario un estudio significativo sobre *L'Avenir de l'Église grecque unite*. La obra analizaba la oportunidad de un relanzamiento de las Iglesias uniatas, que, según él, seguían sometidas a una peligrosa ley de gravitación que las exponía a ser absorbidas por la Iglesia latina o a separarse de la Iglesia católica. Las crisis que sacudían entonces a algunas Iglesias unidas daban materia para reflexionar seriamente y, en esta coyuntura, Gagarin advertía un dato de experiencia que no había observado hasta entonces: la constitución de las Iglesias unidas resultaba de naturaleza híbrida, como lo probaba el caso de los melkitas, cuyo «rito» consistía en «una mezcla de prácticas latinas y orientales que se alejaban igualmente de los usos de las dos Iglesias». Un viejo teorizante del unionismo, el

venerable carmelita descalzo Tomás de Jesús, había abogado en su obra *De unione orientaliū procuranda* por la promoción intelectual, religiosa y social de los orientales católicos; en él se inspiró Gagarin para defender que estos católicos debían constituir una fuerza de atracción para toda la ortodoxia. Porque si el estatuto de la Iglesia unida es provisional, lo es en el sentido de un movimiento expansionista: «El estado definitivo al que se debe tender no es la absorción de esta Iglesia por la latina, sino la absorción de toda la Iglesia griega por la Iglesia griega unida». La fundación de seminarios orientales de un buen nivel intelectual, especialmente la de un seminario central en Constantinopla o en Roma, la creación de ramas orientales dentro de las grandes órdenes latinas serán medios sumamente aptos para sacar a la Iglesia griega del estado de postración y de marasmo en que está sumergida.

Frente a los promotores de este proselitismo institucional, la ortodoxia encontró defensores entre las filas de un catolicismo amargado. Estos pusieron al servicio de su causa una gran habilidad y un conocimiento obtenido en muy buenas fuentes. Después de tornar a la fe ortodoxa, Pitzipios publicó en París en 1860 un panfleto incoherente e indigesto con el título de *Romanisme*, que tenía por blanco los métodos político-religiosos de la Iglesia romana; en 1862 criticó a su antiguo protector pontificio censurando su reforma oriental de Propaganda Fide y adoptando una postura opuesta a la de Gagarin en su *Réponse à la dernière bulle de Sa Sainteté le pape sur l'union des Églises orientales à celle de Rome*. Otro tráfuga del catolicismo romano, el sacerdote francés Guetteé, que ocupaba un puesto de confianza en la capilla de la embajada rusa en París, publicó numerosas obras para demostrar el error del catolicismo romano, acusándolo de cisma y de herejía respecto a la tradición común del primer milenario cristiano; sus obras más conocidas son: *La Papauté schismatique ou Rome dans ses rapports avec l'Église orientale* (1863, reeditado en 1874), que se apoya en textos patristicos mal conocidos u olvidados por la ciencia oriental, y su revista «L'Union Chrétienne», que creó una atmósfera pro-ortodoxa en algunos ambientes occidentales desorientados por las vicisitudes del Concilio Vaticano I.

Por la misma época, dos jóvenes y eruditos sacerdotes alemanes rompieron con la Iglesia católica y se pusieron al servicio intelectual y espiritual de la ortodoxia. A. Pichler, profesor de la Universidad de Munich y luego bibliotecario en San Petersburgo, autor de una historia de la separación del Oriente y el Occidente¹⁹, frustró las esperanzas que se habían puesto en su ciencia; en cambio, la obra ecuménica de J. Overbeck, de la Universidad de Bonn, fue brillante. Instalado en Inglaterra tras su ruptura con Roma, no cesó de precorizar con sus escritos y con una actividad incansable el retorno a la ortodoxia que él quería occidental y acorde con el genio tradicional de la Europa latina. Con su «Revue de l'Orthodoxie Catholique» trabajó mucho por la instauración de un catolicismo ortodoxo que armonizara la fe y los cánones de la ortodoxia grecoeslava con los usos y liturgias de las culturas occidentales.

Pero estos ensayos de un «neocatolicismo» renovado por la ortodoxia no formaban más que pequeñas manchas de aceite en el inmenso cuadro del cristianismo establecido. El mundo ortodoxo continuaba siendo en su conjunto tradicional e impenetrable, mientras que en el seno del catolicismo nuevas fuerzas religiosas seguían pensando en liquidar el cisma oriental. El padre Emmanuel d'Alzon, fundador de los agustinos asuncionistas, fue sin duda alguna uno de los pioneros más representativos de esta ofensiva anticismática en la segunda mitad del siglo XIX. En el mes de julio de 1862 trató de concertar con los responsables de la Congregación de Propaganda Fide y con Mons. Brunoni, delegado apostólico en Constantinopla, un plan audaz que la coyuntura política del Imperio turco parecía propiciar:

«De todos los adversarios del Imperio turco —escribía—, el más temible es Rusia, que, en nombre de la Iglesia ortodoxa, pretende extender sus dominios todos los días hacia Constantinopla. Si pudiese establecerse entre Constantinopla y Rusia una zona de pobla-

¹⁹ *Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident von den ersten Anfängen bis zum jüngsten Gegenwart* (Munich 1864). Las dificultades del autor con la censura eclesiástica originaron su defeción.

ciones católicas desaparecerían todos los pretextos de usurpación, por lo menos a la larga; la Sublime Puerta podría esperar una prolongación de su existencia.

»Estas simples observaciones bastan para mostrar qué interés tienen los hombres de Estado turcos, sean las que fueren sus creencias personales, en favorecer el desarrollo del catolicismo entre ellos».

Tales esperanzas eran fantásticas. Sin embargo, inspiraron una gran empresa apostólica, a la que el padre d'Alzon consagró mucho dinero y un personal de gran virtud y ciencia. A fines del mes de abril de 1863 entregaba a Pío IX y a Propaganda Fide un memorial confidencial redactado tras de múltiples acuerdos con los responsables misioneros, especialmente con E. Boré, superior de los lazaristas. Pero sus puntos de vista no agradaron a los responsables romanos. Pío IX, eminentemente práctico, deseaba un seminario que preparase «un buen clero» oriental. Se negaba sobre todo a adherirse a una política subterránea de absorción lenta y fría de los ritos orientales, declarando firmemente que él se había comprometido a respetarlos; en cambio, el fundador de los asuncionistas y sus amigos estaban persuadidos de que la desaparición de los ritos orientales sería la consecuencia insoslayable «del avance de las ideas europeas». Por su parte, los cardenales de Propaganda Fide enjuiciaron desfavorablemente el conjunto del memorial, porque en Roma ya se había abandonado definitivamente el viejo proyecto de restablecer un patriarcado latino con residencia en Constantinopla, en tanto que el padre d'Alzon lo preconizaba y deseaba completarlo con otras instituciones patriarcales en favor de los búlgaros e incluso de una eventual comunidad uniata griega.

Menos ambicioso que el padre d'Alzon, un capellán de San Luis de los Franceses en Roma, el padre P. Martín, publicó en 1867 una obra de clara orientación: *La Chaldeé. Esquisse historique, suivie de quelques réflexions sur l'Orient*. Sus juicios sobre las causas de la decadencia religiosa de los nestorianos y los cismáticos eran los habituales en la época. El interés de sus reflexiones estriba en «los medios más fáciles para traer de nuevo el Oriente y en particular el Asia occidental a la fe católica y, por la fe católica, a la prosperidad que tuvo antiguamente». El autor sometía a una crítica razonada las causas del fracaso del Occidente católico en la «obra misionera oriental». Según él, había fracasado «el ejército de obispos y de misioneros» enviado a Asia para instalar allí la jerarquía latina e «injertarla en el tronco oriental para que por ella circulara la vida de la Iglesia-madre, casi agotada del todo»; pero creía que la causa del fracaso no debía buscarse exclusivamente en los fallos de los orientales, en su venalidad, su falsía o su falta de fe: también habían contribuido a ese fracaso los prejuicios seculares, las antipatías recíprocas, las injerencias continuas e intempestivas de los misioneros. Por tanto, había que «restaurar el Oriente cristiano no únicamente por él mismo, pero sí principalmente por él mismo». Gracias a este crédito limitado concedido al Oriente cristiano sería más eficaz la actividad de los misioneros latinos. Se ejercería mediante los seminarios, cuya alta dirección intelectual y espiritual asumirían. Así conseguirían destruir la institución del bajo clero casado, introducir la lengua y la mentalidad latina en la enseñanza teológica y centralizar los recursos financieros destinados a la jerarquía oriental, que sería de este modo tributaria de sus bienhechores. Finalmente, la creación de ramas orientales a este respecto coronaría la obra de supervisión y de alta dirección concedida a los responsables latinos.

La comisión preparatoria del Concilio Vaticano recogió todas estas ideas encuadrándolas en un plan general que inspiró numerosas iniciativas romanas durante los decenios siguientes. La política acertada y audaz de León XIII respecto al Oriente cristiano no suscitó más que obras literarias concordantes. Para oír algo nuevo hubo que esperar al pontificado de Pío X, durante el cual aparecieron los escritos del príncipe Max de Sajonia, bastante mal acogidos en Roma, que inspiraron tomas de postura romanas a partir del pontificado de Benedicto XV.

El príncipe Max, teólogo, historiador y liturgista, dio pruebas de una vasta erudición y de un sentido lúcido y valiente del diálogo ecuménico. Desde 1907, sus *Vorlesungen über die orientalische Kirchenfrage* atrajeron la atención por la forma en que examinaba algunas

cuestiones delicadas de la historia de las relaciones intereclesiales. Su reflexión, profundamente objetiva, leal y poco conformista, agradó a los fundadores de la nueva revista romana, lanzada en 1910-1911 con el título «Roma e l'Oriente». Le pidieron que expresara su pensamiento para el artículo de presentación, en cierto modo programático; redactó unas páginas tan densas como inquietantes para la época, a las que intituló sencillamente *Ideas sobre la cuestión de la unión de las Iglesias*.

Si los esfuerzos seculares de la Iglesia romana en busca de la unión con las Iglesias orientales han fracasado siempre, escribía, la causa no reside principalmente en la obstinación o la mala fe de los «griegos». En realidad, la Iglesia latina, «acostumbrada siempre a mandar», ha querido *imponer* sus ideas y sus medios a su hermana oriental. Ahora bien, su concepción implicaba la dependencia completa o incondicional de la Iglesia oriental, considerada como rebelde, y por eso sus esfuerzos no han servido más que para alejar cada vez más a los orientales de Roma, porque ellos consideran la unión desde otro aspecto y por caminos diferentes; si a veces han aceptado transacciones, como ocurrió en los Concilios de Lyon o de Florencia, lo han hecho obligados por la coacción política y bajo la amenaza del «peligro turco». Por tanto, hay que ponerse de acuerdo sobre la verdadera noción de unión. Desde hace siglos y hasta hoy, la Iglesia romana no ha concedido al Oriente cristiano unido más que un rito litúrgico propio y algunos puntos de disciplina, y esto sólo como «una gracia otorgada». Sin embargo, la Iglesia de Oriente es mucho más antigua que la Iglesia de Occidente y tiene su legislación propia, anterior a la de los romanos. La sumisión al obispo de Roma como primado de la Iglesia universal no puede significar más que «una humillación frente a la Iglesia de Occidente».

El error fundamental consiste en haber ignorado el desarrollo histórico del papado y de la función que desempeñó durante el primer milenio tanto en Oriente como en Occidente, de modo que los orientales ven en el papado «una institución latina, pero no católica y universal». El obispo de Roma, patriarca de Occidente, sólo tenía en Oriente una *influencia* mediata y únicamente en las circunstancias en que se ocupaba de la Iglesia universal. Pero quiso imponer a la Iglesia oriental la nueva concepción elaborada en Occidente durante la Edad Media. Es lo que ocurrió sobre todo cuando se constituyeron las minorías eclesiales uniatas:

«Sometidas completamente a la jurisdicción del papa e incluso a la de una congregación romana, tienen que seguir muchas leyes exclusivamente latinas y toda la teología de los latinos en sus diferentes aspectos. En realidad, son latinos en traje oriental —a veces ni el traje es oriental— y con oraciones orientales, pero no son auténticos representantes de la verdadera Iglesia oriental. Los uniatas son una contradicción viviente de toda la historia eclesial de la Antigüedad y del Oriente. En vez de hacer progresar la cuestión de la unión en general, la existencia de esos uniatas sirve más bien para retardarla...».

¿Hay que suprimir, pues, las minorías uniatas? No, pero hay que cambiar el sistema seguido hasta hoy. La Iglesia oriental «debe seguir siendo lo que es, no debe cambiar de carácter». En efecto, no constituye en modo alguno una fracción, «una provincia de la Iglesia romana que se ha separado de ella», como ocurrió en el caso de los protestantes. La Iglesia de Oriente tiene derecho a su autonomía tradicional, que le es consustancial desde los orígenes. Con esta condición sería posible recuperar la unidad, pero «mientras se siga tendiendo a someter a los orientales al sistema eclesial actual será vana toda tentativa de unión».

Una vez resuelta esta cuestión primordial, habrá que examinar y regular las diferencias dogmáticas que se plantean desde hace siglos. Porque la unidad eclesial supone la unidad de fe. Durante siglos ha existido esta unidad dogmática, a pesar de las divergencias disciplinares y constitucionales. La Iglesia de Oriente no podía aceptar el desarrollo dogmático de la Iglesia latina sin participar en una revisión común de las definiciones dogmáticas recientes. Incluso lo que fue definido en Florencia tendría que definirse de nuevo en ese espíritu de cooperación eclesial, pues la Iglesia de Oriente lo suscribió en aquella época «contra su voluntad» y «forzada por las circunstancias». Las divergencias dogmáticas entre las dos Iglesias proceden no tanto de la esencia de la fe cuanto de sistemas teológicos

que no pueden imponerse exclusivamente a la Iglesia universal. Sólo un concilio ecuménico libre podrá realizar la unidad dogmática sin ninguna coacción o presión moral.

La unidad es fruto de la verdad y la caridad. No basta la ciencia orientalista. Por encima de los esquemas clásicos y de las doctrinas librescas hay que penetrar en el alma oriental y persuadirse de la buena fe de su argumentación. Pero hasta ahora nos hemos limitado a achacar todos los fracasos a los orientales, «sin querer ver la larga cadena de errores y de faltas cometidas por el Occidente».

El príncipe de Sajonia no se contentaba con formular estos severos juicios, sino que los documentaba con ejemplos históricos y añadía que esta autocrítica positiva, leal y benéfica debería también servir de norma de conducta a los orientales, ya que el mismo amor de la verdad y la misma sinceridad les ayudarían a romper la corteza de su orgullo y a reconocer la legitimidad de las posturas latinas.

En definitiva, lo triste es que el Oriente y el Occidente se desconocen mutuamente y que la falta de espíritu de verdad se une a una notable deficiencia de espíritu de caridad. No se respetan mutuamente para llegar a amarse verdaderamente. El Occidente es responsable en gran parte de los tristes destinos que afligen al Oriente desde hace siglos, ya que lo abandonó a sus adversarios y, cuando pensó en libertarlo, fue para dominarlo a su vez.

Pocas veces se han escrito páginas tan sinceras y apasionadas como éstas, que reflejan además un profundo conocimiento de la historia del cristianismo. Se redactaron al final de una época particularmente fecunda en crisis eclesíásticas y resumen una situación anterior al mismo tiempo que preparan el camino para un diálogo fructífero y para un acercamiento eclesíástico duradero.

CAPITULO II

EL CATOLICISMO ORIENTAL ENTRE LAS DOS GUERRAS

1. *El marco político y eclesiástico*

La Primera Guerra Mundial y sus secuelas inmediatas tuvieron consecuencias catastróficas para el cristianismo oriental. Desde la toma de Constantinopla (1453) y la desaparición del Imperio bizantino, nunca había conocido la ortodoxia un desastre institucional y existencial de tanta amplitud. A primera vista parece que no subsiste nada del marco sociopolítico que en los dos Imperios orientales antagonistas sostenía un cristianismo íntimamente ligado a las estructuras tan diversas del Estado.

En Rusia, la ruptura violenta de los seculares e indisolubles lazos entre la Iglesia y el Estado después de la revolución socialista y bolchevique creó un vacío estructural al cual siguió pronto una oposición ideológica de incalculables consecuencias. Es cierto que el sínodo pan-ruso y reformador de Moscú (agosto-octubre de 1917) restableció la institución patriarcal, considerada como el símbolo y el instrumento de la independencia eclesiástica. Pero la guerra civil y la victoria del bolchevismo deshicieron la unidad de la Iglesia, pusieron a prueba su civismo y separaron de su seno a millones de fieles. Hasta la segunda conflagración mundial, la Iglesia rusa tendrá que vivir en el territorio de la URSS conforme a un estatuto inestable y en condiciones poco favorables para sobrevivir: ya no es más que la sombra de sí misma, en tanto que un número enorme de sus jerarcas, teólogos, pensadores y fieles emprenden el camino del destierro. En cambio, las numerosas comunidades de la diáspora, diseminadas a través de todos los continentes, que se organizan lentamente, van a dar un testimonio de irradiación espiritual y a revelar a muchos occidentales las riquezas religiosas y los valores positivos del Oriente cristiano.

En el antiguo Imperio turco, la ortodoxia greco-árabe se vio sometida a otra forma de desintegración. Las diversas comunidades cristianas salieron de la guerra diezmadas por largos períodos de hambre y por múltiples matanzas, en Anatolia, Armenia, Cilicia, el norte de Mesopotamia y de Siria. El armisticio de Mudros (30 de octubre de 1918) supuso el fin del Imperio, al que siguió la ocupación de Constantinopla (1919-1923); al mismo tiempo, las provincias árabes del Oriente Medio pasaron a ser administradas por Inglaterra y Francia bajo el mandato de la Sociedad de Naciones. Así, las distintas comunidades eclesiásticas, en lugar de depender de una autoridad musulmana, única, liberal y respetuosa con su estatuto personal específico, tuvieron que defenderse del atractivo de un cristianismo extranjero, rico y en expansión, que contaba con el apoyo de las potencias vencedoras. Además, las luchas por la independencia que se entablaron pronto contra esta forma de larvado imperialismo colonial impusieron a las cristiandades copta, melkita, nestoriana, siria, maronita y armenia nuevas opciones político-religiosas que desgarraban su ser nacional entre fidelidades opuestas. Como es obvio, la elección no fue uniforme en todos los niveles de la escala social de la jerarquía eclesiástica.

Cuando la Joven Turquía se adhirió a la causa de los imperios centrales, Inglaterra se apresuró a imponer su protectorado en Egipto (18 de diciembre de 1914). Esta provincia africana quedaba, pues, fuera de las ambiciones de las distintas potencias europeas. En las

demás provincias turcas, la baza de la misión cristiana parecía considerarse como un factor importante, si no esencial. En 1915, con el entusiasmo de sus primeras victorias, los alemanes se prepararon a recoger la herencia misionera y cultural de los franceses en el este. Pero la réplica del catolicismo francés no tardó. Durante el verano de 1915, los círculos misioneros reivindicaron para su patria, en nombre del protectorado religioso de Francia en Siria, la soberanía que detectaba el sultán sobre los territorios del este que iban desde el distrito de Adana hasta la Arabia Pétreá y desde el Mediterráneo oriental hasta el desierto siro-mesopotámico. En este enfrentamiento político-religioso por la suerte del Próximo Oriente turco, todo el mundo creía que los puntos de vista nacionalistas coincidían con los de la providencia y con los intereses de la Iglesia. La misma Santa Sede pensaba con inquietud en los destinos de Constantinopla. Durante las negociaciones franco-anglo-rusas (primavera de 1915) sobre un eventual reparto del Imperio turco, el joven Mons. Pacelli expresó al enviado extraordinario ruso ante el Vaticano, Nélidov, los temores del secretario de Estado por la suerte de Santa Sofía. La posible anexión de Constantinopla a la Rusia ortodoxa parecía constituir para la Secretaría de Estado «un desastre más grande que la Reforma».

Pero los intereses políticos y coloniales de los aliados rebasaban estas perspectivas religiosas. Tras sucesivas negociaciones, que culminaron en acuerdos internacionales, los aliados se instalaron progresivamente en todas las provincias asiáticas del Imperio turco, si bien tuvieron que hacer frente a violentas agitaciones nacionalistas árabes. Entre los últimos meses de 1918 y el verano de 1923 sacudió a todo el Próximo Oriente un período de gran tensión política, cuyos hitos principales fueron el enfrentamiento anglo-egipcio y la reivindicación de la independencia por el Wafd de Zaghul Pachá (noviembre-diciembre de 1918), el desembarco del ejército francés en la costa siria (octubre-diciembre de 1918), la ocupación de Tracia por ese mismo ejército y la de Constantinopla por los aliados (1918-1923), el Congreso de Marsella (3-5 de enero de 1919), que echó las bases históricas y económicas de la presencia de Francia en Oriente; el arresto y deportación del líder nacionalista egipcio Zaghoul Pachá (8 de mayo de 1919), el desembarco de los ejércitos griegos en Asia Menor y la lucha contra la Turquía de Kemal Pachá (15 de mayo de 1919), la misión diplomática y religiosa del cardenal Dubois, arzobispo de París, en Siria-Palestina (septiembre de 1919-enero de 1920), el viaje del patriarca maronita a París al frente de una delegación libanesa para reivindicar la creación del Gran Líbano (octubre-noviembre de 1919), la conferencia de San Remo y la adopción del principio de mandatos franco-ingleses sobre el Próximo Oriente (abril de 1920), el efímero reino de la Gran Siria del rey hachemita Faisal, arrollado por la intervención militar francesa, y la toma de Damasco (marzo-julio de 1920); la creación del Gran Líbano (1 de septiembre de 1920), los acuerdos franco-ingleses sobre la delimitación de las fronteras de los respectivos mandatos (23 de diciembre de 1920), la creación de un reino de Irak bajo tutela británica a favor del hachemita Faisal (23 de agosto de 1921), después de encargarse de la Transjordania su hermano el emir Abdallah (27 de marzo de 1921); la declaración unilateral por los ingleses del fin del protectorado sobre Egipto (28 de febrero de 1922), la confirmación por la Sociedad de Naciones de los mandatos franco-ingleses sobre Siria y Palestina, respectivamente (24 de julio de 1922); finalmente, el reconocimiento de la Turquía de Atatürk por el tratado de Lausana (24 de julio de 1923).

Este último episodio consagraba la derrota griega en Asia Menor, que constituía un nuevo desastre para la ortodoxia. Los griegos se lanzaron a una aventura, que en algunos momentos adquirió caracteres de una epopeya religiosa y cultural: trataban de restablecer el cristianismo griego en Santa Sofía y de realizar la idea de la Gran Grecia en el Mediterráneo oriental; pero su fracaso no sólo frustró para siempre la esperanza de una restauración bizantina cristiana en Constantinopla, sino que además dispersó a los millones de fieles ortodoxos de Asia Menor por los cuatro extremos del mundo, como había ocurrido antes con la diáspora rusa.

Después de este turbulento período en el que se formó el mapa actual del Próximo Oriente, los países situados en tal región se vieron agitados por nuevas oleadas de un nacionalismo amargado, reducido a una actitud defensiva contra la integración europea

y a una revisión crítica de los principales valores de la civilización y la unidad del mundo árabe. La supresión del califato por Ataturk y la expulsión del último sultán (1 de marzo de 1924) planteaban el problema de la constitución tradicional de la comunidad musulmana. La creación del reino árabe del Hedjaz en favor del wahhabí 'Abdel-'Aziz Ibn Saud (8 de enero de 1926) liquidaba las pretensiones de los hachemitas a la sucesión del califato, en tanto que en el terreno propiamente teológico y jurídico los pensadores esbozaban formas nuevas de la futura comunidad árabe-musulmana. Así lo hizo especialmente Sanhoury, que publicó en 1926 su obra sobre *El Califato. Su evolución hacia una Sociedad de Naciones Orientales*, en la que preconizaba la armonía islamocristiana como base de la evolución político-religiosa del Próximo Oriente.

Durante los años que siguieron, el Próximo Oriente árabe reconstituyó lentamente los principios de su unidad en todos los dominios frente a las fuerzas separatistas que retardaban su evolución. El Congreso de la Unidad Siria, celebrado en Damasco en junio de 1928, reveló la profundidad de los sentimientos unitarios en las regiones sometidas al sistema de mandatos, y el mismo año Hassan-el-Banna organizó en Egipto las primeras células de los Hermanos Musulmanes. El 18 de septiembre de 1932 se proclamó el reino de Arabia Saudita, y un mes después fue reconocido el Irak como Estado independiente. Estos sucesos internacionales apresuraron la evolución política y social de los demás países. En agosto de 1936, el nacionalismo egipcio obtuvo el anhelado tratado de emancipación. El mismo año subió al poder en Francia el Frente Popular, el cual reconoció en principio la independencia de Siria (mes de septiembre) y del Líbano (en noviembre). Unos meses más tarde, la convención de Montreux (mayo 1937) abolía definitivamente el régimen secular de las capitulaciones y privilegios de los extranjeros. Un viento nuevo soplabá en estos países, que comenzaban a contemplar el futuro con la esperanza de lograr una soberanía integral. Pero la Segunda Guerra Mundial iba a paralizar durante varios años el curso normal de los acontecimientos.

La Primera Guerra Mundial trastocó todos los elementos seculares que constituían la unidad esencial de la ortodoxia. Durante los años siguientes fue poco perceptible, incluso para los observadores más avisados, la comunión de las autocefalias no sólo por las divergencias e incluso oposición de los regímenes políticos y sociales, sino también por las vicisitudes de la situación interna de las Iglesias. Sin embargo, el sentimiento profundo de que la unidad superaba la aparente división de las autocefalias nacionales fue afirmado una vez más en plena guerra por un teólogo de la academia de Petrogrado, que al mismo tiempo rendía homenaje al primado moral de la sede de Constantinopla. Sus declaraciones, publicadas en una revista teológica de Nueva York, esclarecían los aspectos fundamentales de la confusa y atormentada historia de la ortodoxia entre las dos guerras. En un artículo titulado *Byzantium, the Persever of Orthodoxy*, J. Sokoloff trataba de establecer el elemento de unidad que vinculaba las autocefalias ortodoxas con el patriarcado de Constantinopla:

«Guardémonos de juzgar las cosas del Oriente ortodoxo con nuestras habituales categorías. La ortodoxia tiene la pretensión de subsistir en sí teniendo por armazón la autarquía de los antiguos dogmas y de los antiguos cánones. Para la ortodoxia, las autocefalias orientales no son cismas, sino agrupaciones legítimas en una unidad de fe que se contenta con ser mística [...]. Pese a todos sus privilegios, la Iglesia de Constantinopla nunca ha intentado servirse de los dogmas y de los cánones ecuménicos para extender su dominio a las otras Iglesias de Oriente, aunque su historia común le ha ofrecido muchas ocasiones para hacerlo [...]. El principio que las une es la *ortodoxia*, que significa sumisión a los dogmas y a los cánones; cada Iglesia conserva su dignidad autocéfala, si bien mantiene la unión fraternal con las demás, atentas todas al problema común sin lesionar ni humillar la independencia de ninguna»¹.

En esta perspectiva y con este espíritu debe tratar de comprender el historiador la evolución de las principales autocefalias ortodoxas.

¹ «Échos d'Orient» 18 (1916-1919) 93-94.

La evolución de la Iglesia rusa fue particularmente trágica. En agosto de 1917 se reunió en Moscú un concilio pan-ruso que el 28 de octubre eligió al arzobispo de Wilna, monseñor Tykon, como patriarca de Moscú y de toda Rusia. De este modo se restablecía una institución esencial para la autocefalia, institución que había sido suprimida en 1720 por Pedro el Grande. Pero la Iglesia nacional perdió sus privilegios junto con la mayoría de sus bienes durante los años 1918-1919, y fueron cerrados varios centenares de monasterios. La firme oposición del patriarca al nuevo régimen tuvo como consecuencia su arresto en la primavera de 1922, y su alejamiento de los asuntos favoreció la eclosión de una Iglesia disidente, llamada Iglesia viva o sinodal, que en mayo de 1923 celebró un *synedrion* cismático en el que se preconizaron diversas medidas progresistas: suprimir el celibato para los obispos, permitir a los sacerdotes casados contraer segundas nupcias y reorganizar la Iglesia de forma sinodal. El patriarca Tykon cambió entonces de actitud: aceptó reconocer el régimen soviético y prometió atenerse fielmente a la nueva constitución (28 de junio de 1923); éste le permitió ejercer de nuevo sus funciones y luchar contra la disidencia. La nueva postura del patriarca, a menudo mal interpretada tanto en Rusia como en el extranjero, se fundaba en una enseñanza clásica que preconizaba la separación de los campos temporal o político y espiritual o religioso y aconsejaba a la Iglesia a encerrarse en su terreno específico².

Al morir Tykon el 2 de abril 1925, la confusa situación de la Iglesia no permitió convocar un sínodo electoral. El metropolitano Sergio de Novgorod, vicario patriarcal, entró en contacto con las autoridades soviéticas a fin de contener la propaganda de la Iglesia disidente, en tanto que el delegado de Roma, Mons. d'Herbigny, trataba sin éxito de organizar una jerarquía católica para todo el territorio ruso. Las conversaciones de Mons. Sergio con el Soviet desembocaron en una especie de concordato el 20 de mayo de 1927. El gobierno reconoció oficialmente a la Iglesia patriarcal en las repúblicas soviéticas y al metropolitano Sergio como *locum tenens* de la sede patriarcal del sínodo. Por su parte, el metropolitano publicó (16-29 de julio de 1927) una carta que reconocía la legitimidad de la autoridad de los Soviets y exhortaba a todos los miembros de la Iglesia rusa, incluidos los residentes en el extranjero, a abandonar toda actividad opuesta al régimen bajo pena de ser borrados de las listas de los fieles.

Esta declaración de lealtad provocó nuevas agitaciones en la Iglesia. En la URSS, varios metropolitanos se separaron de la Iglesia oficial y formaron con sus partidarios una especie de Iglesia de catacumbas. En la diáspora, ya muy dividida en sus tres centros principales de América del Norte, Europa occidental y Europa central (esta última constituida en torno al sínodo de Karlovitz), la oposición al metropolitano Sergio llevó al establecimiento de diferentes jurisdicciones rivales: unas estaban vinculadas formalmente al patriarcado ecuménico de Constantinopla, mientras otras aspiraban a la autonomía en el seno de las autocefalias ortodoxas.

Pese al gesto de reconciliación del metropolitano Sergio, la Iglesia de las Repúblicas Soviéticas no se vio libre de las trabas administrativas, que con frecuencia se transformaron en verdadera persecución (en un momento determinado había 150 obispos internados en un campo de concentración del Mar Blanco), mientras que los «sin-Dios» desarrollaban una campaña sistemática contra toda forma de religión. Aunque hubo algún respiro en 1931 y luego en 1936, las sangrientas purgas de los años siguientes volvieron a herir duramente a la Iglesia, cuya actividad quedó reducida a la mínima expresión. Sin embargo, buena parte del pueblo, sobre todo en los campos, resistió valerosamente a la propaganda antirreligiosa, y cuando la Segunda Guerra Mundial provocó un cambio completo de la situación,

² K. C. Felmy, *Patriarch Tichon im Urteil der Russisch-Orthodoxen Kirche der Gegenwart: «Kirche im Osten»* 8 (1965) 25-54. Cf. también J. Chrysostome, *Kirchengeschichte Russlands der neuesten Zeit*, en *Patriarch Tichon, 1917-1925* (Munich 1965); W. G. Fletcher, *A Study in Survival. The church in Russia 1927-1943* (Londres 1965); M. A. Amman, *Abriss der ostslavischen Kirchengeschichte* (Viena 1950) 594-631; M. Mourin, *Le Vatican et l'URSS* (París 1965) 60s.

pudo comprobarse que gran parte de la Iglesia de Rusia había conseguido sobrevivir a veinte años de persecución casi ininterrumpidos.

La situación del patriarcado de Constantinopla fue también precaria, aunque no tan trágica. El dominio del pan-helenismo y luego el de una Turquía laica y antihelena pesaron gravemente sobre la sede ecuménica.

Para realizar sus proyectos de edificar una Gran Grecia sobre las ruinas del Imperio turco, Venizelos recurrió al obispo de Kition (Chipre), Meletios Metaxakis, y lo puso al frente de la sede metropolitana de Atenas, que, según él, debía servir de trampolín para la de Constantinopla. De hecho, cuando fue depuesto el patriarca ecuménico (24 de octubre de 1918) por la presión popular y bajo las miradas de las potencias de ocupación aliadas, «a causa de su amistad con los Jóvenes Turcos», le sucedió Metaxakis, el 8 de diciembre de 1921, después de estar la sede vacante durante tres años.

En este período, el «sínodo ecuménico» respondió al llamamiento de la World Conference of Union, en cuya creación tuvo una influencia decisiva Robert H. Gardiner, y publicó en enero de 1920 su *Encíclica a todas las Iglesias del universo*. La World Conference ya se había puesto en contacto con Benedicto XV el 2 de noviembre de 1914, recordando la obra unionista de León XIII y deseando la colaboración con la Iglesia romana «que siempre se había mostrado campeona de la unidad cristiana»; pero las conferencias con el Vaticano no tuvieron otro resultado que la iniciativa de una «oración por la unidad» (febrero-abril de 1916). En la primavera de 1919, los delegados de la World Conference emprendieron una larga gira por Europa y el Próximo Oriente. Fueron recibidos en audiencia por el papa, pero la nota que les remitieron era bastante vaga. En cambio, los responsables ortodoxos de Atenas y Constantinopla los acogieron más cordialmente. Al regresar a América, los delegados de la World Conference publicaron un informe sobre las perspectivas del diálogo ecuménico entre las Iglesias; en él subrayaban las ventajas que podrían derivarse de un compromiso ecuménico con la ortodoxia. Entre otras afirmaciones se leía la siguiente:

«Las Iglesias ortodoxas de Oriente tendrán una parte importante en la conferencia universal. Sólo una especie de regionalismo occidental pretendería disminuir la importancia de su cooperación o el valor de su contribución. La gran antigüedad de la Iglesia de Oriente, su fiel lealtad a los concilios ecuménicos, su inquebrantable ortodoxia, su constante testimonio de fe católica a través de los siglos de persecución, el genio con que ha engendrado mártires y teólogos son otros tantos factores que otorgan a las Iglesias orientales el derecho y la capacidad de dar un testimonio único con respecto a la esencia primitiva de la cristiandad. La presencia de los representantes de la Iglesia oriental es necesaria para que la Conferencia pueda alcanzar su finalidad. El Occidente está demasiado habituado a dividir la cristiandad entre el papado y el protestantismo. Olvida que existen en Oriente millones de cristianos que no son ni católicos romanos ni protestantes, que están más cerca que los unos y los otros de la sencillez del cristianismo primitivo y que están en condiciones de enseñar a los unos y los otros muchas lecciones provechosas»³.

Esta llamada a la colaboración incitó a los responsables del patriarcado ecuménico a elaborar la encíclica que fue dirigida indistintamente a todas las Iglesias del universo. Los obispos miembros del sínodo relacionaban su iniciativa, por una parte, con el deseo de las Iglesias de trabajar por la unidad cristiana, y por otra, con la reciente creación de la Sociedad de Naciones. Indicaban los objetivos que debían perseguirse y los medios para llegar a ellos, proponiendo un verdadero programa de diálogo y acción que ha comenzado a realizarse en el plano ecuménico después del Vaticano II⁴. Esta encíclica iba

³ G. Rientort, *La World Conference d'Union et les Églises d'Orient*: «Échos d'Orient» 22 (1923) 211-226, especialmente 213s. Cf. también G. Goyau, *Sur l'horizon du Vatican*: «Revue des Deux Mondes» (15 de febrero y 1 de marzo de 1922) 755-781 y 79-113; y más recientemente, O. Rousseau, *Sur quelques lettres de R. H. Gardiner pour l'histoire du mouvement oecuménique*: «Irénikon» 41 (1968) 26-32.

⁴ Texto en «Échos d'Orient» 20 (1921) 161-464.

« ser durante mucho tiempo un simple documento histórico vinculado a una coyuntura pronto rebasada u olvidada. Sin embargo, su espíritu no cesaría de inspirar la participación de la jerarquía ortodoxa en las diferentes conferencias ecuménicas o en las asambleas anglicanas de Lambeth en que participó.

Pero, mientras tanto, el patriarcado ecuménico tuvo que concentrar sus energías en tareas más urgentes y más inmediatas, en un momento en que era necesario adaptar las las instituciones canónicas y litúrgicas a las nuevas estructuras sociales o religiosas de la posguerra.

Una de las primeras pruebas a que tuvo que hacer frente la sede ecuménica fue un proyecto del nuevo amo de Turquía, Mustafá Kemal, que quería establecer un patriarcado turco-ortodoxo en Anatolia. La asamblea nacional de Ankara discutió este proyecto en 1921; se puso en práctica de manera parcial durante la revuelta del *papas* Euthymios, que logró agrupar por cierto tiempo a algunos descontentos y mantener la agitación en el mismo Fanar, para adoptar pronto posturas bastante chauvinistas y dirigir una pequeña comunidad disidente cuyos restos aún subsisten.

Meletios VI Metaxakis, en su breve paso por la sede ecuménica (8 de diciembre de 1921-10 de julio de 1923), dejó la huella de una intensa actividad reformista. Se le debe ante todo la organización de la metrópoli greco-ortodoxa de América, a la que dio un estatuto eclesiástico que la aproxima a una autocefalia, aunque manteniendo un lazo jurisdiccional con Constantinopla (el futuro patriarca Atenágoras asumirá en 1931 la dirección de este importante arzobispado). También en Europa se crearon varias metrópolis, entre ellas las de Estonia, Letonia y Finlandia. Albania declaró unilateralmente su autocefalia en 1922, que fue formalmente reconocida el 12 de abril de 1937. El patriarca desplegó gran actividad para reunir un congreso pan-ortodoxo, destinado a preparar un concilio pan-ortodoxo. Dicho concilio estaba previsto para 1925, en conmemoración del XVI centenario del primer Concilio de Nicea y hubiera debido introducir diversas reformas y adaptaciones encaminadas a actualizar la ortodoxia. Pero la dimisión de Metaxakis en julio de 1923 implicó abandonar este importante proyecto.

Los sucesores del dinámico patriarca corrieron una suerte tan dramática que observadores pesimistas pudieron dudar de la supervivencia del mismo patriarcado ecuménico. Les parecía que el patriarcado, privado de todo apoyo del poder civil, estaba abocado a su ruina. Sin embargo, la idea de un sínodo general no cesaba de inspirar la acción del patriarcado. Basilio III trató en vano de reunirlo en Pentecostés de 1925. Al año siguiente volvió sus ojos al Vaticano y declaró en varias ocasiones a visitantes distinguidos —entre ellos a Mons. Roncalli, futuro Juan XXIII— que estaba persuadido de la necesidad de la unión eclesiástica y que no tenía inconveniente, a pesar de su edad, en ir a Roma a pedir al papa la convocación de un sínodo de obispos para estudiar este problema esencial.

Sin embargo, las incidencias del movimiento ecuménico iban a retrasar la realización de esta feliz perspectiva. A raíz de la conferencia «Fe y Constitución» de Lausana (agosto de 1927), Pío XI publicó la encíclica *Mortalium animos* (16 de enero de 1928), en la que se llamaba a los ortodoxos «partidarios de los errores de Focio». Estos reaccionaron con bastante violencia ante la encíclica, y algunos obispos eminentes, comprometidos en el trabajo ecuménico, condenaron la actitud de la «orgullosa Babel» y pusieron en duda la sinceridad de las invitaciones pontificias a la unidad cristiana. Veían en el unitarismo una muestra de los procedimientos romanos de proselitismo y asimilación frente al Oriente cristiano. Incluso un hombre tan irenista como Alivisatos expresó su pena ante esta negativa a la colaboración y el diálogo, y en casi todas las autocefalias hubo voces que condenaron las expresiones pontificias, que les parecían injuriosas. Volvió a sentirse un grave malestar que alejó a los medios oficiales ortodoxos de los círculos católicos y favoreció la aproximación e incluso la colaboración teológica con el protestantismo en general y con el anglicanismo en particular. El 7 de octubre de 1929 fue elegido Focio II para suceder en la sede patriarcal a Basilio III. Tal elección manifestaba el propósito del sínodo de Constantinopla de confiar la suerte moral de la ortodoxia a una personalidad

muy abierta a la teología protestante y deseosa de llevar adelante el programa de reforma: el elegido había hecho sus estudios superiores en Munich y Lausana.

Los círculos católicos unionistas se dieron cuenta del importante giro que se había producido en el camino del acercamiento entre Roma y la ortodoxia. Dom Lambert Beauduin reaccionó en seguida consagrando en 1929 un audaz estudio a la *centralización romana*; en él sintetizaba las objeciones de los ortodoxos a este propósito y ponía en sus labios las siguientes palabras:

«Roma personifica a nuestro parecer un sistema eclesiástico imperialista y absorbente..., en el que un poder absoluto e incontrolable tiende a centrar y a monopolizar la actividad de todo organismo cristiano, a uniformar y codificar todas las manifestaciones de la vida religiosa para dominarlas mejor. A pesar de los males que nos ha causado, la separación nos ha librado de esa opresión bajo la cual hubiéramos perdido nuestra fisonomía propia, nuestras tradiciones, nuestros derechos y nuestros privilegios; hubiéramos dejado de ser nosotros mismos»⁵. Y el apóstol de la unión concluía: «La centralización romana lleva inevitablemente a una atrofia de la periferia y a una hipertrofia del centro».

Durante los años siguientes, las Iglesias ortodoxas vivirán sin contacto alguno con el catolicismo romano; en cambio, intensificarán sus relaciones con el mundo de la Reforma. En julio de 1930, algunos jefes ortodoxos —entre los cuales se encontraba Meletios Metaxakis, que era ya patriarca de Alejandría— participaron oficialmente en la VI Conferencia Anglicana de Lambeth, en la que se abordaron cuestiones interconfesionales como las ordenaciones anglicanas y una cierta intercomunidad. En noviembre del mismo año se celebró en Salónica una conferencia del clero y de los educadores ortodoxos patrocinada por el movimiento ecuménico «Vida y Acción». Participaron en ella ortodoxos tan prestigiosos como el griego Alivisatos y el ruso Zander.

La feliz liquidación del cisma búlgaro en la primavera de 1934 permitió reanudar el diálogo interortodoxo sobre bases más amplias. Con la euforia de la unidad formal recordada, el patriarca Myron de Rumania presentó al patriarca ecuménico Focio II el audaz proyecto de un *Sínodo permanente ortodoxo* en Constantinopla, del que se venía tratando en los medios ortodoxos no griegos desde hacía años (diciembre de 1935). Presidido por el patriarca ecuménico, este sínodo comprendería delegados de todas las autocefalias y estaría encargado de regular las cuestiones ortodoxas de interés común. El patriarca ecuménico rechazó este proyecto, que hubiera acabado por suplantarlo al sínodo patriarcal, el cual resolvía en la práctica todas las cuestiones interortodoxas que se le sometían.

Sin embargo, el movimiento de unificación de las fuerzas de la ortodoxia se iba abriendo camino. A fines de noviembre de 1931 se celebró en Atenas el primer Congreso de Teología Ortodoxa, preparado por una comisión en Bucarest. H. Alivisatos desempeñó un destacado papel con su infatigable actividad. Se examinó un verdadero programa sobre la manera de fomentar la formación y la investigación en el plano interuniversitario, se manifestó el propósito de colaborar activamente en la obra del movimiento ecuménico y se proclamó la solidaridad con la Iglesia mártir de Rusia, «así como con todas las Iglesias que sufrían por la fe», cosa que dio a este Congreso su verdadero rostro según la tradición ortodoxa.

En esta perspectiva estaba plenamente justificada la presencia de delegados ortodoxos en las dos conferencias ecuménicas de Oxford («Vida y Acción» [12-16 de julio de 1937]) y Edimburgo («Fe y Constitución» [3-7 de agosto de 1937]). Sin embargo, la inserción de la ortodoxia en un movimiento que seguía estando muy influido por el contexto confesional y sociológico en que había surgido resultó bastante difícil, como atestigua esta reflexión humorística: «Los ortodoxos somos simplemente unas flores en la mesa del banquete protestante americano».

El deseo de trabajar en el campo ecuménico y de participar en los principales movimientos cristianos no romanos fue unido a una seria profundización de la vida religiosa que dio lugar a la eclosión de varias asociaciones de cultura ortodoxa e incluso de ins-

⁵ L. Beauduin en «Irénikon» 6 (1929) 145-153.

titutos propiamente religiosos de acción apostólica, tanto en la emigración rusa como en los países de antigua estructura ortodoxa como Rumania, Bulgaria y Grecia. Al mismo tiempo se hizo un trabajo de verdadera pedagogía religiosa, que buscaba en la tradición propia de la ortodoxia oriental una respuesta a los problemas planteados por las nuevas circunstancias sociopolíticas: un impulso de auténtica renovación, basado con frecuencia en el espíritu monástico en plena vida secular, modernizaba y propagaba la institución de las «escuelas dominicales» y reunía periódicamente círculos de formación y profundización de la vida y la «acción ortodoxa». Los comienzos de este movimiento resultaron difíciles; pero eran prometedores y encontraron su pleno desarrollo tras la catástrofe y las múltiples experiencias de la Segunda Guerra Mundial.

2. *Palestina y la cuestión de los Santos Lugares*

La conquista de Jerusalén por los aliados (8 de diciembre de 1917) significaba para muchos la restauración de la época de las Cruzadas. Pero el catolicismo no era el único aspirante a esta herencia discutida: el protestantismo e incluso el judaísmo alegaban en esta coyuntura de reconquista colonial títulos que consideraban tan válidos como el de Roma.

La administración turca y la opinión árabe local no veían en Palestina una entidad geográfica o política. Estaba unida globalmente a Siria meridional, algunos de cuyos distritos dependían de instancias administrativas distintas, especialmente de Damasco y de Beirut. Según los acuerdos establecidos entre Francia, Rusia e Inglaterra en la primavera de 1916, Palestina debía quedar al margen de las maniobras políticas y depender de una administración internacional. Pero mientras la Rusia bolchevique denunciaba estos acuerdos, Inglaterra se comprometió el 27 de noviembre de 1917, por la declaración Balfour, a mirar con buenos ojos el establecimiento en Palestina de un hogar nacional para el pueblo judío y a apoyar los esfuerzos encaminados a lograr este objetivo. Con este compromiso, Gran Bretaña violaba abiertamente las promesas que había hecho al jerife hachemita de La Meca, Hussein, de ayudarle a fundar un «reino árabe» en los límites de las provincias árabes del Imperio turco.

Tras el armisticio de 1918 accedió Clemenceau al deseo de Lloyd George de reservar al Imperio británico la alta administración de Palestina, «aunque hubiera preferido ver a esta región bajo un control internacional». Por su parte, la organización sionista presentó a la conferencia de paz un memorándum en favor de su establecimiento en Palestina, cuyos límites fijaba de antemano y debían englobar el sur de la Siria de entonces, desde Sidón hasta la vertiente occidental del Hermón y extenderse por la parte oriental del valle del Jordán hasta la línea del ferrocarril de Hedjaz. Estas reivindicaciones se ajustaban a un trazado concebido por Inglaterra en 1840, en el momento de la primera crisis oriental turco-egipcia, para crear entre Siria y Egipto una provincia neutral sometida a la tutela europea. De hecho, las fronteras que delimitaban a Palestina en la época del mandato inglés se fijaron en el acuerdo franco-inglés del 23 de diciembre de 1920, sancionado por la Sociedad de Naciones el 24 de julio de 1922.

Repetidas veces se había advertido a la opinión católica, sobre todo en Francia, la gravedad del problema del protectorado religioso en Palestina. En el otoño de 1916, monseñor Charmetant, director de la Obra de Oriente, bien conceptuado desde hacía tiempo en los medios diplomáticos de Francia y de las potencias orientales, publicó una especie de manifiesto contra el proyecto de una «Palestina vendida a los judíos». Conocía profunda y directamente la prensa judía americana e internacional y alertaba contra las maniobras emprendidas por los sionistas en Constantinopla y en las capitales europeas para crear en Palestina «un hogar... un islote de salvación para los que sufren continuas persecuciones». Denunciaba el espíritu de conquista que animaba dichos esfuerzos y analizaba este problema en su aspecto humano, con respecto a la población de Palestina, y en su aspecto religioso, católico y ortodoxo. En fin, no olvidaba los intereses seculares de la

política y del comercio de Francia. En mayo-junio de 1917, Mons. Charmetant denunció de nuevo «los manejos alemanes del sionismo».

Después de la guerra, la cuestión de Palestina preocupó directamente a la Santa Sede, que actuó con discreción mediante la jerarquía católica, si bien hizo de cuando en cuando vivos llamamientos «en favor de las misiones católicas de Tierra Santa». El 10 de marzo de 1919 pronunció Benedicto XV un discurso en el que alertaba a la opinión pública católica en favor del Oriente cristiano. En él expresaba claramente sus preocupaciones por los Santos Lugares:

«... No podemos dejar de preocuparnos por la suerte que la conferencia de paz va a depararles, pues nuestro dolor y el de todos los cristianos sería grande si los infieles quedasen en Palestina en una posición privilegiada y más aún si esos augustos monumentos fuesen confiados a pueblos no cristianos».

En respuesta a este llamamiento se creó la Asociación de Amigos de Tierra Santa, que tuvo a J. Reinach como presidente efectivo y al cardenal Mercier como presidente honorario. Aspiraba a «oponerse con energía a la constitución de un Estado confesional (judío) en Palestina» y deseaba que se otorgase a esta región «por lo menos una carta de autonomía cuya vigilancia debía confiarse a una potencia exenta de todo compromiso con el sionismo». La administración local quedaría en manos de las poblaciones indígenas sin distinción de raza ni de religión, y todas las confesiones religiosas tendrían libre acceso a los Santos Lugares y libertad de movimientos, si bien se debería conceder a la Santa Sede una situación privilegiada.

No es posible detallar aquí las vicisitudes de este movimiento católico de defensa de Palestina y de los Santos Lugares, que no consiguió ningún resultado político, pero vamos a mencionar algunas iniciativas importantes. A fines de 1919, el cardenal Dubois, arzobispo de París, realizó una misión política y religiosa en Siria-Palestina. Luego, del 12 al 16 de julio de 1920 se celebró en Einsiedeln (Suiza) un congreso católico internacional de Palestina; pero los acuerdos de San Remo sobre el principio de los mandatos invalidaron estas decisiones respecto a los Santos Lugares. Después, la creación del Gran Líbano como «hogar cristiano» en el Próximo Oriente y los acuerdos internacionales llevaron a la conclusión de que era mejor no aventurarse por un camino sin salida. Por eso se encomendó al patriarca latino, Mons. Barlassina, la tarea de defender los derechos adquiridos del catolicismo sobre los Santos Lugares; para ello contaba con la ayuda de las congregaciones religiosas, sobre todo con la de los franciscanos. Entre 1923 y 1925 visitaron Palestina bastantes cardenales de distintas nacionalidades, al mismo tiempo que en diversos países se formaban comités nacionales para sostener las «obras católicas»; de este modo se trataba de reanudar prácticamente el proselitismo latino en Tierra Santa. Se estaba muy lejos de los objetivos primeros. La actitud rígida del patriarca latino de Jerusalén le valió durante muchos años pérfidos ataques de la prensa pro-sionista y de las organizaciones no católicas, que trataron en vano de hacerle regresar a Roma. El Vaticano respondió haciendo que el Santo Oficio suprimiera la Asociación de Amigos de Israel (28 de marzo de 1928) y aconsejando a los católicos que se adhiriesen a la Archicofradía de Oraciones para la Conversión de Israel, fundada en Jerusalén en 1926.

3. El papado y el Oriente católico

Entre 1914 y 1939 se sucedieron dos grandes papas, cuyas iniciativas orientales marcaron profundamente al Oriente católico, incluso más que las del Vaticano II.

Benedicto XV continuó la prudente política de León XIII. Gracias a él, el Oriente católico entró oficialmente en el marco constitucional del catolicismo romano. Al crear la Sagrada Congregación para la Iglesia Oriental por el motu proprio *Dei Providentis* (1 de mayo de 1917) se constituía antes de acabar la Guerra Mundial un órgano fundamental para impulsar el unionismo. Su acción centralizadora, paralela a la de las otras congregaciones romanas con respecto al Occidente latino, debía extenderse a todos los asuntos

de los orientales católicos y promover sobre todo el unionismo en la ortodoxia eslava, que acababa de perder el apoyo del zarismo, y en la ortodoxia greco-árabe, cuyos destinos parecían depender ahora de la benevolencia de las potencias aliadas. Todos los estudios de los consultores que intervinieron en esta institución pontificia afirmaban la necesidad de romper con los métodos y el espíritu latinizantes y de presentar al papado con su verdadera fisonomía «católica». En la carta fundacional de esa Congregación, Benedicto XV asumía de nuevo esta perspectiva, que desgraciadamente no iba a prevalecer después:

«... La presente acta manifestará más aún que la Iglesia de Jesucristo, por no ser latina, griega o eslava, sino católica, no establece ninguna diferencia entre sus hijos, y éstos, sean griegos, latinos, eslavos o de otros grupos nacionales, ocupan todos el mismo rango ante esta sede apostólica».

La fundación en Roma del Instituto Pontificio de Estudios Orientales por el motu proprio *Orientis catholici* (15 de octubre de 1917) debía reflejar la dimensión «católica» del Oriente cristiano y ortodoxo, término empleado por primera vez sin restricciones peyorativas y sin comillas.

Sin embargo, la derrota política de los Imperios ruso y otomano supuso para la ortodoxia un desastre general que obligó a los responsables a optar por una política realista y en consonancia con las perspectivas inmediatas y con una coyuntura nueva. A raíz de la caída del zarismo, el gobierno provisional de Rusia proclamó la amnistía para todos los delitos de orden político y religioso, y la comunidad católica rusa de Petrogrado logró su reconocimiento oficial gracias a las gestiones y a la influencia del metropolitano ruteno de Lwow, Mons. Andrés Szeptickij, ayudado por el exarca Leónidas Fedorov. Estos fogosos promotores del unionismo eslavo no tardaron en reunir un sínodo en Petrogrado (29-31 de mayo de 1917); en él se debían promulgar los estatutos de la nueva comunidad uniata e incluso crear un exarcado eclesiástico bajo la dirección de L. Fedorov. Esta iniciativa prematura estaba condenada al fracaso no sólo en la coyuntura de la Rusia revolucionaria, sino también según la prudente discreción de los dirigentes romanos.

En Constantinopla, la evolución política tomaba un sesgo desfavorable al nacionalismo turco. En Georgia, Anatolia y Kurdistán había comunidades cristianas enteras que parecían poner sus esperanzas en la sede romana. En su discurso del 10 de marzo de 1919, Benedicto XV recordó el interés con que el catolicismo romano miraba al Oriente. Al mismo tiempo hacía estudiar las condiciones en que debería efectuarse la unión «si una Iglesia disidente entera pidiera retornar a la unidad católica». Ciertos informes confidenciales que hoy conocemos prueban que esta perspectiva parecía entonces muy próxima. Sin embargo, la inestable coyuntura política de la época no permitió ninguna actitud decisiva en este campo.

Además, los pareceres de los artífices de la «penetración uniata» en la Rusia soviética y en el Próximo Oriente greco-árabe estaban muy divididos. Varios responsables locales como Mons. Ed. de Ropp, arzobispo de Moghilev y metropolitano de todas las Iglesias latinas del antiguo Imperio ruso; Mons. Barlassina, en Jerusalén; Mons. Petit y sus colegas asuncionistas, en Constantinopla y en Atenas, deseaban que se encargasen del «apostolado unionista» sacerdotes de origen occidental y latino y prestaban poca atención a las fuerzas religiosas orientales autóctonas. Pero los verdaderos representantes del unionismo eslavo-árabe insistían en que la principal tarea debía asignarse a los orientales, si bien sostenían que era preciso ofrecerles la ayuda que tenían derecho a reclamar del Occidente misionero o religioso. El patriarca Dimitri I, caído de los melkitas unidos, expuso con claridad y firmeza sus puntos de vista a este respecto en un estudio fechado el 29 de junio de 1920 y destinado a la reflexión de Benedicto XV. Poco después, el metropolitano de los rutenos, Mons. Andrés Szeptickij, expuso en Roma a los círculos religiosos occidentales interesados en la nueva marcha de las relaciones entre el papado y el Oriente ortodoxo su concepción oriental del papel que debería desempeñar el monaquismo occidental en el problema de la unión.

La prematura muerte de Benedicto XV no paralizó su programa unionista. M. Pernot,

uno de los más avisados observadores de su pontificado, resumía así sus pensamientos con ocasión de su muerte:

«Benedicto XV veía en las comunidades uniatas la vanguardia del catolicismo. La Rusia Blanca y Ucrania eran para él los escalones por los que la Iglesia romana se lanzaría a la conquista de la parte cismática del mundo eslavo. Envío a Polonia y destinó a Ucrania a los mejores diplomáticos de que disponía el Vaticano»⁶.

Precisamente uno de esos jóvenes diplomáticos, Aquiles Ratti, promovido pronto a la dignidad cardenalicia y nombrado arzobispo de Milán, fue el sucesor de Benedicto XV. Pío XI dio una orientación más enérgica al movimiento pro-oriental. En ocasiones solemnes exhortó a conocer mejor y valorar con mayor equidad las riquezas contenidas en el patrimonio de la ortodoxia; al mismo tiempo tomó sabias iniciativas en orden a reorganizar y promover el Oriente cristiano. Tales exhortaciones e iniciativas superan en amplitud de miras y en profundidad la visión, tan beneficiosa ya, de León XIII y Benedicto XV.

Nos llevaría demasiado lejos hacer un simple balance de la obra pro-oriental de Pío XI. Pero una rápida ojeada al progreso de su visión unionista y a sus principales iniciativas respecto al cristianismo eslavo y greco-árabe bastará para descubrir sus intenciones y los objetivos esenciales de su vasto programa. En este campo fue a la vez un pensador clarividente y un audaz hombre de acción.

Ya en su primera encíclica, *Ubi arcano* (23 de diciembre de 1922), aludía discretamente a una eventual reanudación del Concilio Vaticano, y hoy sabemos que las consultas preparatorias llegaron a estar bastante avanzadas. Ahora bien, el problema de las Iglesias orientales figuraba en el orden del día, y una de las sugerencias era invitar a observadores de las Iglesias y confesiones no católicas⁷.

Para propagar sus puntos de vista, Pío XI contaba con apóstoles comprometidos ya en el camino del unionismo. Algunos seguían caminos trillados, pero otros estaban buscando medios eficaces para salir del carril de las concepciones estrechas y estériles. El lanzamiento de la revista «La Unión de las Iglesias» (1922) atestiguaba ya un deseo de apertura; pero fueron ciertos estudios sensacionales para la época los que consiguieron que la opinión pública religiosa tomara conciencia del problema de la unidad cristiana. En el momento en que J. Calvet publicaba su obra sobre *Le problème catholique de l'union des Églises* (1921), Ch. Loiseau daba a conocer al gran público este problema en la «Revue des Deux Mondes»⁸. M. Pernot planteaba poco después el problema del «triumfalismo latino» en las regiones greco-árabes al tratar de *La Question turque* (1922). El asuncionista R. Janin consagró a las *Églises orientales et Rites orientaux* (1922) un estudio, exhaustivo para la época, que llegó a ser un manual de gran difusión. Pero fue el sacerdote francés Pierre Charon, que escribía con el nombre de C. Korolevskij, el que estuvo más cerca de los planes que se elaboraban en los consejos pontificios.

Su revista «Studion» y su obra sobre *Le Clergé occidental et l'apostolat dans l'Orient asiatique et gréco-slave* estaban a punto de aparecer en el momento en que —con ocasión del tercer centenario de san Josafat, mártir de la unión en Ucrania— se publicaba la primera encíclica oriental del nuevo pontífice, *Ecclesiam Dei* (12 de noviembre de 1923). El papa invitaba en ella al mundo católico «a adquirir nociones más completas y más profundas de las cosas y usos del Oriente», pues este conocimiento resultaba indispensable para comprender el problema de la unidad cristiana. En esta perspectiva reservaba un papel privilegiado a los orientales unidos.

⁶ El mismo autor aborda con más detalle la cuestión en *Le Saint Siècle, l'Église catholique et la Politique mondiale* (Paris 1924) 174-175.

⁷ P. Caprile, *Pío XI e la ripresa del Concilio Vaticano*: «La Civiltà Cattolica» (1966) 27-39, y *Pío XII e un nuovo progetto di concilio oecumenico*, ibíd., pp. 209-227; comentario en «Irníkon» 39 (1966) 407-410.

⁸ Ch. Loiseau, *La politique des rites*: «Revue des Deux Mondes» (noviembre de 1921) 380-403; id., *Le Saint Siècle, la Pologne et la Russie*: «Revue Universelle» 10 (1922) 172-188.

Pío XI concretó pronto sus propósitos en la carta *Equidem verba* (21 de mayo de 1924), dirigida a los benedictinos para exhortarles a trabajar «por la restauración unionista». La idea de esta carta (y probablemente el texto) había sido sugerida por un benedictino belga, dom Lambert Beauduin, muy vinculado a Mons. d'Herbigny, entonces sumamente influyente en la Congregación Oriental. En respuesta a esta carta se fundaba un año después el priorato de Amay-sur-Meuse (trasladado en 1939 a Chevetogne). El folleto en que dom Lambert presentaba a la opinión esta «obra monástica para la unión de las Iglesias representa un programa que atestigua la audaz lucidez y el arriesgado compromiso» de este apóstol, y la revista «*Irénikon*», que lanzó en abril de 1926, se convirtió en una tribuna que ha prolongado hasta nuestros días el pensamiento y las fecundas intuiciones de una pléyade consagrada a la búsqueda de la unidad cristiana. A diferencia de lo que ocurría en Roma, donde en ese momento las preocupaciones se centraban principalmente en Rusia, dom Lambert Beauduin extendió pronto la búsqueda al conjunto de la cristiandad no romana, incluido el mundo de la Reforma, sin arredrarse ante las dificultades que vendrían a añadirse a las que, inherentes a toda institución piloto, le acarrearía inevitablemente su actitud ecuménica.

Mientras tanto, Pío XI examinaba atentamente los medios que permitirían restablecer los lazos rotos con el Oriente cristiano. Su discurso del 10 de enero de 1927 a la Federación Universitaria Católica Italiana revela una dimensión nueva de su programa. Hablaba en él de «prejuicios recíprocos» y de «errores y ambigüedades» increíbles. Reprochaba a los católicos haber «carecido de una justa apreciación de sus deberes de conocimiento y de piedad fraternal». Por último, rendía homenaje a la «santidad» que conservan las venerables cristiandades orientales. Tales expresiones eran ajenas al estilo romano habitual y desconocidas hasta entonces en declaraciones pontificias.

Esta postura sincera animó a los «unionistas» a profundizar en el estudio del problema de la diversidad en la unidad católica. En 1926 había escrito dom Lambert Beauduin, a propósito de los patriarcas, que «la liturgia no es el único campo, ni siquiera el principal, en que la Iglesia latina se distingue de la oriental»⁹. Poco después publicaba G. Korolevskij un ensayo, audaz para la época, sobre *El unitarismo* (1927) y sus fallos, en tanto que Mons. Bruno de Solages esbozaba en sus consideraciones sobre *L'Église et l'Occident* (1928) puntos de vista sobre las relaciones entre la civilización occidental y el catolicismo, que nos son familiares ahora, pero que en aquella época eran nuevos. Siguiendo estas huellas, pero con una visión superior de la historia y de la coyuntura eclesiástica, el alemán F. Heiler deducía en una comunicación sobre «Los movimientos religiosos en el catolicismo romano actual» las primeras conclusiones de un movimiento que se anunciaba tan prometedor. Afirmaba que los círculos de vanguardia del movimiento unionista de la Iglesia romana se daban cuenta de que la catolicidad de la Iglesia exigía reconocer los «carismas propios de las Iglesias orientales y evangélicas», los cuales, en armonía con los de la Iglesia romana, concurren al bienestar de la Iglesia universal. Sostenía que, en esta perspectiva, la acción unionista debía tender a un acercamiento de los cuerpos eclesiásticos y no, en principio, a un proselitismo individual. Añadía que uno de los obstáculos que había que superar era la obra dogmática del Concilio Vaticano, que exigía una revisión y una superación mediante un nuevo concilio que restaurase «el equilibrio entre el poder episcopal y el papal, roto por la definición unilateral del poder universal del papa».

Estos puntos de vista no fueron aceptados entonces en su síntesis global: rebasaban los límites del movimiento unionista y conducían ya a plataformas propiamente ecuménicas. Ahora bien, Pío XI acababa de condenar enérgica y radicalmente los ideales del movimiento ecuménico en la encíclica *Mortalium animos* (6 de enero de 1928), y poco después fue desautorizado el principal promotor de este anhelo unionista, el fundador de los monjes de la Unión, dom Lambert Beauduin. De momento quedó paralizada toda la orientación nueva, cuyas premisas había puesto el papa con tanto acierto. Pío XI, sin embargo,

⁹ L. Beaudin, en «*Irénikon*» 1 (1926) 239-244 y 267-274.

aceptó algunas sugerencias que iban a salvar los principios del compromiso pontificio respecto al Oriente cristiano.

El 8 de septiembre de 1928 publicó la encíclica *Rerum orientalium*, que afirma la necesidad de estudiar las «cuestiones orientales», en particular en los seminarios mayores (pero la idea de dedicar una clase semanal a la teología oriental se redujo a la institución de una «jornada oriental» anual, que se fue introduciendo lentamente en los seminarios).

Otra medida más espectacular atestiguó pronto el interés del papado por el patrimonio oriental. Desarrollando un principio que ya estaba afirmado en el primer canon de la codificación canónica de la Iglesia latina, Pío XI decidió, en enero de 1929, promulgar un código de derecho eclesiástico oriental. De este modo afirmaba sin equívocos el «dualismo disciplinar», tan duramente atacado en el Concilio Vaticano; la afirmación era tanto más clara por cuanto los colaboradores inmediatos del papa declaraban que la codificación debía ser oriental, «no sólo en su forma..., sino también en la sustancia». De hecho, los trabajos preparatorios, que comenzaron en 1929, progresaron lentamente, y transcurrieron veinte años antes de que vieran la luz los primeros resultados.

Por lo demás, a partir de 1930, Pío XI pareció desinteresarse personalmente de la obra pro-oriental, aunque siguió apoyando las iniciativas de los colaboradores que había elegido cuidadosamente para estas tareas, pues el Oriente cristiano tenía ahora un puesto institucional en el mismo corazón de la alta administración de la Iglesia romana.

La acción pontificia con respecto al cristianismo eslavo tuvo que contar a la vez con el régimen bolchevique en las Repúblicas Socialistas Soviéticas y con la resurrección del Estado polaco, en el que vivían tres millones y medio de uniatas rutenos, pero cuyos dirigentes eran de tendencia antioriental.

La Conferencia de Génova (abril-mayo de 1922) hizo concebir esperanzas de que la diplomacia del nuevo papa y la soviética llegarían a una solución de compromiso. Pío XI envió a un diplomático experimentado, Mons. Sincero, luego secretario de la Congregación Oriental, y había puesto grandes esperanzas en el éxito de este primer diálogo entre la vieja Europa y la nueva Rusia bolchevique; pero la diplomacia tradicional, apoyada por una opinión católica cerrada y por la oposición radical de la emigración rusa, alejó las perspectivas de una eficaz presencia católica en los territorios soviéticos.

En esta coyuntura, la Iglesia romana sólo disponía de un recurso para intentar lanzar de nuevo la actividad católica en Rusia aprovechando la desintegración de la Iglesia zarista: enviar una misión para socorrer a los hambrientos. Como resultado de las negociaciones entabladas por el joven diplomático, Mons. Pizzardo, partió para Rusia en el verano de 1922 una misión pontificia integrada por religiosos de diversas nacionalidades. Sin embargo, cuando quiso añadir a la acción humanitaria un apostolado unionista o simplemente religioso, tuvo que abandonar el país. En 1925-1926 las misiones de Rusia confiadas a Mons. d'Herbigny no obtuvieron mejores resultados. Además, el espíritu que animaba a este «especialista» en cuestiones religiosas rusas le hizo perder la estima de personalidades menos brillantes pero más preocupadas por la dignidad y la supervivencia del catolicismo ortodoxo. En abril de 1930 se hizo cargo de la comisión pontificia *pro Russia*; pero las actividades que puso en marcha cesaron con su caída en 1935, excepto el *Russicum* o Colegio Ruso de Roma, que sigue constituyendo en nuestros días un símbolo de la preocupación apostólica del papado por la ortodoxia eslava.

Al lado de esta «obra pro-rusa» dirigida por los jesuitas, Pío XI confió a los dominicos franceses otra empresa pro-eslava. En 1925 instalaron en Lille un Seminario Ruso de San Basilio, que tuvo pronto que desaparecer ante el *Russicum* romano. Pero esta obra de formación clerical se transformó lentamente en un centro de investigación y de estudios, *Istina*, cuyas aportaciones, modestas al principio, fueron suscitando la atención y el interés de los ecumenistas. En abril de 1934, este centro comenzó a publicar la revista «*Russie et Chrétienté*», que, cuando se trasladó el centro a París, tomó el nombre de «*Istina*» y se vio complementada con el boletín mensual «*Vers l'Unité Chrétienne*». El historiador no puede silenciar que estas revistas, animadas discretamente por el padre Pierre Dumont,

han contribuido notablemente, junto con «Irénikon», a que el Occidente conozca mejor al Oriente cristiano.

Pero la atención de Pío XI se centró sobre todo en la situación y el destino de las comunidades uniatas locales. El metropolitano Andrés Szeptickij, considerado por C. Korolevskij como el «jerarca más influyente de la Iglesia oriental durante la primera mitad del siglo XX», secundó con gran eficacia sus proyectos de reorganizar las diócesis ucranianas de Polonia y de reformar los monjes basilios. El Colegio Ucraniano de Roma iba a vincular más estrechamente al alto clero y a los futuros cuadros religiosos con la sede apostólica. El metropolitano era un antiguo monje y había podido comprobar personalmente que la congregación rutena de los monjes de san Basilio, regida por el derecho occidental, no respondía plenamente a la concepción oriental del monacato. Por eso, antes de la Primera Guerra Mundial puso las bases de una nueva fundación inspirada en el espíritu de *Studion* bizantino, pero adaptada a las estructuras sociales y religiosas de la región. Así nació la congregación de los *studitas*, para la cual obtuvo la aprobación romana en 1923 a pesar de las reticencias de algunos de sus sufragáneos, claramente latinizantes, los cuales frenaron también sus esfuerzos de reforma litúrgica, que Roma veía con buenos ojos porque deseaba eliminar algunas desafortunadas imitaciones de los usos latinos.

El uniatismo búlgaro no avanzaba desde fines del siglo XIX, a pesar de haberse encargado de él los asuncionistas. El nombramiento de Mons. Roncalli como delegado apostólico en Sofía y como visitador apostólico de los católicos búlgaros contribuyó a que desaparecieran ciertas trabas antiguas, sin que por eso cambiara sustancialmente la situación general de las minorías católicas, latinas y uniatas. Señalemos que en 1935 se estableció en Sofía un «carmelo bizantino» con la aprobación personal del papa; unía la regla religiosa latina a la práctica exclusiva de la liturgia bizantina, fórmula original que se consideraba eficaz para la renovación de la vida contemplativa de las monjas de Oriente.

Finalmente, en Rumania, que desde 1927 estaba unida por un concordato con la Santa Sede, el uniatismo contaba con comunidades compactas y dinámicas implicadas en una coyuntura de renovación, gracias al espíritu de emulación con la mayoría ortodoxa. Un gran colegio eclesiástico establecido en Roma junto al colegio ucraniano formaba a la *élite* clerical en el espíritu unionista preconizado por los asuncionistas. El «Carmelo de las Anunciadas», fundado en 1938 a imitación del de Sofía, debía representar ante el monacato ortodoxo la vitalidad de la regla contemplativa en el uniatismo.

Pío XI tomó numerosas iniciativas encaminadas a reorganizar e impulsar la vida religiosa, social y cultural de las comunidades del Oriente greco-árabe, que habían quedado desmanteladas o sumergidas en una profunda decadencia tras la caída del Imperio turco y el fracaso de la ofensiva griega en Asia Menor.

Los armenios sufrieron sus últimas y más grandes desgracias en Anatolia y en Cilicia. Durante la tormenta desaparecieron trece circunscripciones eclesiásticas con sus titulares y sus fieles. El patriarcado establecido en Constantinopla por Hassoun fue trasladado de nuevo a Beirut en 1928. El patriarca sirio católico abandonó Mardinn, anexionado a la Turquía de Atatürk, para instalarse por la misma época en Beirut. La cristiandad nestoriana de Mesopotamia septentrional sufrió hasta 1936 las secuelas de la inseguridad política de la región, que se bamboleaba entre el movimiento nacionalista local y la ilusión de la ayuda europea. Tres diócesis caldeas no tenían ya fieles. Una continua oleada de refugiados que escapaban de los territorios turcos trató durante varios años de instalarse en los centros urbanos o en las llanuras desiertas del norte de Siria.

En los países sometidos a mandatos europeos, la evolución de numerosas comunidades de rito oriental se realizó bajo el signo bastante paradójico de una renovación estructural de los patriarcados y del estatuto personal y de una visible promoción del nivel social y cultural, al mismo tiempo que de una vinculación cada vez más estrecha al espíritu y a las estructuras religiosas de un tipo de catolicismo marcado por la exportación colonialista. En su libro *Une enquête aux pays du Levant* (1923), M. Barrès analiza brillantemente este fenómeno de transformación, que parecía ligar la suerte del antiguo cris-

tianismo del Próximo Oriente, que hasta este momento había permanecido muy tradicional, a una forma de civilización anglo-francesa. Este fenómeno de ósmosis cultural y religiosa, iniciado en los últimos decenios del siglo XIX, adquirió tal amplitud entre la *élite* clerical y laica que ésta parecía dispuesta a desligarse de sus orígenes y renegar de sus vínculos con el medio ambiente, con peligro de quedar separada a largo plazo de la masa cristiana, que permanecía muy apegada a sus lazos seculares.

La moda de establecimientos escolares dirigidos por las congregaciones latinas extranjeras, el hecho de confiar la formación clerical exclusivamente a latinos, las reformas canónicas emprendidas en los institutos monásticos orientales, el criterio que se seguía en la provisión de algunas sedes episcopales y los métodos introducidos en la formación de los futuros cuadros cristianos eran otros tantos factores que debían imponer a las minorías cristianas, particularmente a la católica, una forma de vida y de acción importada íntegramente. Se esperaba que el éxito del bilingüismo cultural árabo-francés, no sólo en el Líbano, sino también en Egipto, en Siria e incluso en Palestina, se extendiese a otros sectores de la vida religiosa y social. Se pensaba que bastarían dos generaciones para que se produjera una profunda división entre dos tipos de orientales en una sociedad ya fuertemente diferenciada. Pero esta remodelación de la mentalidad socioreligiosa de una nueva *élite* se efectuaba en un momento en que las masas reaccionaban vigorosamente en todo el mundo árabe en busca de una independencia y una unidad ardientemente deseadas.

El objetivo lejano de este avasallamiento progresivo de los valores originales y seculares de un cristianismo auténtico ya se había fijado claramente durante los trabajos de las comisiones preparatorias del Vaticano I. Las detalladas crónicas que se publicaron en la época, tanto en las revistas locales editadas por la imprenta católica de Beirut como en la prensa extranjera («Échos d'Orient», «L'Union des Églises», «L'Unité de l'Église»), sobre todo en torno a la vida religiosa popular, a la formación del clero, a los institutos religiosos orientales, al traslado de algunos titulares episcopales y al papel de los superiores provinciales de congregaciones latinas, atestiguan el espíritu que se quería imprimir al cristianismo en el Próximo Oriente afroasiático. En diciembre de 1935 se consagraba de manera significativa este método de acción nombrando cardenal al patriarca sirio católico Ignacio Tappouni¹⁰.

En Palestina, una evolución análoga contribuyó a perturbar los juicios sobre la aparente ambigüedad de la política pontificia respecto al cristianismo local. Parece que Pío XI pensó seriamente al principio de su pontificado detener el curso de la latinización, personificada por el patriarca latino de Jerusalén. Ciertos informes precisos y detallados, especialmente los de dom G. Fournier, benedictino de Maredsous y antiguo prior del monasterio alemán de la Dormición en Jerusalén, hicieron que el papa se inclinara a suprimir este patriarcado en favor de la Custodia Franciscana y del patriarcado greco-melkita católico. Pero al final desistió, debido a altas intervenciones políticas provocadas por la oposición partidista del sionismo a la persona de Mons. Barlassina, que estaba apoyada por la Curia y por miembros influyentes de la jerarquía francesa. Cuando en 1927 se nombró visitador apostólico del patriarcado a Mons. Pascal Robinson, que conocía muy bien la situación desde 1919, se creyó que se preparaba el cambio estructural reclamado por algunos miembros indígenas del clero latino patriarcal. Finalmente, el Vaticano no quiso adoptar una solución radical y se contentó con crear un obispado melkita en Transjordania (1932), con la esperanza de poner un límite a la expansión del latinismo entre las numerosas comunidades árabes y ortodoxas del nuevo emirato. Esta solución moderada significaba de hecho el éxito de los partidarios de la latinización del cristianismo oriental de Palestina. Y la publicación por F. Talvacchia, miembro del clero del patriarcado, de un estudio histórico-canónico bastante fantástico, titulado *Rito romano e riti orientali* (1947), ponía de manifiesto la pervivencia de una ideología triunfalista con respecto al cristianismo oriental.

¹⁰ «La Croix», 8 de diciembre de 1935.

En este contexto, el Congreso Eucarístico regional de Beirut, celebrado en junio de 1939, y el hecho de que las principales congregaciones religiosas crearan ramas orientales e intensificaran el reclutamiento de vocaciones orientales y el impulso que se dio a los institutos «misioneros» orientales fundados de acuerdo con el espíritu y las normas del derecho latino mostraban el equívoco propósito de crear una especie de birritualismo mental, consecuente con el de las instituciones litúrgicas. Y las comunidades uniatas parecían entrar por un camino que podía prometer la prosperidad material y la promoción intelectual, pero que las conducía hacia la pérdida de su identidad religiosa.

La publicación por un antiguo misionero de Egipto de un *Manual del catecismo oriental* (1939), editado y difundido con la benevolencia de la jerarquía latina local, demostraba los errores de un método que se dedicaba a denigrar sistemáticamente con espíritu triunfalista la historia y la vida del cristianismo oriental. Esta obra provocó en algunos círculos orientales una sana reacción que fue el germen de la renovación surgida tras los trastornos de la Segunda Guerra Mundial.

Este desbordamiento de la influencia latinizante en los ambientes orientales unidos al papado confirmaba a la ortodoxia en su oposición radical a todo lo que representaba esta forma de «catolicismo oriental», denominada con el término específico de uniatismo.

Sobre todo en Grecia, la lucha contra el uniatismo adoptó una forma doctrinal y jurídica oficial y se desarrolló a escala nacional. Fenómeno muy circunscrito y relativamente reciente, el uniatismo griego había comenzado en Constantinopla a fines del siglo XIX y se había remodelado en Atenas después de la derrota griega en Asia Menor. El 7 de abril de 1925, Mons. Chrysostomos Papadopoulos, primado de Grecia, hacía leer en todas las iglesias del reino una circular violentamente antiuniata. Esta ofensiva suscitó una polémica con el jefe de la pequeña comunidad uniata, Mons. Calavassy. La disputa tomó tales proporciones que fue necesaria la intervención de los tribunales y del Consejo de Estado. Pero la polémica nacional, que desbordó las fronteras y halló eco en la gran prensa religiosa, planteó el problema del «uniatismo» en sus elementos teológicos e históricos ante la conciencia de los unionistas y de los responsables eclesiásticos.

Entre 1925 y 1933, la querrela del uniatismo constituye para la ortodoxia griega un caballo de batalla en el que los factores políticos y pasionales desempeñaron un lamentable papel de confusión. Para la jerarquía griega, el uniatismo significaba un método de proselitismo hábilmente elaborado por los jesuitas en el siglo XVI, especialmente en la coyuntura polaca, donde el rito griego no habría servido más que para disimular los objetivos de progresiva absorción y latinización. «Los uniatas son más peligrosos que los propagandistas latinos», escribía Mons. Papadopoulos, y añadía: «... Creedme, el uniatismo siempre provoca el horror entre los ortodoxos porque representa la falsía y el engaño en cuestiones religiosas. Respetamos la predicación sincera de un sacerdote latino, pero permitidme deciros que nos horroriza la predicación de un representante del uniatismo...»¹¹.

Así, pues, en vísperas de la Segunda Guerra Mundial subsistía una ambigüedad radical sobre los destinos y el papel específico del uniatismo, tanto en la ortodoxia como en el catolicismo romano. Las vicisitudes de la guerra y los trastornos consecutivos al subsiguiente reparto del universo, así como los movimientos de emancipación nacional en el Próximo Oriente, iban a modificar sustancialmente la situación.

¹¹ V. Grégoire, *Les catholiques de rite byzantin en Grèce, leur situation juridique: «Échos d'Orient»* 32 (1933) 234-245.

CAPITULO III

DE PIO XII AL VATICANO II

1. Marco político y religioso

Para este último período, el historiador tiene que contentarse casi siempre con señalar las principales etapas de la curva de los acontecimientos, tratando de captar su significado y alcance, pero sin olvidar que actúa más bien como cronista: no sólo desconoce muchos datos de esta «historia», sino que además no aparecen en los documentos las intenciones profundas de los grandes actores, y las consecuencias de muchos hechos no se revelarán más que en un futuro más o menos lejano. Esto puede aplicarse también a las transformaciones sociopolíticas de las vastas regiones en que se enraizan las cristiandades orientales, tanto en el Antiguo Mundo como en el Nuevo, a las conmociones religiosas y culturales dentro de las grandes confesiones cristianas que nos interesan: el papado en sus relaciones con el Oriente cristiano y la ortodoxia en su proceso de apertura y de compromiso ecuménico.

En el plano sociopolítico, los últimos decenios estuvieron marcados a la vez por el clima de la guerra fría entre los dos bloques, por el fenómeno de la descolonización, por el auge de los nacionalismos orientales que buscaban un resurgimiento cultural y por la laboriosa formación de una fuerza neutralista constituida por un Tercer Mundo que trata de superar los enfrentamientos de las grandes potencias y de las ideologías que condicionan tan fuertemente los destinos del mundo contemporáneo.

En el plano cultural y religioso se asiste a una profunda subversión de los conceptos tradicionales. Si el pontificado de Pío XII parecía encarnar las consecuencias radicales de los principios de monarquía religiosa consagrados por el Vaticano I, sus sucesores actúan más bien en una dirección inspirada en el conciliarismo, donde la colegialidad episcopal encuadra y prolonga la acción papal. En los dos polos principales de la ortodoxia, Constantinopla y Moscú, se opera también un cambio notable: se abandona en general la actitud de defensa y aislamiento para entrar en el camino de los intercambios confesionales y del diálogo ecuménico con la catolicidad romana y con el Consejo Ecuménico de las Iglesias. Este, creado en medio de la indiferencia y hasta del recelo, se impone al fin como centro de unión o, mejor aún, como una plataforma abierta a los encuentros interconfesionales y al diálogo intereclesial.

En este nuevo mundo cristiano que se está forjando y del que no se distinguen aún más que algunos puntos destacados, el aspecto del antiguo mapa religioso parece destinado a sufrir ciertos cambios, sobre todo en lo concerniente al puesto de numerosas cristiandades, pequeñas en efectivos y en influencia. Por lo que se refiere al Oriente cristiano, se trata sobre todo de Iglesias precalcedónicas o monofisitas, las cuales van iniciando también un proceso de reunificación histórica, y de las minorías orientales separadas del antiguo tronco de la ortodoxia patriarcal e injertadas en la Iglesia romana de la época post-tridentina. El gran movimiento ecuménico que parece arrastrar al cristianismo a nuevos caminos pone en entredicho la utilidad y los destinos de esas formas históricas de unidad eclesíastica.

Todas estas perspectivas abiertas a las Iglesias desde hace unos diez años constituyen un verdadero fenómeno de ruptura con relación a un pasado reciente, que por otra parte se perpetúa a través de unas instituciones y de unos hombres que fueron sus artífices convencidos y sacrificados. El puente vital que enlaza estas dos épocas es el Concilio Vaticano II. En él tienen su origen un espíritu nuevo y unas instituciones originales que señalan el comienzo de una era nueva, no sólo para el catolicismo romano, sino también para todas las Iglesias que deliberadamente han entrado por la vía ecuménica.

Si pretendiera exponer detalladamente las diversas manifestaciones de numerosas autocefalias ortodoxas, el cronista quedaría exhausto, dada la rapidez con que la prensa revela al público todas las peripecias de una vida rica en episodios, en sobresaltos, en cambios absolutos, en programas religiosos a medias y en acontecimientos interconfesionales llenos de consecuencias ecuménicas. Naturalmente hay que limitarse a señalar aquí algunos hechos y gestos particularmente destacados y, sobre todo, a captar el espíritu que los ha inspirado.

El patriarca ecuménico de Constantinopla fue recobrando poco a poco su función rectora a partir de la elección de Atenágoras I (3 de noviembre de 1948), que llegaba del arzobispado de América del Norte con cierto prestigio y con la protección de los inquilinos de la Casa Blanca. Gracias a una paciente política de adaptación y de colaboración con las autoridades turcas, el patriarca logró recuperar el control de las instituciones eclesiásticas de enseñanza y de beneficencia, después de veinte años de estrecha vigilancia por parte de los comisarios de Estado (julio de 1949), y algo más tarde pudo inaugurar una imprenta patriarcal y comenzar la publicación del nuevo semanario «Apostolos Andreas».

En 1951 Atenágoras asumió el programa panortodoxo de sus predecesores: trató de reunir un prosínodo reformador y de lanzar a todas las autocefalias por la vía del compromiso pancristiano. Pero la reacción general fue bastante descorazonadora. Ante esta falta de interés de la ortodoxia para responder a sus llamadas, el patriarca se orientó hacia una acción personal más comprometida. En julio de 1953, al recibir a su colega de Antioquía Alejandro III, le manifestó su deseo de visitar la cristiandad del Próximo Oriente durante una peregrinación a los Santos Lugares. Quería inaugurar así su táctica de aproximación intereclesial que iba a conducirle a una meta entonces insospechada. Al año siguiente, el teólogo griego B. C. Ioannidis recogía en la revista «Ekklesia» una sugerencia que había lanzado en 1946 el prelado grecomelquita católico Mons. P. K. Medawar en una nota confidencial remitida a Roma. Ioannidis defendía que eran necesarios los contactos entre la Iglesia ortodoxa y la católica romana y se preguntaba si resultaba posible un encuentro entre Pío XII y el patriarca Atenágoras. El lo deseaba, pero todavía se estaba lejos de estas perspectivas, que parecían utópicas a los espíritus menos prevenidos.

Las revueltas del 6 de septiembre de 1955, durante las cuales fueron saqueadas varias decenas de iglesias y de instituciones grecoortodoxas en Estambul, constituyeron una ruda prueba para las relaciones grecoortodoxas y para los sentimientos de los ortodoxos respecto a los responsables católicos. El movimiento de aproximación que se esperaba lanzar quedó aplazado para tiempos mejores. Pero la desgraciada situación del patriarcado ecuménico inclinó a algunos responsables a considerar el refuerzo efectivo de la solidaridad ortodoxa. Pero mientras el patriarcado de Alejandría preconizaba la creación de un consejo permanente de los patriarcas ortodoxos que hiciera tangible y eficaz la unidad en el seno de la ortodoxia, ya que no se podía reunir por el momento el prosínodo panortodoxo, el patriarcado ecuménico dirigía sus miradas, al parecer paradójicamente, hacia el Vaticano. Al felicitar a Pío XII en el octogésimo aniversario de su nacimiento, «Apostolus Andreas» formulaba en su número del 13 de marzo de 1957 un deseo que parecía utópico entonces: tras rendir homenaje a la habilidad política y a la clarividencia del pontífice romano, el órgano del Fanar apuntaba la idea de convocar un concilio de toda la cristiandad para examinar el porvenir del cristianismo sobre la base «de la doctrina del evangelio, los cánones de los siete concilios ecuménicos y la historia de los nueve primeros siglos del

cristianismo». El sucesor de Pío XII iba a realizar los deseos del patriarcado ecuménico y de todo el universo católico.

En Moscú, los destinos de la Iglesia patriarcal se vieron muy influidos por el histórico llamamiento que el patriarca Sergio hizo el 21 de junio de 1941, el mismo día en que los ejércitos nazis atravesaban las fronteras rusas. Adelantándose a todos los responsables del país, el metropolitano exhortaba a los fieles a defender la patria en nombre de la Iglesia ortodoxa, «que siempre ha compartido la suerte de su pueblo». Otros dos metropolitanos, Alejo de Leningrado y Nicolás de Kiev, apoyaron esta incorporación de la Iglesia a la lucha nacional. Tras una «cumbre» entre estos dos jerarcas y Stalin (4 de septiembre de 1943), se permitió a la Iglesia celebrar el sínodo electoral que elevó a Sergio a la sede patriarcal. Inmediatamente después de su entronización hizo que reapareciera la «Revista del Patriarcado de Moscú». Las circunstancias favorecían ahora la renovación religiosa y una reorganización de la vida eclesiástica en las Repúblicas Soviéticas. El nuevo patriarca empezaba a atraer a su régimen a los diversos grupos cismáticos cuando murió súbitamente el 15 de mayo de 1944. Le sucedió, el 2 de febrero de 1945, su mejor colaborador, Alejo de Leningrado, elegido en un concilio nacional en el que participaron también numerosísimos representantes de las autocefalias hermanas.

Desde el comienzo de su patriarcado, Alejo puso gran empeño en reanudar los contactos con las otras autocefalias y en afirmar el papel que quería desempeñar en lo sucesivo la Iglesia rusa en el concierto panortodoxo. De ahí sus numerosos viajes al extranjero, sobre todo al Próximo Oriente y a los Balcanes. Encontraba allí unas cristiandades que seguían siendo sensibles a la influencia de la Santa Rusia y conservaban el recuerdo de un viejo prestigio aureolado por una especie de milagro de la resurrección. Este resurgimiento de las antiguas corrientes de solidaridad ortodoxa culminó en la Conferencia Panortodoxa de Moscú, reunida del 9 al 17 de julio de 1948. Ante los representantes de casi todas las Iglesias hermanas, la jerarquía rusa reveló sus ambiciones de desempeñar una función determinante en los destinos ortodoxos; pero los violentos ataques lanzados contra los otros dos polos del cristianismo, el Vaticano y el Movimiento Ecuménico, mostraron el radicalismo de las posturas de la ortodoxia rusa en esta época. La Conferencia acusaba al Vaticano de estar siempre del lado de los poderosos de este mundo y de promover un conservadurismo reaccionario frente a las masas trabajadoras; se llegó a acusarle de que, tras haber provocado las dos grandes guerras imperialistas, estaba preparando otra conflagración contra las democracias. Por otra parte, se aducían motivos de orden aparentemente espiritual para justificar la negativa a participar en la primera asamblea plenaria del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Amsterdam. La Iglesia ortodoxa, en efecto, rechazaba la «tentación de alejarse del reino de Dios y de inmiscuirse en el terreno de la política, que le era extraño». Las iniciativas políticas y sociales del Movimiento Ecuménico constituían un pecado de secularización del cual Cristo se alejó al retirarse al desierto. Además, al reducir la condición de adhesión al simple reconocimiento de Jesucristo como Señor, «el ecumenismo ha rebajado la doctrina cristiana al nivel de la fe, que, como dice la Escritura, es accesible incluso a los demonios».

Este anatema pronunciado por la Conferencia de Moscú no impidió que la ortodoxia griega participase como de costumbre en los trabajos de la asamblea de Amsterdam (22 de agosto-4 de septiembre de 1948). Sin embargo, conviene señalar que en la diáspora parisien-sé, aun siendo abierta, una ecumenista como L. Zander consideraba imposible el retorno a Roma porque «ha dejado de existir la Roma de la caridad cristiana, de la inspiración y de la libertad». El cristianismo eslavo se replegaba así hacia el aislamiento, reivindicando una fidelidad radical a la tradición.

Esta política de abstencionismo ecuménico parecía que iba a prevalecer en la segunda asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias, celebrado en Evaston del 15 al 31 de agosto de 1954, incluso entre los partidarios entusiastas de este movimiento en el seno de la ortodoxia griega. La reacción liberadora llegó entonces de uno de los teólogos más conocidos de la diáspora rusa, Florovskij, que abogó por la colaboración. En el mismo

momento se inició en Moscú un lento deshielo en diversos sectores de la actividad eclesiástica. Se produjo un acercamiento entre Moscú y Constantinopla gracias a la mediación del episcopado del patriarcado melquita de Antioquía. El padre Wenger, redactor jefe de «La Croix», publicó en julio de 1956 una relación simpática y reveladora del nuevo clima que reinaba en el ambiente eclesiástico del patriarcado ruso. Y durante el mismo mes se divulgó la correspondencia cruzada entre el Consejo Ecuménico de las Iglesias y el patriarcado de Moscú con vistas a reanudar contactos y quizá una efectiva colaboración.

El acercamiento eclesiástico al patriarcado de Constantinopla facilitó esta nueva orientación de la ortodoxia eslava hacia una apertura mayor. Mientras los teólogos católicos reconocían la beneficiosa influencia de la ortodoxia en el seno del Movimiento Ecuménico considerándola «providencial», los teólogos ortodoxos formulaban claramente sus posturas respecto a la *Una sancta*, sobre todo en septiembre de 1957, durante la Conferencia de «Fe y Constitución» en Oberlín (Ohio). La ortodoxia, declaraban, se considera como lugar privilegiado de esta *Una sancta*, con «plenitud de fe y de vida sacramental ininterrumpida». Llama, por tanto, a las otras confesiones a encontrarse de nuevo dentro de su concepción plenaria, puesto que ella simboliza, por encima del sistema de autocefalias nacionales y en virtud del mismo, la unidad secular frente a una «cristiandad occidental dividida». El patriarcado ruso y sus partidarios tenían que estar de acuerdo con semejante postura. Una nueva etapa se abría así tanto en la historia de la ortodoxia como en la del cristianismo.

La elección del cardenal Roncalli para el supremo pontificado romano iba a acelerar este proceso de organización de las relaciones cristianas gracias a su gran iniciativa conciliar. En espera de este acontecimiento, toda la ortodoxia tuvo la alegría de festejar la reconciliación oficial entre Constantinopla y Moscú. El hecho se produjo durante la celebración del cuadragésimo aniversario del restablecimiento del patriarcado. Durante las fiestas (mayo de 1958), el patriarca Alejandro III de Antioquía, que había servido de intermediario en esta aproximación, declaró con el asentimiento de todos los delegados de las autocefalias ortodoxas:

«... La Iglesia hermana de Rusia [...] recuerda con gratitud la fuente de donde le vino el patriarcado. Recuerda que es hija de la Iglesia de Constantinopla y por esta razón no piensa suplantarla [...]. El patriarca de Moscú sabe que él es el quinto en el orden jerárquico. Conoce, reconoce y honra al patriarca ecuménico como al primero [...]. En consecuencia, nunca tratará de usurpar la función de jefe en las cuestiones de la ortodoxia. Esta función corresponde al patriarca de Constantinopla...»¹.

Esta unanimidad ortodoxa presagiaba tiempos nuevos en el contexto conciliar que pronto iba a crear Juan XXIII.

2. Pío XII y el unionismo oriental

Los profundos cambios que sufrieron las instituciones en el Próximo Oriente y en los países europeos situados al otro lado del telón de acero hicieron que Pío XII se encontrara frente a situaciones muy diversas: de una parte, un nacionalismo árabe que recobrabá derechos —no reconocidos hasta entonces— a la independencia política y solía contar con el apoyo de la jerarquía católica indígena; por otra, un poder absoluto del comunismo sobre los destinos de los nuevos regímenes instalados en las democracias populares. Con ocasión de importantes aniversarios históricos, el papa hizo repetidas veces llamamientos bastante retóricos a la unión, bajo la égida de la Iglesia romana; pero a la vez se esforzó por atenuar los desastres de la liquidación de las Iglesias uniatas caídas bajo el control ruso y por consolidar el estatuto de las que aspiraban a mayor libertad de acción en el nuevo contexto de las autonomías nacionales árabes, sin olvidar la suerte de las comunidades de la diáspora, establecidas sobre todo en América.

¹ Citado en «Irénikon» 31 (1958) 348.

La guerra impidió la celebración del quinto centenario del Concilio Unionista de Florencia (1438-1439); pero una conmemoración académica celebrada en Beirut en enero de 1940 demostró el poco interés que suscitaba este acontecimiento incluso entre las comunidades uniatas.

En la encíclica *Mystici corporis Christi* (23 de junio de 1943), Pío XII dirigió un llamamiento a la unidad de todos los cristianos «en la única sociedad del cuerpo de Jesucristo»; pero concretó mejor su enfoque del problema de la unidad en la encíclica *Orientalis Ecclesiae decus* (9 de abril de 1944), publicada con ocasión del decimoquinto centenario de la muerte de san Cirilo de Alejandría. Esta encíclica renovaba en cierto modo la visión de la unidad de la Iglesia cuando ensalzaba la colaboración del doctor alejandrino con la sede romana en defensa de la fe; además era la primera vez que un papa se dirigía explícitamente a las cristiandades «anticalcedónicas». Como fruto de esta encíclica surgieron en el Próximo Oriente y en Europa varias iniciativas de «acción unionista», la mayoría de las cuales ha dejado de existir. Se pensó en fomentar los movimientos de uniones masivas, en Egipto o en Palestina, entre los fieles abandonados por la jerarquía ortodoxa. Pero la inestable situación del fin de la guerra puso término a estas ilusiones de otros tiempos, que personas como monseñor Szeptickij habían alimentado respecto a la Ucrania rusa durante los años de la ocupación alemana.

Más fecundas que estos grandes proyectos de reconquista carentes de realismo iban a resultar algunas fundaciones más modestas. Así, la Association Spirituelle et Fraternelle des Amis de l'Union, fundada en Beirut en 1945, cuyas consecuencias rebasarían las intenciones de los fundadores; también la evolución, señalada en el capítulo anterior, del centro francés Istina bajo el impulso del padre Dumont, que, inspirándose en la intuición de Couturier, no cesó de recordar en su boletín «Vers l'Unité Chrétienne» la necesidad de modificar el método «tradicional», pues el examen de conciencia unionista debía llevar a un «reconocimiento recíproco de las faltas contra la unidad cristiana» y prolongarse en un trabajo positivo encaminado a hacer a la Iglesia «más apta para la reintegración de los cristianos separados».

Pese a estas escasas iniciativas tomadas en la periferia, los primeros episodios de la guerra fría no favorecieron el desarrollo del irenismo, aun cuando el padre Boyer fundó en Roma en septiembre de 1954 una Asociación Internacional para la Unidad Espiritual de los Pueblos. En otra parte de este volumen se habla de la lenta y difícil penetración de las ideas ecuménicas en la Iglesia romana durante el pontificado de Pío XII². Aquí nos limitamos a señalar algunos hechos relacionados con el Oriente: la promulgación del dogma de la asunción (1 de noviembre de 1950), que provocó una oleada de censuras en la ortodoxia; la encíclica *Sempiternus Rex* (8 de septiembre de 1951), publicada con ocasión del decimoquinto centenario del Concilio de Calcedonia, en la que el papa reconocía «la rica fuente de beneficios» que supondría «para el bien común de la cristiandad el retorno del Oriente a la unidad romana», pero en la que en vano se busca el acento de simpatía de Pío XI por los «fragmentos de una roca aurífera»; la ausencia de toda reacción pontificia con ocasión del doloroso recuerdo de la toma de Constantinopla (1543) o del trágico aniversario de la ruptura de 1054, silencio tanto más característico cuanto que la opinión cristiana estaba sensibilizada por algunas obras de mérito y por manifestaciones de significación duradera. Hay que esperar a los últimos tiempos del pontificado para volver a hallar un signo indirecto de interés por el Oriente cristiano. En septiembre de 1957, la prensa católica se ocupó algo de la séptima semana de oración y estudios por el Oriente cristiano celebrada en Palermo con la participación activa del cardenal Roncalli, patriarca de Venecia, que rindió públicamente homenaje al pionero de la acción unionista, dom Lambert Beauduin, presentando su obra como modelo de trabajo eficaz. El 2 de octubre siguiente reconocía la Congregación Oriental el mérito de este operario audaz y sacrificado del unionismo católico. Esta manifestación oficiosa presagiaba un cambio de rumbo y el fin de una política religiosa oriental inadecuada y superada.

² Cf. pp. 532-536.

La actitud reticente de Pío XII se debía a la vez a su ideología personal y a la coyuntura diplomática, a la que solía adaptar sus propios principios de gobierno eclesialístico. Porque, desde el comienzo de la guerra fría, el catolicismo había sufrido las desastrosas repercusiones de éstos en las democracias populares, y el uniatismo se había visto particularmente afectado.

El uniatismo ucraniano fue el primero en ser liquidado. El sínodo de Lwow del 9-10 de marzo de 1946, preparado desde hacía tiempo por un Comité de Iniciativa para el Paso de los Católicos Griegos a la Ortodoxia, y celebrado tras la detención y el destierro de monseñor Slypij (11 de abril de 1945), proclamó el retorno de los ucranianos a la fe ortodoxa de sus antepasados y abjuró de los «errores romanos». La desintegración de un nuevo exarca sancionó el hecho consumado. El 23 de diciembre de 1945 Pío XII había protestado ya, sin mucha convicción ni firmeza, en la encíclica *Orientales omnes*.

En 1948 le llegó el turno al uniatismo rumano, tras el «golpe de Praga» y la publicación de la correspondencia cruzada entre el presidente Truman y Pío XII sobre una alianza político-religiosa para instaurar la paz cristiana en el mundo. La liquidación de la Unión Católica Rumana se realizó por etapas sucesivas de mayo a diciembre. La jerarquía ortodoxa, bajo la dirección del patriarca Justiniano de Bucarest, prestó ayuda a los dirigentes políticos. A principios de 1949, cuando el papa exhortó a la jerarquía católica a velar contra las infiltraciones comunistas y acogió favorablemente la agrupación de las potencias libres en el Pacto del Atlántico (12 de febrero), Bulgaria rompió sus relaciones diplomáticas con el Vaticano y tomó severas medidas contra toda Iglesia o secta que tuviera su sede central en «el extranjero». Unos meses más tarde, los rutenos de Checoslovaquia sufrían la misma suerte que los ucranianos uniatas (28 de agosto de 1949). El decreto del Santo Oficio prohibiendo toda colaboración con los países comunistas (1 de julio de 1949) en un momento en que la ortodoxia eslava entraba por el camino opuesto contribuyó a empeorar aún más la situación. El telón de acero parecía haber reducido a los católicos romanos de Europa oriental a la situación de «Iglesia del silencio», según la expresión empleada por el papa en su mensaje de Navidad de 1951, y habrán de pasar largos años antes de que se inicie un deshielo.

Profundamente decepcionado en Europa oriental, Pío XII trató de consolidar los estatutos y las bases de las Iglesias orientales católicas en el Próximo Oriente y en la diáspora europea y americana.

En 1947 Egipto estableció relaciones diplomáticas con la Santa Sede, siendo el primer país musulmán en dar tal paso. El hecho creó un clima de euforia que fue aprovechado por Pío XII para restablecer el patriarcado católico copto, cuya sede estaba vacante desde la defeción de su primer titular, Cirilo Macario, en 1910. Mientras la Asociación Católica para las Escuelas de Egipto continuaba en el plano de las realizaciones escolares la obra apostólica y parroquial de los franciscanos en el Alto Egipto, se iba perfilando entre las congregaciones latinas instaladas en el valle del Nilo una sana corriente de inserción misionera, y la reflexión teológica y apostólica se traducía en estudios de espíritu ecuménico, entre los que destaca el publicado por el misionero orientalizador Jacob Múyer, con el sencillo título *Face à l'apostolat copte* (1950). Siguiendo sus huellas aparecieron poco después los «Cahiers Coptes», que desgraciadamente tuvieron pocos años de vida.

La sede romana se interesó también por el patriarcado maronita. Como parecía que una crisis latente iba a dificultar la elección patriarcal al morir Antonio Arida, Pío XII intervino «por esta vez y de manera excepcional» y nombró personalmente a Mons. Pablo Meouchi cuando estaba reunido a tal efecto el sínodo de los obispos (19 de mayo de 1955). Esta intervención pontificia causó entre los maronitas algo más que protestas internas, pero bastaron unas consignas rígidas para poner fin a estas reacciones. Además, la crisis surgida en Egipto al suprimirse los tribunales confesionales e introducirse el matrimonio civil (septiembre-diciembre de 1955) iba a concentrar las fuerzas católicas en un problema que entonces parecía más vital para los destinos del cristianismo en Oriente.

Finalmente, la consolidación del uniatismo griego puso otra vez de actualidad la que-rella iniciada en 1925. El Santo Sínodo de Atenas se había opuesto en agosto de 1956

al proyecto regio de establecer relaciones diplomáticas con el Vaticano, deseando seguir «fiel a la observancia de las santas tradiciones de la Iglesia y del pueblo». Y al morir monseñor Calavassy, exarca del uniatismo griego (7 de noviembre de 1957), los profesores de la Facultad de Teología de Atenas se dirigieron a Pío XII para suplicarle que no nombrara sucesor, pues el Oriente ortodoxo «considera al *Unia* como un gran obstáculo para el acercamiento de las Iglesias, ya que envenena las relaciones entre ortodoxos-católicos y católicos-romanos». Sin embargo, el papa, sin escuchar esta intervención, hizo consagrar en Atenas al sucesor de monseñor Calavassy, con gran decepción de los ecumenistas griegos más abiertos.

Las comunidades que vivían fuera de las fronteras tradicionales del Oriente cristiano en situación de diáspora eran cada vez más numerosas. Su servicio apostólico exigía una organización adecuada, similar a la de las otras comunidades nacionales de rito latino diseminadas en el extranjero. Pío XII desarrolló un programa a largo plazo, elaborado tímidamente a partir de 1921. En 1948 fueron erigidas en Canadá varias diócesis ucranianas. En 1952 se nombró al cardenal arzobispo de Río de Janeiro ordinario de todos los fieles de rito oriental del Brasil, hasta que cada rito tuviese su propio ordinario vicario del rito respectivo. La misma medida se adoptó en 1955 en favor del cardenal arzobispo de París con respecto a los orientales católicos establecidos en todo el territorio de Francia, donde algunas agrupaciones más numerosas tuvieron luego ordinarios de su propio rito con título de exarca pontificio: los armenios y los ucranianos. En fin, unas semanas antes de morir, el papa instauró una verdadera jerarquía oriental en Estados Unidos, elevando el 20 de agosto de 1958 el exarcado ucraniano de Filadelfia al rango de sede metropolitana. Este desarrollo institucional en favor de la diáspora ucraniana reconstituyó de hecho la jerarquía suprimida en Europa central.

La creciente extensión del uniatismo católico en América del Norte (hacia 1960 había 200.000 fieles de rito oriental en Canadá y 80.000 en Estados Unidos, siendo 600.000 ucranianos, 125.000 maronitas y 50.000 melkitas) no plantea únicamente problemas de organización. Muchos fieles, influidos por el ambiente americano, reclaman una adaptación de la liturgia y de la espiritualidad y, dado su número y su influjo económico, presionan eficazmente en este sentido a la Congregación Oriental. A diferencia de lo que ocurre en el Próximo Oriente, lo que puede debilitar el carácter auténticamente oriental de las comunidades uniatas no es el influjo de los misioneros latinos, sino la evolución interna de esas mismas comunidades.

Pero no debemos olvidar que en el Oriente árabe hay vigorosos focos de resistencia contra las tendencias latinizantes. El hecho pudo comprobarse cuando en 1949 comenzó a publicarse por parte de la legislación común a todas las Iglesias orientales. En las jerarquías más conscientes de sus responsabilidades ecuménicas y más apegadas a su patrimonio secular empezó a manifestarse un malestar cada vez más definido. La promulgación, el 2 de junio de 1957, de la codificación relativa a la constitución eclesial y al régimen patriarcal y sinodal llegó a provocar una grave crisis, de la que se hizo eco el patriarcado melkita unido en un sínodo celebrado en El Cairo del 6 al 11 de febrero de 1958. Pero las cosas parecen haber cambiado desde entonces: Juan XXIII y el Vaticano II abrieron una nueva perspectiva conciliar y ecuménica, y es de esperar que la codificación oriental siga el proceso de refundición de toda la concepción jurídica que está ahora en curso en el conjunto de la Iglesia católica romana.

Concluamos esta panorámica de los destinos del catolicismo oriental durante los veinte años del pontificado de Pío XII subrayando algo que una historia completa no puede olvidar: más allá de los hechos sobresalientes y de las publicaciones de amplia difusión se registra un trabajo de fermentación más oscuro que prepara los caminos para llegar a una mentalidad cada vez más inspirada en los principios del ecumenismo, y está particularmente la actividad de algunos pensadores cuyas notas confidenciales y gestiones discretas tuvieron a menudo tanta influencia como la acción más espectacular de personalidades muy conocidas del gran público.

3. *Hacia las cumbres conciliares* (1958-1962)

La idea de convocar un concilio, lanzada por «Apostolos Andreas», órgano del patriarcado ecuménico, se fue abriendo paso lentamente. Algunas revistas católicas como «Palestra del Clero» y «Tablet» se hicieron eco de ella durante el año 1957, pero la opinión pública no se dio por enterada. El 1 de septiembre de 1958, «Palestra del Clero» volvió a abordar este tema, subrayando que, en la coyuntura de confusión en que se encontraba la humanidad, un concilio unionista lograría que las Iglesias pensasen más eficazmente en su misión. Un mes después, la muerte de Pío XII y la elección de Juan XXIII abrían un período de tregua en el universo cristiano, sobre todo en lo relativo a las relaciones de la ortodoxia con el catolicismo romano, y el anuncio (25 de enero de 1959) de la convocación de un concilio católico iba a poner en movimiento multitud de ideas y de iniciativas cuya historia y enumeración exhaustiva no se han hecho aún. El historiador se encuentra ahora ante una masa de acontecimientos, de intervenciones, de tomas de posición y de intercambios eclesiásticos, cuya importancia reside sobre todo en su encadenamiento existencial y en su convergencia próxima o remota hacia un mismo fin: rehacer la unidad cristiana a diferentes niveles confesionales e incluso en el plano universal.

La iniciativa conciliar de Juan XXIII rompía una tradición firmemente establecida, incluso en los medios más abiertos a las exigencias espirituales e intelectuales del catolicismo. Pero, una vez tomada la decisión, favorecía el lanzamiento de la idea y del esfuerzo ecuménico. El mismo papa asoció desde el principio la perspectiva conciliar al problema de la unidad cristiana, considerado sobre todo en su aspecto oriental. Sin negar las dificultades de la empresa, Juan XXIII se mostraba optimista; reconocía que las dos partes eran responsables de la separación y exhortaba a los dos campos a abandonar discusiones estériles y a dialogar para buscar juntos los caminos de la unidad. Se entraba así en un engranaje histórico.

Haciéndose eco del llamamiento de Juan XXIII, el patriarca jacobita de Antioquía, monseñor Ignatios Ja'coub III, propuso a su colega copto de Alejandría promover activamente la unión de las dos ramas de la Iglesia monofisita, esperando que la santa unión se extendiese también a la tercera rama, constituida por la Iglesia armenia. Esta unificación de la Iglesia no calcedónica adoptó pronto formas más concretas en el plano del diálogo doctrinal y en el de las realizaciones prácticas. Por su parte, el patriarca Atenágoras se apresuró a enviar al metropolitano de América, monseñor Iacovos, a visitar al papa (14 de febrero de 1959); era la primera visita oficial de un jerarca del patriarcado ecuménico al Vaticano. La ortodoxia daba así el primer paso hacia la Santa Sede. Juan XXIII devolvió esta visita a través de su representante en Constantinopla. A partir de este momento, los intercambios de visitas entraron en un programa de armonía eclesiástica cada vez mejor definido. En esta coyuntura, la visita del rey Pablo de Grecia y de la reina Federica al papa se realizó sin excesivos reproches de la jerarquía griega: se había roto el hielo entre Grecia y la sede romana.

Pero estas perspectivas optimistas no impedían que una reflexión profunda advirtiese las dificultades de la empresa: «Apostolos Andreas» publicó en la primavera de 1959 una serie de artículos sobre la nueva vía hacia la unión. El irenismo y la ponderación de los puntos de vista se unían a un clarividente diagnóstico de la situación. Se hablaba del proselitismo o expansionismo romano y de «la funesta política del Vaticano, que trata por todos los medios de negociar concordatos», y se planteaba de nuevo el problema crucial del uniatismo, la *Unia*, de la que se afirmaba que procuraba «minar el espíritu ortodoxo» con sus instituciones: «No sólo no puede constituir un vínculo entre las Iglesias, sino que, por el contrario, es causa de una continua lucha en la que los uniatas representan la parte activa y agresiva y los ortodoxos son los defensores de sus tradiciones». La visita del patriarca melkita de Antioquía a todos sus colegas de las autocefalias de Europa (julio-septiembre de 1959) les confirmó tales puntos de vista. Y, sin embargo, en su sínodo anual (24-29 de agosto de 1959), la jerarquía melkita unida adoptó una serie de sugerencias enca-

minadas precisamente a salvaguardar el «patriotismo oriental y ortodoxo» durante las inminentes deliberaciones conciliares.

Por las mismas fechas, el Comité Central del Consejo Ecuménico de las Iglesias se reunía en Rodas (19-28 de agosto de 1959) y manifestaba así su deseo de ganarse las simpatías de todos los ortodoxos, que se sintieron tan halagados como estimulados, y se pensó en hacer de la isla «un centro ecuménico permanente», el «Bossey de la ortodoxia». Esta iniciativa de Ginebra espoleó a los católicos a acelerar la reanudación del diálogo con la ortodoxia e incluso a tratar, de forma muy prematura, de un próximo encuentro ortodoxo-católico en Venecia. Esta nueva corriente unitaria impulsó al patriarca Atenágoras a promover la unidad propiamente ortodoxa: se decidió una conferencia panortodoxa para julio de 1960 y, a fin de preparar los ánimos para ella, el patriarca emprendió una serie de viajes a las otras autocefalias, mientras numerosos artículos y estudios examinaban con audacia y lucidez los múltiples aspectos del problema de la unión de las Iglesias. El clima ecuménico del momento era francamente optimista, si bien subsistían algunas reservas.

La Iglesia romana proseguía mientras tanto la preparación sistemática del Concilio, y en Pentecostés de 1960, Juan XXIII manifestó su propósito de conducir a la Iglesia católica por la vía del diálogo ecuménico decidiendo la creación de un Secretariado para las Cuestiones de la Unidad Cristiana. Por otra parte, la sustitución del metropolitano de Leningrado Nicolás por el joven Nicodemo en el puesto de director de la Oficina de Relaciones Exteriores del patriarcado de Moscú (10 de julio de 1960) significaba una orientación nueva de la política eclesiástica rusa.

Durante los meses de noviembre y diciembre, el patriarca de Moscú Alejo recorrió a su vez todo el Próximo Oriente, suscitando un entusiasmo grande con sus exhortaciones a la paz y a la unión de las cristiandades locales. A su regreso se detuvo en Constantinopla y selló la reconciliación con una concelebración litúrgica. En Atenas repitió el mismo gesto de comunión eclesiástica. Toda la ortodoxia parecía dispuesta a colaborar en la conferencia panortodoxa de Rodas.

Por el lado católico, el celo unionista se manifestaba en valientes tomas de postura y en gestos espectaculares. El patriarca melkita Maximos IV pronunció en Düsseldorf, el 9 de agosto de 1960, un discurso sobre la vocación del Oriente católico dentro del movimiento de aproximación entre la ortodoxia y la catolicidad romana, reivindicando para su Iglesia un papel de mediación que ambas partes parecían ignorar. El cardenal Bea, presidente del Secretariado para la Unión de los Cristianos, declaró a principios de 1961 que la Iglesia católica no se hacía ilusiones acerca de los obstáculos que se oponían a la unidad, y llegó a reconocer la validez de las objeciones ortodoxas en el terreno doctrinal y en el de la estructura eclesiástica. Pero poco después Juan XXIII confirió personalmente en San Pedro la consagración episcopal al prelado melkita Acacio Coussa y lo puso al frente de la Congregación Oriental. Semejante gesto no agradó al ala intransigente de la ortodoxia, que recordó que «la Iglesia uniata seguía siendo el instrumento elegido por la Iglesia católica para minar a la ortodoxia» (16 de abril de 1961). Un mes después, el patriarcado de Moscú adoptaba una actitud negativa respecto al futuro Concilio, rehusando participar en él y declarando, tras varias consideraciones político-religiosas, «que la base de la unidad cristiana no es compatible ni con el principio de la centralización monárquica del poder eclesiástico ni con la hostilidad respecto a los demás creyentes».

Pero la situación era inestable y no excluía un cambio de actitud. A partir de septiembre de 1961 se registró un perceptible acercamiento entre Juan XXII y los dirigentes soviéticos. Luego, la conferencia panortodoxa de Rodas (22 de septiembre-2 de octubre de 1961) permitió una valoración más ponderada de las intenciones del papado respecto a la ortodoxia, que estaba viviendo la experiencia de una unidad oficialmente recobrada en el terreno sinodal. En fin, la admisión del patriarcado de Moscú en el Consejo Ecuménico de las Iglesias con motivo de la Asamblea General de Nueva Delhi (noviembre-diciembre de 1961) proporcionó la ocasión para unas explicaciones francas y una paz duradera. Así, monseñor Nicodemo pudo confiar a «La Croix» los verdaderos sentimientos de la Iglesia

ortodoxa rusa respecto a la Iglesia romana y borrar el recuerdo de su negativa radical a participar en la obra conciliar católica. Los últimos meses de preparación del Concilio transcurrieron en una atmósfera sin tensiones.

4. *Los trabajos del Vaticano II (1962-1965)*

Las crónicas detalladas, los balances exhaustivos y las memorias confidenciales que se han publicado sobre los trabajos conciliares nos dispensan de detenernos en ellos. Pero es preciso recordar brevemente la aportación del Oriente cristiano a las deliberaciones y las incidencias conciliares en las relaciones con la ortodoxia.

Las peipencias de la invitación hecha al patriarcado de Moscú de enviar observadores al Concilio y las circunstancias de la llegada de los observadores rusos a Roma no están aún totalmente claras. Hay un hecho cierto que prueba la ambigüedad de las negociaciones emprendidas por el plenipotenciario del Vaticano: la reacción amarga y desilusionada de monseñor Iacovos, arzobispo de América y portavoz del Fanar, que se creyó autorizado para declarar que era lamentable la táctica empleada, pues quebrantaba la unidad de la ortodoxia y minaba el prestigio del patriarcado ecuménico. De hecho, la situación existente en el seno de la ortodoxia griega impedía al infatigable artífice de la unidad en el seno de la ortodoxia y en el plano intereclesial, el patriarca Atenágoras, enviar observadores oficiales al Concilio.

La primera sesión del Concilio (11 de octubre-8 de diciembre de 1962) manifestó en seguida las grandes corrientes, si no opuestas al menos divergentes, que dividían a los padres. La larga discusión relativa a la reforma litúrgica sólo parecía interesar a la Iglesia latina. Sin embargo, dos puntos fundamentales tocaban principios que afectaban a la tradición auténtica de la Iglesia católica: ni siquiera en la Iglesia romana podía monopolizar el culto la lengua latina, y las conferencias episcopales tenían que desempeñar un papel importante en la elaboración y ejecución de las reformas en el plano local o nacional. Las intervenciones de los padres orientales fueron con frecuencia esclarecedoras y a veces decisivas para la orientación de las votaciones. Pero fue sobre todo al examinar el esquema sobre la unidad cristiana cuando voces con convicción abogaron por la autenticidad y la validez permanente del patrimonio oriental. Uno de los padres afirmó que «la Iglesia de Oriente era una Iglesia-fuente igual que la Iglesia latina en Occidente», fórmula inusitada pero apta para llamar la atención sobre un aspecto secularmente olvidado por la enseñanza y la práctica de la Iglesia latina.

Tras la clausura de la primera sesión del Concilio, un representante oficial del patriarcado de Moscú reveló las tres condiciones puestas y aceptadas para enviar observadores a Roma. Eran éstas una invitación personal y directa dirigida a la Iglesia rusa, la garantía de que el Concilio no degeneraría en asamblea política —de que se abstendría de condenar el comunismo— y la seguridad de que la presencia de observadores ortodoxos no se interpretaría como un reconocimiento del primado romano. La participación de los observadores rusos fue real y beneficiosa. Como todos sus colegas, protestantes y orientales, siguieron con benévola atención los debates, mostrando siempre particular interés por todo lo que se refería al Oriente cristiano. Así, la intervención del patriarca melquita unido Maximos IV recibió un homenaje acorde con la dignidad de que estaba revestido el anciano prelado. Al término de la primera sesión, los observadores expresaron con sencillez y cortesía su impresión favorable. Agradecieron a sus anfitriones la acogida fraterna y al pontífice romano su discreción y alabaron la libertad de las discusiones conciliares.

El fruto más espectacular de esta tregua entre Moscú y el Vaticano fue sin duda la liberación del metropolitano de Lwow, monseñor José Slipij, solicitada vivamente por el episcopado ucraniano de la diáspora. El metropolitano, cabeza indiscutible del unitatismo según el espíritu de Brest-Litovsk, había sucedido a monseñor Andrés Szeptickij y había sido encarcelado en abril de 1945, fecha en que «su» Iglesia fue liquidada y anexionada al patriarcado de Moscú. Este gesto significativo de las autoridades soviéticas demostraba

también la benevolencia con que habían seguido y valorado el clima de la primera sesión conciliar.

La muerte de Juan XXIII, vivamente sentida por todos los que deseaban la reconciliación y el acercamiento de las Iglesias, se vio compensada por la elección del cardenal Montini. Muy interesado por el espíritu de *aggiornamento* de su predecesor, Pablo VI estaba también vinculado a Pío XII, si no por su temperamento, sí al menos por su larga estancia en la Secretaría del Estado. En el discurso de su coronación afirmó su propósito de proseguir el diálogo con los cristianos no romanos para «rehacer la unidad», fórmula original que llamó la atención. Y en el plano conciliar y ecuménico iba a realizar con entusiasmo las esperanzas de la mayoría del episcopado católico y de sus colegas de las otras confesiones cristianas.

El 15 de septiembre, Pablo VI recibió la visita de monseñor Nicodemo de Leningrado, que mostró deseos de orar ante la tumba de Juan XXIII; al término de la audiencia pontificia, el metropolitano ruso declaró con satisfacción que había comprobado que el papa «deseaba ardientemente la colaboración de las Iglesias y que trabajaba intensamente en ese sentido». El 1 de noviembre del mismo año, el patriarcado de Moscú creó una Comisión para la Unidad Cristiana. El Vaticano mantenía también relaciones cordiales con el patriarcado ecuménico.

En la Conferencia Panortodoxa de Rodas, que se celebró inmediatamente antes de la apertura de la segunda sesión del Concilio (26-29 de septiembre de 1963), las delegaciones discutieron acaloradamente sobre la oportunidad de enviar observadores a los trabajos conciliares y de entablar el diálogo con el papado. Sólo se logró la unanimidad de las autocefalias respecto al diálogo y con la salvedad de que se desarrollase «en un plano de igualdad». Se daba así un gran paso en el terreno de los principios, y era muy importante, dado el estado de ánimo que reinaba aún, sobre todo en la actitud oficial de la Iglesia de Grecia, que, por otra parte, se había abstenido de participar en la Conferencia de Rodas.

En Roma, la segunda sesión conciliar resultó particularmente fructífera, tanto por su contenido ecuménico como por las intervenciones orientales. En su discurso inaugural, de elevada inspiración teológica y espiritual, que en algunos puntos recuerda los planteamientos del teólogo ruso Khomiakov, Pablo VI afirmaba su intención de conducir a la Iglesia por la vía del ecumenismo y de respetar a la vez «el pluralismo de las tradiciones históricas». Luego marcaba la pauta y el método de este compromiso con una confesión pública que debería borrar todos los recelos:

«Si en las causas de separación nos fuese imputable alguna falta, pedimos humildemente perdón a Dios y solicitamos también la indulgencia de los hermanos que se sientan ofendidos por nosotros. Y estamos dispuestos, en lo que nos concierne, a perdonar las ofensas de que ha sido objeto la Iglesia católica y a olvidar los dolores que ha sufrido en la larga serie de disensiones y separaciones».

Con este espíritu se discutieron los principales temas de la sesión. Se trataba de cuestiones fundamentales, como la colegialidad episcopal, el ecumenismo y la misión del laicado. Eran problemas sumamente delicados concernientes a la estructura eclesiástica: las relaciones del episcopado con el primado romano, el régimen patriarcal tradicional y esencial en Oriente, la existencia y el papel del uniatismo en la nueva perspectiva ecuménica y, en fin, el diálogo propiamente dicho con las otras confesiones cristianas. Las intervenciones valientes y oportunas de algunos jerarcas orientales suscitaron unas veces la aprobación general y otras la réplica desesperada de prelados desconocedores de los progresos de la búsqueda teológica o anclados en la defensa de unas barreras que imposibilitaban todo diálogo ecuménico. Registremos la importante intervención del patriarca melkita Maximos IV, que preparó el camino para la creación del «sínodo de los obispos» en la Iglesia católica, símbolo de la colegialidad episcopal. Basándose en la antigua práctica de la ortodoxia, el patriarca Maximos IV abogó por un «verdadero colegio sacro de la Iglesia universal» debidamente representativo y expresó su deseo de que se creara en Roma, y con carácter permanente, lo que la Iglesia oriental llama el *Synodos endemusa*,

que constituiría «el consejo supremo, ejecutivo y decisorio de la Iglesia universal». Justificó esta propuesta diciendo que «los problemas de los pueblos deben ser solucionados por ellos mismos o con ellos mismos, pero nunca sin ellos».

El final de la sesión estuvo marcado por una iniciativa pontificia de gran alcance ecuménico. El 4 de diciembre, Pablo VI anunció su proyecto de ir en peregrinación a Tierra Santa. El patriarca de Constantinopla aprobó en seguida «este viaje ecuménico a las fuentes» y manifestó su deseo de encontrarse con el papa; esto le valió la enemistad del arzobispo de Atenas, el cual apeló a los monjes del monte Athos para defender a la ortodoxia contra los manejos unionistas del patriarcado ecuménico. Los discursos y los gestos que señalaron las diversas etapas de esta peregrinación pontificia y patriarcal a Tierra Santa (4-6 de enero de 1964) esbozaban ya el diálogo tan deseado por ambas partes.

Este encuentro espectacular, decisivo para los destinos de las relaciones entre la ortodoxia y la catolicidad romana, pareció perjudicar los contactos cada vez más estrechos del Consejo Ecuménico de las Iglesias con la ortodoxia. La reunión del comité ejecutivo del CEI en Odesa (10-14 de febrero de 1964) permitió esclarecer la naturaleza y el alcance de las relaciones interconfesionales. Se acogía con satisfacción «la apertura de la Iglesia romana» considerando que la cristiandad entraba en un período nuevo de la historia ecuménica; pero en un nivel superior subsistían preocupaciones frente «a la ofensiva romana con respecto al Oriente cristiano». De ahí que el cardenal Bea, presidente del Secretariado Romano para la Unidad, pusiera especial interés en precisar, en una declaración transmitida por radio el día de Pentecostés, que «la presencia de las Iglesias ortodoxas en el Consejo Ecuménico de las Iglesias era muy útil para la unión y no había razón para que la Iglesia romana debiera o quisiera procurar apartarlas del Consejo».

Los trabajos de la tercera sesión del Concilio (14 de septiembre-21 de noviembre de 1964) se prosiguieron en un clima bastante tenso y culminaron en un malestar general. Se debatían cuestiones explosivas, y los padres tomaban más conciencia de sus responsabilidades. Los problemas orientales se plantearon de forma más incisiva, sobre todo en lo concerniente a la teología del Espíritu Santo, al uniatismo frente al ecumenismo, a la estructura patriarcal, al espíritu de cisma y al puesto mismo de las Iglesias orientales en el marco de la Iglesia universal. Las intervenciones del episcopado oriental o pro-oriental despertaron gran interés y abrieron perspectivas teológicas ignoradas por la teología latina. Durante esta sesión, la ortodoxia apreció mejor la función positiva que desempeñaba en su ausencia el «episcopado unido» para hacer oír su voz y lograr un mayor equilibrio teológico gracias a la experiencia pneumatológica de la tradición de la Iglesia oriental. Uno de los padres orientales afirmó vigorosamente a propósito del esquema sobre la Iglesia:

«Nuestra tradición no se reconoce en este texto. La Iglesia latina ha evolucionado mucho en cristología, pero es aún muy joven en pneumatología. Sin embargo, estamos viviendo los últimos tiempos, los tiempos de la última novedad, los tiempos del Espíritu Santo».

Se estableció una valiosa colaboración entre algunos teólogos ortodoxos y ciertos representantes de la Iglesia oriental unida, fruto de la cual fue, según el parecer de los teólogos más exigentes, la mejor intervención relativa a la constitución sobre la revelación divina.

La cuestión de los patriarcados dio pie a diversas intervenciones, que examinaron a este propósito todo el «contencioso oriental» a un nivel superior, y en palabras de un observador particularmente sagaz, «un gran soplo del Espíritu sacudió al Concilio». Se asistió también a un pequeño torneo relativo a la «querrela de los ritos», en el que varios miembros eminentes de la jerarquía oriental manifestaron con firmeza las orientaciones divergentes que los separaban. En cambio, fue un occidental, buen conocedor de la patristica, quien tuvo la intervención más convincente sobre la necesidad de reconocer la naturaleza y las prerrogativas del patriarcado oriental tradicional: «Sería imperdonable que no mencionáramos la estructura patriarcal no sólo en el decreto sobre las Iglesias orientales unidas, sino también en la constitución sobre la Iglesia y el episcopado».

Mientras continuaban en Roma los trabajos conciliares, las autocefalias ortodoxas ce-

lebraban su III Conferencia Panortodoxa de Rodas (1-15 de noviembre de 1964). Aunque las reuniones de trabajo se celebraban a puerta cerrada, se sabía que en ellas se trataba la cuestión del diálogo con la Iglesia católica. Los espinosos problemas con que se enfrentaba el Vaticano II, especialmente los de las «Iglesias unidas» y el de la colegialidad episcopal, hacían que el clima fuese poco favorable para un diálogo intenso y fructífero. De ahí que las decisiones de la «cumbre» ortodoxa reflejaran la misma coyuntura conciliar. En principio no se rechazaba el diálogo, pero se indicaba que su iniciación debía posponerse en espera de tiempos más propicios, pues se encontraba «en un proceso de transformación», que la ortodoxia seguía atentamente acompañándolo con su oración. Esta actitud general no impediría que cada autocefalia discutiera sus problemas particulares con la Iglesia romana. Sin embargo, el diálogo tenía que basarse en la unidad orgánica de la Iglesia y «rechazar las fórmulas inadecuadas de reuniones que constituyen las Iglesias unidas». Aceptada esta premisa, la base de la unidad seguirá siendo la unidad de la tradición apostólica, de la vida sacramental y espiritual. La ortodoxia establecía así una plataforma común sin rechazar la acción individual de sus miembros. Estas decisiones eran sin duda cautelosas e incluso restrictivas, pero no negativas. La Santa Sede, que había enviado un delegado oficial, recibió pronto la notificación de las decisiones adoptadas (15 de febrero de 1965). Pero no puede negarse que el clima se vió turbado por los desagradables incidentes que se registraron en las principales etapas de la sesión tercera. Sin embargo, el deseo de descubrir una nueva vía de colaboración no faltaba a ninguna de las dos partes, y la Iglesia rusa, que se interesaba cada vez más por estas asambleas eclesiológicas supranacionales, sugirió la creación de una Comisión de Coordinación entre las Iglesias que sirviera de órgano para el intercambio de ideas sobre «temas de interés común a todas ... en el espíritu de la *Sobornost* y en completa igualdad de derechos entre los dialogantes» (diciembre de 1964).

El espíritu de armonía sinodal llegaba también a las Iglesias ortodoxas no calcedónicas. Tras las deliberaciones semificiales de Aarhus (Dinamarca) entre sus delegados y los representantes de la ortodoxia, en el marco del Consejo Ecuiménico y de la conferencia «Fe y Constitución» (11-15 de agosto de 1964), las seis Iglesias precalcedónicas organizaron una reunión en Addis-Abeba (15-21 de enero de 1965); en ella estudiaron los problemas relativos a sus Iglesias, así como los de sus relaciones con las otras Iglesias. Su apertura con respecto a la Iglesia católica parecía inequívoca: saludaban con optimismo el despertar de la conciencia ecuménica y se comprometían a entrar en este proceso de diálogo. Sin embargo, siguiendo la línea adoptada en Rodas, estas Iglesias pedían a la Iglesia romana «repensar la teoría y la praxis con respecto a la conservación de las Iglesias uniatas y al proselitismo entre los miembros de nuestras Iglesias». Así, pues, «la premisa uniata» parecía imponerse en todas partes y reclamar un examen global de sus destinos en la nueva coyuntura ecuménica.

Mientras en el Oriente ortodoxo se establecía una especie de unanimidad doctrinal y práctica respecto a los patriarcados unidos, la sede romana les reservaba lo que consideraba una promoción inusitada. Durante el consistorio celebrado el 22 de febrero de 1965, Pablo VI decidió elevar al cardenalato a tres patriarcas católicos, entre los cuales se hallaba Maximos IV, el cual aceptó en condiciones poco claras algo que siempre se había negado a tomar en consideración. Creía entrar en un «nuevo senado» de la Iglesia romana, pero sus esperanzas fueron vanas. Por eso la reacción de la ortodoxia fue en general negativa, en tanto que las Iglesias unidas experimentaron un profundo malestar y dieron señales de enojo. Así volvía a plantearse el problema uniata, pero esta vez en el marco romano e incluso en el plano del sistema patriarcal; los ortodoxos vieron confirmados sus recelos y su actitud de expectativa.

Este episodio marginal no impidió que el patriarcado ecuménico continuase sus contactos con la Iglesia romana. Se avanzaba lentamente hacia el levantamiento de la milenaria excomunión recíproca. El viaje del cardenal Bea a Estambul (2-6 de abril de 1965) puso en movimiento este proceso, y su visita a Santa Sofía tuvo un marcado e intencionado «carácter de reparación». El 6 de junio siguiente, el delegado de Atenágoras en Londres

preparaba los ánimos para esta medida de absolución recíproca con unas palabras pronunciadas en la abadía de Westminster. La última sesión del Vaticano II iba a dar cumplimiento a esta esperanza.

Esta última sesión (12 de septiembre-21 de noviembre de 1965) se inició con una decisión histórica: la creación del Sínodo de los Obispos en el seno de la Iglesia católica como una institución de estructura colegial al servicio del primado y en el marco del mismo. Aunque no se concedió a este nuevo órgano del episcopado el elemento deliberativo inherente a toda reunión sinodal tradicional, su creación ponía de manifiesto la voluntad de la sede romana de responder parcialmente a un deseo general del episcopado y de aproximarse a la antigua estructura eclesiástica. Por lo demás, a falta de grandes debates doctrinales relativos al Oriente cristiano se asistió a una discusión que aclaró un punto de divergencia fundamental entre la disciplina oriental y la latina. Fue un obispo oriental, el melkita monseñor Zoghby, quien planteó inopinadamente el problema del cónyuge inocente y su facultad de contraer nuevo matrimonio en determinadas circunstancias. La discusión entablada no podía conducir a una solución inmediata porque ninguna de las dos partes había examinado previamente la cuestión. Pero ésta tuvo gran resonancia entre la opinión pública, tan ignorante de los elementos históricos y teológicos como atormentada en su conciencia cristiana.

Para nuestro tema, el punto culminante de esta sesión fue sin duda el levantamiento recíproco de la excomunión entre la Iglesia romana y el patriarcado de Constantinopla. Este acto, tan solemne como emotivo, preparado cuidadosamente por una comisión mixta, tuvo lugar el 7 de diciembre durante una sesión plenaria del Concilio. El subsiguiente beso recíproco de paz puso de nuevo a las dos Iglesias, separadas desde hacía casi mil años, en el camino de la unión. El Vaticano II había marchado lentamente hacia esta cumbre y acababa en el sentido que Juan XXIII había deseado desde el principio.

Toda la historia de la Iglesia oriental se halla ahora determinada por este trascendente hecho histórico. Las iniciativas ulteriores, las múltiples tomas de postura y los hechos y gestos alentadores de las diversas confesiones se sitúan en esta nueva perspectiva de voluntad recíproca de reconciliación con vistas a la intercomunión y a la unidad completa. Transcurrió todavía algún tiempo antes de que Pablo VI y el patriarca Atenágoras sellasen personalmente este acto capital de su pontificado con visitas a sus respectivas sedes. El papa se adelantó y, el 25 y 26 de julio, peregrinó a Constantinopla y Efeso, sin poder continuar su viaje hasta Antioquía, primera sede de san Pedro. Las declaraciones de principio suscritas entonces por los dos pontífices prueban el camino espiritual y teológico recorrido en la marcha del «redescubrimiento como Iglesias-hermanas» y en la mutua aceptación de «la diversidad de usos en la unidad de la fe». Así se imponía una nueva tarea que exigía «hacer todos los sacrificios y suprimir mutuamente con total abnegación todo lo que en el pasado parecía contribuir a la unidad de la Iglesia, pero que en realidad conducía a crear una división difícil de superar». Al regresar a Roma, el papa afirmaba de nuevo su confianza en el Oriente, el cual, según sus palabras, «es maestro en su reflexión sobre la verdad revelada». Al terminar el primer «Sínodo de los Obispos» católicos (29 de septiembre-28 de octubre de 1967), el patriarca de la «nueva Roma» devolvió la visita al obispo de la primera Roma durante un largo periplo que le condujo desde las capitales balcánicas hasta Londres. La majestad de las ceremonias pontificias y la reanudación de los principales temas de las declaraciones precedentes hicieron de esta peregrinación romana una etapa decisiva antes de la «nueva puesta en marcha» común de ambas Iglesias hacia el objetivo fijado.

Comenzaba así una «nueva historia de la Iglesia» en las relaciones y la vida del Oriente y del Occidente cristianos. Y ya presentimos las primicias de esta nueva era de renovación ecuménica, a la que no puso término la muerte del patriarca Atenágoras (7 de julio de 1972). ¿Estará reservado a nuestra generación ver germinar la nueva semilla plantada y regada por las manos pontificias? El espíritu nuevo, que preside los nuevos destinos eclesiásticos, guarda el secreto de su acción sobre esta cristiandad renovada.

SEXTA PARTE

EL MEDIO SIGLO QUE PREPARO EL VATICANO II

por el profesor
ROGER AUBERT

CAPITULO I

DE BENEDICTO XV A JUAN XXIII

1. *Benedicto XV*

Las circunstancias externas fueron poco favorables para Benedicto XV. La guerra le limitó durante cuatro años las posibilidades de acción y lo expuso a las críticas de ambos bandos. Además, su prematura muerte (22 de enero de 1922) le impidió llevar a buen puerto diversas iniciativas fecundas, cuyos frutos fueron recogidos por su sucesor. De ahí que fuera poco comprendido durante su vida y que los historiadores hayan necesitado bastante tiempo para apreciar su auténtico valor.

El cónclave de 1914 estuvo dominado por dos problemas. Ante todo, por la guerra. Es cierto que nadie podía prever aún sus proporciones; pero todos comprendían que colocaba a la Santa Sede en una situación sumamente delicada, que requería del futuro papa una habilidad diplomática poco común. Por otra parte, en la Iglesia seguía habiendo gran tensión a causa del integrismo. Algunos cardenales juzgaban que éste, con sus excesos, sobre todo en la cuestión de los sindicatos cristianos, habría comprometido gravemente a la Santa Sede y que era urgente rectificar. En cualquier caso, fueron dos candidatos moderados, de quienes se había desconfiado en el Vaticano durante el pontificado precedente, los que marcharon en cabeza desde el primer escrutinio: el arzobispo de Pisa, Maffi, y el de Bolonia, Della Chiesa, que obtuvieron doce votos cada uno¹. Maffi pasaba por «italianísimo» y abierto en cuestiones sociales, lo que le atraía algunas simpatías, pero también fuertes oposiciones. De ahí que nunca obtuviera más de dieciséis votos, en tanto que los de Della Chiesa aumentaban en cada escrutinio: 16, 18, 21. Por influjo del cardenal De Lai, los adversarios de tendencia más liberal —a los que se sumaron sin duda los que temían que Della Chiesa adoptase frente a Italia una actitud tan intransigente como la de su antiguo protector Rampolla— dieron sus votos al piadoso cardenal Serafini, que pronto consiguió 24; pero Della Chiesa con-

¹ Estamos bien informados sobre el cónclave de 1914 gracias a las notas del arzobispo de Viena Piffel, descubiertas por M. Liebmann. Cf. «La Revue Nouvelle» 38 (1963) 34-46, y «Theologisch-Praktische Quartalschrift» 112 (1964) 51-58. Cf. también las *Memorias de Gasparri* (Florencia 1973) 149-154.

tinuó progresando lentamente, y en el décimo escrutinio, el 3 de septiembre, era elegido por 38 votos frente a los 18 de Serafini. El hecho de que eligiera como secretario de Estado a Ferrata y luego —por haber muerto éste a las tres semanas— a Gasparri confirmó que se retornaba al espíritu de León XIII, y una frase muy comentada de su primera encíclica² ordenaba claramente a los integristas poner fin a sus campañas de denuncias inconsideradas.

El nuevo papa, nacido en una familia noble de Génova el 21 de noviembre de 1854, había acompañado a Rampolla durante su nunciatura en España, y cuando éste ocupó en 1887 el cargo de secretario de Estado, le sirvió de secretario particular durante quince años, siendo muy apreciado por dos cualidades que poseía en alto grado: la memoria y la discreción. Nombrado sustituto de la Secretaría de Estado, conservó este puesto durante los primeros años del pontificado de Pío X; pero existía demasiada divergencia entre su modo de enfocar la política de la Iglesia y el nuevo espíritu que prevalecía en el Vaticano. Por eso se le nombró arzobispo de Bolonia en noviembre de 1907, y aunque se trataba de una sede cardenalicia, no obtuvo el capelo hasta mayo de 1914. El nuevo papa era, pues, un diplomático de la escuela de Rampolla, pero también un pastor, dado que monseñor Della Chiesa, que ya en Roma consagraba gran parte de su tiempo libre al ejercicio del ministerio sacerdotal, había sido un arzobispo muy celoso y muy querido. Tomó el nombre de Benedicto en recuerdo de Benedicto XIV, que había sido también arzobispo de Bolonia.

Durante cuatro años, las preocupaciones del nuevo papa se centraron en la guerra, cuyas proporciones colocaban a la Santa Sede ante problemas morales, jurídicos y diplomáticos incomparablemente más graves que los que habían planteado los conflictos de los siglos precedentes. Se dedicó en seguida a facilitar la organización de los capellanes militares y adoptó diversas medidas, generalmente eficaces, para mejorar la situación de los prisioneros, de los refugiados y deportados, para organizar el intercambio de heridos graves y facilitar la transmisión de noticias familiares a través de los frentes de combate³. Trató, sobre todo, de poner su autoridad moral al servicio del restablecimiento de la paz, exhortando repetidas veces a una paz justa (8 de septiembre y 6 de diciembre de 1914; 25 de mayo, 28 de julio y 6 de diciembre de 1915; 4 de marzo y 30 de julio de 1916; 10 de enero y 5 de mayo de 1917); pero no encontró eco alguno en los responsables. Al contrario, esas exhorta-

² Encíclica *Ad beatissimi* del 1 de noviembre de 1914 (texto en AAS 6 [1914] 565-582; el pasaje en cuestión, pp. 576-577). Cf. E. Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral* (París-Tournai 1969) 600-602. Sobre la decadencia del *Sodalitium pianum* de monseñor Benigni y su supresión definitiva en noviembre de 1921, cf. *Disquisitio circa quasdam obiectio- nes modum agendi (Pii X) respicientes in modernismi debellatione* (Ciudad del Vaticano 1950) 270-283.

³ Cf. J. Kleyntjens, en «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 43 (1948) 536-545. Se evalúa en 82 millones de liras-oro lo que el Vaticano gastó en ayudar al funcionamiento de todas estas empresas caritativas, que Romain Rolland consideraba como «otra Cruz Roja».

ciones le granjearon rencores tenaces, pues los dos bandos, persuadidos del derecho que les asistía, se indignaron de que el papa se limitase a censuras generales y abstractas en vez de condenar formalmente al adversario⁴; también se le acusó de que predicando la paz enfriaba el ardor combativo de las naciones, las cuales necesitaban toda su energía para defenderse de un agresor injusto. También fueron negativos los resultados de sus gestiones diplomáticas secretas, sobre todo de las que llevó a cabo en la primavera de 1915 para evitar que Italia entrase en la guerra y en el verano de 1917 para proponer a los contendientes un plan de conciliación⁵.

Estos esfuerzos se fundaban sin duda en razones cristianas y humanitarias, pero también en consideraciones de política eclesiástica. La guerra alejaba de su ministerio a numerosos sacerdotes y religiosos movilizados, dificultaba considerablemente la dirección centralizada de la Iglesia, comprometía la unidad del mundo católico suscitando entre los fieles de ambos bandos sentimientos de antagonismo, exacerbados por una propaganda tendenciosa, y, de prolongarse, podía dejar tras sí desórdenes morales nefastos para la religión. El papa anhelaba sobre todo que Italia no entrara en la guerra porque deseaba ahorrar los horrores de la guerra a un país que le tocaba de cerca y porque se temía que, en caso de derrota, estallara en Roma una revolución socialista; además, en el Vaticano eran conscientes de que la Santa Sede se encontraría en una situación sumamente delicada el día en que se hallase inserta en un país beligerante, dado que aún no se había llegado a una solución internacional de la cuestión romana⁶. Además, comprendían que cualquier extensión del conflicto prolongaría más aún la guerra, aumentaría su cortejo de sufrimiento y miseria e implicaría el peligro de que Europa perdiese su función de portadora de la antorcha de la civilización cristiana en el mundo. Benedicto XV y sus colaboradores temían también las consecuencias que la prolongación del

⁴ En Francia y en Bélgica censuraban a Benedicto XV por no haber condenado las atrocidades que se reprochaba a los alemanes haber cometido en los territorios ocupados. Sin embargo, de la discreta encuesta que el papa mandó hacer, resultaba que los hechos relatados o no habían sucedido o se habían aumentado considerablemente, y por otra parte, en el Vaticano se sabían otras crueldades que habían perpetrado los rusos en el momento de su avance por territorio alemán y austríaco. No se podía condenar a unos sin condenar a los otros.

⁵ Esta célebre gestión estuvo precedida por otros intentos que han quedado más en secreto. En septiembre de 1915, el papa trató de transmitir al gobierno francés, por mediación de monseñor Baudrillart, que se negó a ello, un proyecto de paz de compromiso con Alemania (cf. J. Leflon, *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale* [Roma 1963] 62-64). Al mismo tiempo trató de interesar a las grandes asociaciones judías en estos intentos de mediación (cf. P. Korjec, en «Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine» 20 (1973) 301-333).

⁶ Además hay que tener en cuenta la situación de los diplomáticos alemanes y austríacos acreditados ante la Santa Sede. El gobierno italiano, conformándose con la ley de Garantías, aceptó que permaneciesen en Roma; pero no se sentían seguros y pidieron poder establecerse en el Vaticano. La Secretaría de Estado respondió que no era posible asumir semejante responsabilidad y los diplomáticos en cuestión se retiraron a Suiza.

conflicto tendría para Austria-Hungría, ya que estaban convencidos —incluso más de lo que se estaba en Viena— de que este Estado se hallaba en una lucha a vida o muerte. Y por las mismas razones que Pío X y Merry del Val, deseaban ardientemente evitar la caída de este importante baluarte del catolicismo en las fronteras de la ortodoxia, que representaba un factor de estabilidad en medio de una Europa central en plena ebullición.

A estas consideraciones realistas, en virtud de las cuales Benedicto XV es para los historiadores imparciales una «cabeza política de primer orden» (J. Droz), se unían simpatías ideológicas por la causa de los imperios centrales, ya que allí «dominaban el principio de autoridad, las tradiciones de disciplina y jerarquía, que siempre han sido mirados por la Iglesia con franca simpatía; mientras que en el otro campo imperaban el principio del libre examen y el espíritu liberal, combatidos siempre por la Iglesia» (M. Pernot). Esta opinión se expuso repetidas veces durante la guerra y después de ella en la prensa anglosajona y sobre todo en la francesa; pero la correspondencia de los diplomáticos austríacos en Roma muestra, por el contrario, que éstos se quejaban de que las «ovejas negras», es decir, «los ortodoxos, los anglicanos y los ateos y francmasones que dan el tono en los países latinos», eran mejor tratadas en el Vaticano que las fieles «ovejas blancas» de los imperios centrales. Y si en Francia desconfiaban del cardenal Gasparri, en los ambientes germánicos se le tenía por francófilo. Por lo que se refiere a la influencia de las personalidades alemanas que rodeaban al papa, es innegable el caso de monseñor von Gerlach, que acabó siendo expulsado de Italia por espionaje; pero en conjunto no parece que Francia y Bélgica tuvieran tantas dificultades como suele decirse para que se escucharan en el Vaticano sus puntos de vista; y si en la Curia, sobre todo antes de entrar Italia en la guerra, no faltaban prelados que reprochaban a Francia «luchar en defensa de los asesinos de Sarajevo»⁷ o que no descartaban la eventualidad de una derrota aliada y preparaban el terreno en consecuencia, el Vaticano desaprobó desde el principio la ocupación de la Bélgica neutral por Alemania⁸, aunque el papa —para evitar que se le reprochara haber intervenido en favor de uno de los bandos— no quiso condenar públicamente esta violación del derecho y pese a que enérgicas declaraciones del cardenal Mercier contra Alemania se juzgaron excesivas en ciertos círculos vaticanos.

Los reproches de parcialidad en favor de los imperios centrales dirigidos al Vaticano aumentaron cuando, el 1 de agosto de 1917, Benedicto XV ofreció su mediación a todos los beligerantes. Esta discutida intervención se insertaba en el contexto de los diversos sondeos de paz que caracterizaron los primeros meses de 1917, en el momento en que el aparente equilibrio de fuerzas

⁷ *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra*, p. 62.

⁸ Cf. especialmente F. Engel-Janosi, *Oesterreich und der Vatikan II* (Graz 1960) 275-277; E. Vercesi, *Tre papi* (Milán 1929) 260-261.

entre los beligerantes parecía hacer cada vez más aleatoria una resolución puramente militar del conflicto. Benedicto XV estaba convencido desde hacía tiempo de que sólo un cese de los combates que no acarreará el aniquilamiento de ninguno de los beligerantes ofrecía a Europa la posibilidad de recobrar su unidad moral; por otra parte, no quería dejar al socialismo internacional el monopolio de una acción en favor de la paz. Creyó llegado el momento de intervenir y de proponer no una paz absoluta, sino una solución de compromiso. Durante el invierno, los contactos oficiosos dieron la impresión en el Vaticano de que Alemania vería con agrado una gestión oficial de la Santa Sede. De ahí que en mayo se enviara a Munich como nuncio a Eugenio Pacelli, uno de los mejores agentes de la Secretaría de Estado, el cual dirigió las negociaciones durante tres meses con habilidad y decisión poco comunes, en tanto que el nuncio en Viena actuaba paralelamente ante el emperador Carlos, que parecía muy deseoso de desbloquear la situación. Los primeros contactos se establecieron con el bando germánico porque el realismo exigía que se empezara por obtener determinadas concesiones de aquellos que por el momento llevaban la mejor parte en la guerra. Aunque había pocas posibilidades de éxito, la Santa Sede consideró que los intereses en juego eran de tal magnitud que valía la pena arriesgarse. A primeros de agosto hizo llegar a todos los gobiernos de los países beligerantes un mensaje que constaba de siete puntos y proponía unas bases de negociación muy concretas⁹: evacuación del norte de Francia y de Bélgica (devolver a esta nación su plena soberanía constituía de hecho la clave del proyecto) mediante la restitución a Alemania de sus colonias; negociaciones «con disposiciones conciliadoras que tuviesen en cuenta en la medida de lo posible las aspiraciones de los pueblos» sobre las cuestiones territoriales pendientes entre Francia y Alemania (Alsacia-Lorena) y entre Italia y Austria (Trentino); el examen —«con igual espíritu de equidad y de justicia»— de los problemas relativos a Armenia, los Estados balcánicos y Polonia; la renuncia recíproca, excepto en algunos casos especiales, a las indemnizaciones de guerra, y para el futuro, la aceptación del principio de la libertad de los mares, el desarme simultáneo y la institución del arbitraje obligatorio. Pero durante el verano cambiaron las circunstancias para Alemania: la Revolución rusa le dio nuevos motivos de esperanza, y el Estado Mayor, que se negaba a perder la garantía que constituía Bélgica, logró imponer su punto de vista al poder político. Por eso la respuesta de Berlín (y, por tanto, la de Viena, que se veía obligada a seguir sus pasos) fue muy evasiva. Al faltar un gesto de buena voluntad por parte de Alemania, la iniciativa pontificia estaba condenada al fracaso, tanto más cuanto que los aliados occidentales, que, tras la entrada de Estados Unidos en la guerra, estaban seguros de la victoria final, se inclinaban a ver en esta invitación a una paz de compromiso un nuevo intento del Vaticano para salvar a los imperios centrales. La reacción de la opinión pública fue aún más hostil que la de las cancillerías. Mientras en Italia

⁹ AAS 9 (1917) 428.

indignaba que el papa calificara de «matanza inútil»¹⁰ una guerra de la que esperaban la consumación del *Risorgimento*, la prensa francesa se desató en injurias contra «el papa germanófilo» y, con la aprobación del cardenal arzobispo de París, el padre Sertillanges declaró en el púlpito de Notre Dame: «Santísimo Padre, nuestros enemigos siguen siendo poderosos, así es que no podemos confiar en una paz conciliadora... Somos unos hijos que dicen no como el aparente rebelde del evangelio».

Esta reacción era el caso límite de un fenómeno muy generalizado y común en todos los países beligerantes. Sobre todo durante los primeros años del conflicto, tanto en la jerarquía y los teólogos como entre los fieles prevaleció la exaltación nacionalista sobre el afán de buscar una solución cristiana a los problemas de justicia internacional¹¹. Es particularmente típico el caso de los católicos italianos: en su mayoría eran neutralistas antes de la intervención de su país y después, con escasas excepciones, empezaron a exaltar el valor ético de la guerra. La lenta evolución de Erzberger en Alemania y la actitud del futuro canciller von Hertling merecen ser destacadas. La adhesión entusiasta de los católicos a la guerra tuvo al menos una consecuencia feliz: antes de 1914 se encontraban, sobre todo en Francia e Italia, como emigrantes dentro de su propio país, mientras que ahora estaban integrados en la vida nacional. Su situación política mejoró notablemente en cuanto acabó el conflicto.

Decepcionado por la acogida dispensada a su nota de agosto de 1917, el papa no volvió a hablar sobre los problemas concretos de la paz entre los pueblos¹². Tampoco pudo participar en las negociaciones que desembocaron en los tratados de 1919. Italia había obtenido de sus aliados en 1915 que el Vaticano no tuviera ninguna representación: temía que la aprovechara para replantear la cuestión romana¹³; el descontento que había provocado en el campo occidental la actitud estrictamente neutral del papa durante toda la guerra le quitaba la posibilidad de intervenir eficazmente, aunque sólo fuera con su autoridad moral. Como observaba M. Pernot, «no estaban dispuestos

¹⁰ La expresión *inutile strage* fue mantenida por el papa mismo a pesar de las objeciones de la Secretaría de Estado (véase la declaración de G. della Torre en *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra*, p. 84). Ya había hablado en su mensaje del 28 de julio de la «horrible carnicería que desde hace un año deshonra a Europa».

¹¹ Además de numerosas aportaciones en la obra colectiva, *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra*, cf. especialmente H. Missala, «Gott mit uns», *Die deutsche katholische Kriegspredigt, 1914-1918* (Munich 1968), compárese con W. Pressel, *Die Kriegspredigt 1914-1918 in der evangelischen Kirche Deutschlands* (Gotinga 1967); R. H. Abrams, *Preechers present arms* (Nueva York 1933).

¹² No renunció, sin embargo, a algunas gestiones diplomáticas secretas. Así, en marzo de 1918 hubo unos cambios de impresiones entre el cardenal Gasparri y el ministro Nitti, con vistas a una negociación entre Italia y Austria. Cf. G. Spadolini, *Il cardinale Gasparri e la questione romana* (Florencia 1973) 214-224.

¹³ Sobre los inútiles esfuerzos del Vaticano en el verano de 1918 para obtener una modificación del famoso artículo 15 del Tratado de Londres, cf. R. Mosca, en *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra*, pp. 401-413.

a reconocerle el derecho que reivindicaba de juzgar los resultados del congreso de paz, puesto que durante la guerra se había abstenido siempre de juzgar la conducta de los beligerantes»¹⁴. En cualquier caso, aunque Briand exagera al hablar de «una paz protestante dirigida contra Roma»¹⁵, la Santa Sede consideró que los tratados de Versalles y Saint-Germain se inspiraban en sentimientos de venganza más que de justicia y debían llevar a un caos cargado de nuevas amenazas de guerra. De ahí que constituyeran para el papa una amarga desilusión, que expresó en varias ocasiones durante los dos años siguientes, sobre todo en la encíclica *Pacem Dei munus* (23 de mayo de 1920). Tampoco le dio satisfacción alguna la forma en que se estructuró la Sociedad de Naciones, de la que también fue excluida la Santa Sede. Pero junto a estas decepciones y a las dificultades de todo tipo que se vio obligado a afrontar como consecuencia de las profundas modificaciones del mapa de Europa oriental¹⁶ —tuvo incluso que enfrentarse con un cisma en Checoslovaquia¹⁷—, el Vaticano pudo saludar con gozo la resurrección de Polonia y la constitución de los Estados bálticos, donde los católicos iban a gozar en adelante de libertad, y poco después, fuera del marco de los tratados, pero como consecuencia de la guerra, surgió otro nuevo Estado católico: Irlanda.

Por lo demás, como ya había ocurrido en el Congreso de Viena, la reunión de toda la diplomacia europea en París durante varios meses permitió a la Santa Sede, que envió como representante secreto al hábil monseñor Ceretti, entablar útiles contactos oficiosos que se tradujeron más tarde en resultados positivos: en los años siguientes se firmaron varios concordatos con los nuevos Estados surgidos de la guerra y mejoraron las relaciones entre la Iglesia y el Estado en Francia y en Italia.

En Francia, los sufrimientos de la guerra y la confraternización en las trincheras (fueron movilizados 25.000 sacerdotes, religiosos y seminaristas) favorecieron la pacificación que se vislumbraba ya en vísperas de 1914. El espíritu

¹⁴ *Le Saint Siècle et la Politique mondiale* (París 1924) 38.

¹⁵ Lo prueba la actitud de los negociadores acerca de las misiones católicas en las antiguas colonias alemanas. Algunos pensaban transmitir su propiedad a las misiones protestantes, pero fue atribuida a la Santa Sede por el artículo 438 del Tratado de Versalles y esta atribución fue confirmada por una carta de lord Balfour (cf. G. Jarlot, *Doctrine pontificale et histoire* [París 1964] 440-441).

¹⁶ Cf. A. Tamborra, *Benedetto XV e i problemi nazionali e religiosi dell'Europa orientale*, en *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra*, pp. 855-884.

¹⁷ Parte del clero checo, muy simpatizante desde el siglo XIX con las tendencias reformistas, reclamaba la constitución de un patriarcado de Praga relativamente autónomo, la participación de los laicos en las obras eclesíásticas, el matrimonio de los clérigos y la introducción de la lengua nacional en la liturgia. Roma admitía algunas ligeras concesiones en este último punto; pero rehusó ir más allá y el 16 de diciembre de 1920 condenó el movimiento, cuyos líderes constituyeron una Iglesia nacional independiente de tipo presbiteriano, que fue reconocida por el Estado. Pronto agrupó a más de medio millón de fieles y se ha mantenido hasta nuestros días. Sin embargo, Eslovaquia quedó fuera del movimiento. Cf. R. Urban, *Die slavischnationalkirchliche Bestrebungen in Tschechoslovakie* (Leipzig 1938); Chr. Alix, *Le Saint Siècle et les Nationalismes en Europe* (París 1962) 230-233.

conservador de la Cámara *bleu horizon* durante los años posteriores a la guerra facilitó el restablecimiento de las relaciones diplomáticas con el Vaticano (1921), la conservación del régimen concordatario en Alsacia-Lorena, una política más conciliadora respecto a las congregaciones religiosas y la normalización de las cuestiones suscitadas por la separación de 1905, sobre todo el acuerdo preliminar entre Roma y París sobre el nombramiento de obispos¹⁸ y el estatuto de las asociaciones, gracias a las cuales podían las Iglesias adquirir una personalidad jurídica¹⁹. Este problema se abordó en tiempos de Benedicto XV, pero no quedó zanjado hasta 1924, porque, mientras en 1906 la Santa Sede había condenado la ley sobre las asociaciones culturales, considerada aceptable por el episcopado francés (designado por León XIII), al acabar la guerra, el episcopado y los franceses influyentes en la Curia (designados casi todos por Pío X) juzgaban inaceptable la ley mejorada por los juristas, que reconocía de hecho la autoridad decisiva del obispo y que la Santa Sede estaba dispuesta a aceptar en lo esencial, «consintiendo, un poco como en 1801, en tolerar cierta laicización de hecho, puesto que dejaba de ser un neutralismo de derecho» (A. Latreille).

Por lo que se refiere a Italia, Benedicto XV era «intransigente» por tradición; no obstante, desde el mismo momento de su elección mostró interés por entablar contactos oficiosos con el gobierno y fue el primer papa desde 1870 que renunció a servirse de fórmulas ofensivas para la Italia oficial cuando tenía que expresar las reivindicaciones de la Santa Sede. En cuanto acabó la guerra renunció a la única forma de protesta que podía molestar algo al gobierno italiano: la negativa a recibir a los jefes de Estado católicos que visitaran al rey de Italia. Su secretario de Estado se mostró dispuesto a buscar una solución pacífica de la cuestión en la línea de los primeros años de León XIII. Las entrevistas de monseñor Ceretti con el primer ministro Orlando en 1920 no tuvieron resultado por la caída de éste; al año siguiente se habló repetidas veces de una reconciliación inminente. Pero, sobre todo, Benedicto XV superó la desconfianza de sus dos predecesores respecto a la participación de los católicos italianos en la política. Convencido ya de que la Iglesia podía obtener grandes ventajas si había una fuerza considerable que defendiera sus intereses en el Parlamento, a fines de 1918 dio su consentimiento al proyecto del sacerdote siciliano don Sturzo, que había demostrado como magistrado municipal su extraordinaria valía y sus dotes para el pensamiento y la acción²⁰. Apoyaban a don Sturzo el conde Grosoli, primer presidente de la Opera dei Congressi; el periodista Montini y el conde Santucci. Juntos decidieron fundar un partido no confesional, en el sentido de que no se insertaría en el marco de la organización diocesana, pero que se inspiraría en los principios cristianos y cuyos

¹⁸ Cf. A. von Campenhausen, *L'Église et l'État en France* (París 1964) 105-110.

¹⁹ Cf. *ibid.*, 110-116, y A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine II* (París 1951) 505-510. Además, F. Renaud, *Les diocésaines* (París 1923).

²⁰ Sobre Luigi Sturzo (1871-1959), cf. F. Priva y F. Malgeri, *Vita di L. Sturzo* (Roma 1972); G. De Rosa, *L'utopia politica di L. Sturzo* (Brescia 1972).

principales centros electorales serían en realidad las casas parroquiales. Este Partito Popolare Italiano logró en pocos meses agrupar a católicos de todos los matices, desde los «papalistas», que siempre habían observado estrictamente el *non expedit* —derogado oficialmente en 1919—, hasta los veteranos de la Lega Democratica de Murri. Gracias al apoyo de una importante fracción de la burguesía y de la población rural, conquistó 103 puestos en las elecciones de noviembre de 1919 y representó durante los dos años siguientes un modelo de partido demócrata-cristiano; pero luego se fue disgregando por las divergencias surgidas entre los dos grupos que lo constituían: demócratas avanzados y burgueses conservadores.

La importancia concedida en este capítulo a las cuestiones de orden político y diplomático no debe inducir a error. Como León XIII, Benedicto XV no fue sólo un papa diplomático, cosa que resultaría mucho más clara si su pontificado hubiera durado más. El 4 de noviembre de 1915 creó la Congregación de Seminarios y Universidades, manifestando así su preocupación por elevar el nivel de la formación del clero, tras los años de reacción integrista. Y rompiendo también con las prevenciones de su predecesor respecto al sindicalismo, estimuló en diversas ocasiones el desarrollo de las organizaciones sindicales cristianas, asegurando a sus dirigentes que él estaba «de corazón» con ellos y exhortando al clero «a no considerar la acción social, pese a sus aspectos económicos, ajena al ministerio sacerdotal»²¹. Tales actitudes, sin ser llamativas, mostraban que, como en la cuestión romana, Benedicto XV había renunciado a ciertas nostalgias y había comprendido el carácter irreversible de la evolución del problema social. Pero fue en el campo de las misiones y las Iglesias orientales donde Benedicto XV desarrolló una labor de pionero, como se ha expuesto en las partes dedicadas a esas dos cuestiones. La encíclica *Maximum illud* (30 de noviembre de 1919), que censuraba el «celo indiscreto» de numerosos misioneros al servicio de los intereses nacionalistas de su país de origen, expresó el propósito de la Santa Sede de separar la causa misionera de los imperialismos coloniales. La Congregación de Propaganda Fide recibió instrucciones de crear seminarios regionales para acelerar la formación de un clero nativo. En las relaciones con el Oriente, Benedicto XV volvió, como en otros campos, a la política de León XIII. El 1 de mayo de 1917, en plena guerra, separaba de Propaganda Fide la sección encargada de las Iglesias de rito oriental unidas a Roma y la transformó en una congregación especial, a cuyo frente puso al cardenal Marini, entusiasta del Oriente. Y otras muchas medidas se inspiraron en el mismo afán de respetar más las tradiciones propias de las Iglesias uniatas; con este espíritu se fundó en Roma en octubre de 1917 el Instituto Pontificio Oriental; con el mismo espíritu se apoyó después de la guerra al metropolitano ruteno de Galitzia, monseñor Szeptickij en la reorganización del monacato basilio. Benedicto XV esperaba facilitar así el retorno a la unidad

²¹ Carta al canónigo Mury, del 7 de mayo de 1919, en «La Documentation Catholique» I (1919) 541.

católica de las Iglesias separadas de Oriente, problema al cual conferirían nuevo interés la caída del Imperio de los zares y los cambios políticos registrados en el Próximo Oriente.

2. Pío XI

En el cónclave que comenzó el 3 de febrero de 1922²² se enfrentaron dos tendencias, lo mismo que a la muerte de Pío X: los que deseaban volver a la rígida política eclesiástica de Pío X y los que preferían que continuase la política más abierta del pontificado precedente. Estos últimos preconizaban la candidatura del antiguo secretario de Estado Gasparri, que llegó a obtener 24 votos, en tanto que los primeros votaron al principio a Merry del Val, y al ver que no pasaba de los 17 votos, votaron al patriarca de Venecia, La Fontaine, que pronto alcanzó los 22, pero no pasó de ahí. A partir del noveno escrutinio empezaron a polarizarse los votos en torno al cardenal Ratti, que al principio sólo había contado con cuatro o cinco. Durante los cuatro escrutinios del 5 de febrero, el número de votos favorables llegó a 27, y al día siguiente fue elegido por 42 sobre 54. Tomó el nombre de Pío en recuerdo de Pío IX, bajo cuyo pontificado había comenzado su carrera eclesiástica, y de Pío X, que lo había llamado a Roma.

El nuevo papa no pertenecía a la Curia, pero había ocupado durante siete años un cargo importante en Roma. Había nacido en Lombardía el 31 de mayo de 1857, era muy aficionado al alpinismo y hombre de estudios. Tras haber desempeñado durante un cuarto de siglo los cargos de bibliotecario (1888) y luego prefecto (1907) de la Ambrosiana de Milán, donde estuvo en contacto con el cardenal Ferrari, fue nombrado en 1912 adjunto del prefecto de la Biblioteca Vaticana Ehrle, al que sucedió dos años después. El sucesor de Benedicto XV era, pues, un erudito, como pudo observarse repetidas veces durante su pontificado²³, pero un erudito que, como visitador apostólico y nuncio en

²² Estamos informados de este cónclave por las notas del cardenal Piffli («La Revue Nouvelle» 38 [1963] 46-52) y por las del cardenal La Fontaine («Nuova Antologia», 382, pp. 484-486). Sobre las oposiciones contra Gasparri, cf. también las *Memorias* de éste, páginas 259-262. Detalle destacable: en el primer escrutinio, 17 votos de entre 53 votantes recayeron en cardenales no italianos: 12 sobre el español Merry del Val, 4 sobre el holandés van Rossum y uno sobre el belga Mercier. Los dos primeros ya formaban parte de la Curia desde hacía tiempo.

²³ En diversas ocasiones distinguió con la púrpura cardenalicia a célebres eruditos (Ehrle en 1922, Mercati y Tisserant en 1936); introdujo notables mejoras en la Pinacoteca y sobre todo en la Biblioteca Vaticana; reorganizó la Academia Pontificia de Ciencias, que abrió a sabios no católicos; completó los institutos pontificios de enseñanza superior, como la Universidad Gregoriana, o creó otros nuevos, como el Instituto Pontificio de Arqueología Cristiana; elevó el nivel de los estudios eclesiásticos mediante la constitución *Deus scientiarum Dominus*, del 14 de mayo de 1931 (AAS 23 [1931] 241-284), y él mismo asumió en 1938 la dirección de la Congregación de Seminarios y Universidades. Hay que tener en cuenta, sin embargo, la reserva de C. Falconi, *I papi del ventesimo secolo* (Milán 1967) 227-228.

Polonia (noviembre de 1918-mayo de 1921), había tenido ocasión de mostrar su energía, sus dotes de organizador, su capacidad para captar los problemas de la política contemporánea y su objetividad frente a los nacionalismos opuestos (rivalidad entre el clero latino y el ruteno, choques en Silesia entre alemanes y polacos). Al volver de Varsovia se le confió la archidiócesis de Milán. Los pocos meses que ocupó esta sede le bastaron para dar una orientación nueva a la Acción Católica masculina y para ayudar al padre Gemelli a poner en marcha la Universidad Católica. Profundamente religioso desde su juventud, era oblató de San Carlos, profesaba especial veneración al santo cura de Ars (canonizó a éste y a santa Teresa del Niño Jesús durante el Año Santo de 1925) y, como Pío IX y Pío X, se preocupó de elevar el nivel espiritual del clero y de fomentar las grandes devociones modernas, especialmente el culto al Sagrado Corazón. Su excepcional dinamismo le hacía insoportable la indolencia romana; tenía un temperamento enérgico y autoritario y, según su secretario, C. Confalonieri, su principal característica era «el arte o, mejor dicho, la 'virtù' del mando»: quería dirigir y controlar todo personalmente; no acostumbraba pedir consejo e intervenía más que sus predecesores en la redacción de sus encíclicas. Era un hombre de carácter que no transgía en cuestión de principios, aunque el oportunismo político le invitase a ello, «un luchador cuyas santas iras eran notorias y para quien la prudencia no era probablemente la virtud preferida» (Daniel Rops). Dejó su impronta personalísima en la solución de numerosos problemas, si bien supo aprovechar el talento de sus colaboradores, en su mayoría milaneses y jesuitas). Esto tiene especial aplicación en el caso de sus dos secretarios de Estado, cuyo temperamento difería notablemente del suyo: el cardenal Gasparri²⁴ y luego, desde febrero de 1939, el cardenal Pacelli²⁵.

Pío XI advirtió con toda claridad que, después de la guerra, los problemas se planteaban cada vez más a escala mundial y que resultaba peligroso para la Iglesia romana dar la impresión de identificarse con la Europa occidental. Esta preocupación se reflejó en diversos gestos respecto a Estados Unidos y en los esfuerzos para intensificar la expansión misionera. De tales esfuerzos se ha hablado detalladamente en otro capítulo. Recordemos que exigió a todas las órdenes religiosas, aunque fuesen contemplativas, establecerse en países de misión, con lo que el número de misioneros se duplicó durante su pontificado. Fomentó las obras misionales internacionales y ordenó trasladar a Roma su sede

²⁴ Su «caída», hecho raro en la historia, se negoció quizá durante el cónclave. Hombre de un pragmatismo a veces cínico, algunos lo han definido «una conciencia noblemente deformada», en tanto que monseñor De Luca veía en él «il Giolitti della Chiesa, uomo di gran mestiere, ma mestiere». Otros, en cambio, no han vacilado en compararlo con Consalvi. Además de G. Spadolini, *Il Card. Gasparri e la questione romana* (Florencia 1973), cf. el volumen colectivo *Il Card. P. Gasparri* (Roma 1960).

²⁵ Fue duro para Gasparri su retiro forzoso al día siguiente del Tratado de Letrán. G. Spadolini lo explica por el deseo de Pío XI de tener para la ejecución de los acuerdos un colaborador menos comprometido con el otro partido y también más independiente psicológicamente respecto al régimen fascista (*op. cit.*, p. 7).

central. Impulsó los estudios de misionología y acentuó la tendencia de Benedicto XV a desnacionalizar las misiones, recomendando los métodos de adaptación a las tradiciones nacionales y la promoción acelerada del clero indígena. La encíclica *Rerum Ecclesiae* (28 de febrero de 1926), a la que siguió la consagración de los seis primeros obispos chinos hecha por el papa, señala a este respecto una fecha importante, en la que Roma sancionó oficialmente las ideas propagadas, a pesar de vivas oposiciones, por el joven misionero belga Lebbe.

Pero Pío XI se afanaba por realizar una obra profunda más que por extender la Iglesia romana en el espacio. Había adoptado como divisa «Pax Christi in regno Christi», explicando que entendía por esto la fusión de los programas de Benedicto XV y Pío X.

Papa de entreguerras, predicó en diversas ocasiones la paz entre los pueblos y denunció en su primera encíclica «el amor exagerado al propio país» y el nacionalismo estrecho que negaba a las otras naciones el derecho a vivir y prosperar. No ocultó su convicción de que las condiciones de una paz conforme al ideal cristiano no se cumplían en el *Diktat* que siguió a la capitulación de 1918 ni en la forma en que se venía aplicando, sobre todo en el caso de la ocupación de Renania. Sin tener gran confianza en la Sociedad de Naciones, apoyó los esfuerzos de los hombres de Estado para organizar el arbitraje internacional y detener la carrera de armamentos²⁶. Alentó los intentos de aproximación franco-alemana durante los años veinte y sintió vivamente que fueran tan pocos los católicos franceses que apoyaban este movimiento²⁷. Semejante actitud de la Santa Sede impulsó el desarrollo de algunos movimientos pacifistas católicos: el Catholic Council for International Relations y la Union Catholique d'Études Internationales, que nunca llegaron a contar más que con unos miles de afiliados. En 1924-1925 efectuó L. Vaussard una *Encuesta sobre el nacionalismo* entre 160 personalidades católicas francesas y extranjeras y llegó a la conclusión de que «la mayoría de los católicos, guiados por muchos de sus pastores, en la práctica anteponen el interés nacional al de la Iglesia». Esta constatación, igualmente verdadera diez años después, y el temor de provocar en la conciencia de muchos católicos un conflicto entre su patriotismo y su deber de obediencia al papa explican la sorprendente indulgencia de Pío XI (que escandalizó en algunos ambientes) en el momento de la conquista de Etiopía por Italia. Quizá influyó también en esa actitud la convicción de que Italia, en plena expansión demográfica, había sido tratada injustamente en el reparto de los imperios coloniales. En cambio, la energía del anciano papa se despertó ante el creciente peligro de una conflagración universal, y sus condenas indignadas del nacionalismo pagano se alternaron con las llamadas angustiosas a la paz; al mismo tiempo, la diplomacia pontificia inició unas gestiones de conciliación que el

²⁶ Cf. Beaupin, *Pie XI et la Paix* (París 1928).

²⁷ Cf. J.-Cl. Delbreil, *Les Catholiques français et les tentatives de rapprochement franco-allemand 1920-1933* (Metz 1972); P. Delattre, *Les Catholiques allemands et le Mouvement de la Paix: «Études»* 196 (1928) 275-290.

secretario de Estado continuó incansablemente tras su elevación al solio pontificio hasta el momento en que estalló el conflicto²⁸.

«Pax Christi in regno Christi». Pío XI entendía este reino de Cristo en la misma línea que Pío IX y Pío X: la «nueva cristiandad» debía renunciar a las formas institucionales del antiguo régimen y tratar de suscitar el espíritu cristiano en el seno de la sociedad contemporánea con medios modernos. Tal era el programa que trazó en su primera encíclica, *Ubi arcano*²⁹, que recuerda al *Syllabus* por su denuncia de la «exclusión social de Dios» (Gasparri), en la que veía la causa principal de los males que afligen al mundo y de la que volvió a tratar en su encíclica de 1925 sobre la realeza de Cristo, dirigida contra el liberalismo laicizante y considerada por L. Salvatorelli como la *Unam sanctam* del siglo xx³⁰.

Las circunstancias parecían favorables. En Francia, el anticlericalismo se hallaba en franco retroceso, como lo demostró el fracaso de la política religiosa de la coalición de las izquierdas en 1925³¹, y la ACJF empezaba a dar sus frutos. En Alemania, una juventud desorientada aspiraba a la objetividad y a formas de vida más comunitarias, circunstancia que favorecía al catolicismo, sólidamente implantado en la administración gracias al poderoso partido del Centro, uno de los pilares de la República de Weimar. En Italia, el fascismo detentaba el poder desde 1922 y, pese a esporádicas manifestaciones de anticlericalismo a nivel local, parecía ofrecer para la vida cristiana un marco más propicio que el Estado liberal burgués anterior a la guerra (volvió a ponerse el crucifijo en las escuelas y en los tribunales, se adoptaron medidas legislativas contra el divorcio y la blasfemia, se restablecieron los capellanes castrenses, se concedieron ventajas a las escuelas confesionales, etc.). Eran excelentes las relaciones de la Santa Sede con los países anglosajones, en los que el catolicismo continuaba progresando con regularidad, y las negociaciones con los Estados nacidos de la guerra eran en general buenas, con la excepción de Checoslovaquia. El ideal liberal de la separación entre la sociedad civil y la Iglesia parecía dar paso a una colaboración con la autoridad moral que representaba el papado.

Aprovechando estas circunstancias, Pío XI reaccionó sistemáticamente en todos los campos con la energía de los lombardos contra la secularización de las instituciones y las costumbres. Este afán constante —que los herederos de

²⁸ Cf. E. Deuerlein, *Friedensbemühungen des Hl. Stuhles, 1938-1939*: «Stimmen der Zeit» 164 (1958-1959) 321-334.

²⁹ Fechada el 23 de diciembre de 1922. Texto en AAS 14 (1922) 676-699.

³⁰ *Chiesa e Stato dalla Rivoluzione Francese ad oggi* (Florenca 1955) 130-131.

³¹ A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine* II, 513-524, el cual afirma que este fracaso se explica no sólo por la coherencia disciplinada de la resistencia católica, sino más aún por la nueva actitud de la gran masa de indiferentes que durante medio siglo había aportado su apoyo, al menos pasivo, a la política anticlerical de la Tercera República: «Por primera vez una ofensiva antirreligiosa del Estado no encontró eco en ella. Es que los tiempos han cambiado. Para esta masa de indiferentes han quedado lejos los recuerdos de la injerencia clerical, ya no se siente amenazada por los curas y los monjes».

la tradición liberal, numerosos aún a pesar de todo, no cesaron de denunciar como una nueva manifestación del viejo ideal teocrático— explica su insistencia en defender contra viento y marea la educación cristiana de la juventud (encíclica *Divini illius Magistri* [31 de diciembre de 1929] y numerosas alusiones en sus discursos), su confirmación de la doctrina cristiana del matrimonio sin ninguna concesión a la mentalidad moderna y sus exhortaciones a la santificación de la vida de familia (encíclica *Casti connubii* [31 de diciembre de 1930] y numerosas alocuciones en el Vaticano a matrimonios en viaje de novios), sus esfuerzos por imponer una visión más cristiana del trabajo y las relaciones económicas (encíclica *Quadragesimo anno* [15 de mayo de 1931], cartas de aliento a las Semanas Sociales, a los sindicatos cristianos, a la JOC), sus exhortaciones a introducir la ideología católica en la prensa (encíclica *Rerum omnium* [26 de enero de 1923], organización en Roma en 1936 de una exposición internacional de la prensa católica) o a conseguir la moralización del cine (encíclica *Vigilanti cura* [29 de junio de 1936], apoyo a la League of Decency americana o al Office Catholique International du Cinéma). Este mismo afán explica los incesantes esfuerzos con que Pío XI apoyó y estimuló en toda la Iglesia la organización de la Acción Católica exhortando a los católicos a colaborar en la tarea de introducir los principios cristianos en las instituciones y en las costumbres.

Sin duda a este mismo afán fundamental se debe la energía con que Pío XI reaccionó contra el entusiasmo de numerosos católicos y obispos franceses por la Acción Francesa³². Es cierto que existían otros motivos para intervenir: los partidarios del «nacionalismo integral» no cesaban de atizar la discordia del antagonismo francoalemán chocando de esta manera con los deseos del papa de suscitar entre los católicos un espíritu de colaboración internacional y con su convicción de que sólo un acercamiento entre Francia y Alemania podría garantizar una paz duradera. También le exasperaba la agresividad con que el diario de Maurras recalca la imposibilidad moral y la imprudencia política de un acuerdo con el régimen republicano, considerado esencialmente anticlerical, y fomentaba la oposición integrista a la política de pacificación religiosa en Francia inaugurada por Benedicto XV y seguida por su sucesor. Pero el papa no actuaba sólo por razones de táctica, sino también por una cuestión de principio. No podía admitir que se presentase el interés nacional

³² La literatura sobre esta cuestión es considerable y a menudo polémica. La obra fundamental es la de E. Weber, *Action française, Royalism and Reaction in 20th-century France* (Stanford 1962). Cf. también A. Dansette, *op. cit.*, pp. 576-613; A. Latreille, en «Cahiers d'Histoire» 10 (1965) 389-401; L. Thomas, *L'Action française devant l'Église* (París 1965), y el boletín bibliográfico por V. Nguyen, en «Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine» 18 (1971) 503-538. Antes de la guerra, la influencia de «L'Action Française» había estado limitada a un pequeño círculo católico conservador, bastante cerrado, pero a partir de 1918, como ha demostrado E. Weber, logró influir ampliamente tanto en los ambientes intelectuales de la capital, impresionados por la seguridad de sus redactores y de su crítica, como en la burguesía extendida por todo el país, que, sintiéndose en retroceso económico, achacaba su decadencia al régimen y a los políticos.

como un valor absoluto que justificaba el empleo de todos los medios, incluidos los ilícitos desde el punto de vista moral, ni que se proclamase el carácter absoluto del Estado y se firmase la primacía de la política, ya que todo esto se oponía al principio católico de que la política debe estar siempre subordinada a la moral. La Declaración de los cardenales y arzobispos de Francia, obtenida tras laboriosas negociaciones, precisaba con claridad lo que Pío XI reprochaba esencialmente a la Acción Francesa: «Esta escuela se basa en errores fundamentales, de los cuales se deriva lo que el Santo Padre llama un sistema religioso, moral y social inconciliable con el dogma y la moral. Sus maestros no pueden transmitir a los católicos una doctrina sana sobre Dios, Jesucristo, la Iglesia, el papa, el sentido de la vida, la moral, sus fundamentos, sus reglas, sus sanciones, las relaciones entre la Iglesia y el Estado. ... Profesan un nacionalismo integral que en el fondo no es más que una concepción pagana de la ciudad y del Estado, donde la Iglesia sólo tiene la misión de guardar el orden y no es un organismo divino e independiente, encargado de dirigir a las almas hacia su fin sobrenatural»³³.

Pío XI estaba muy interesado en organizar la Acción Católica de manera que quedase estrictamente subordinada a la jerarquía, única instancia competente para determinar dónde termina el dominio de lo espiritual y dónde comienza el de la acción política. Por eso siguió muy de cerca durante dos años las publicaciones de la Acción Francesa y, cuando se persuadió de que se trataba de una nueva forma de «modernismo político y social», decidió actuar con rigor. La condena se puso en marcha con poca habilidad durante el verano de 1926 y se prosiguió con rigor implacable durante los meses siguientes. La exacerbada resistencia de los dirigentes, apoyados bajo cuerda por algunos teólogos, contribuyó a endurecer la reacción³⁴. Todo esto provocó graves tensiones y numerosos dramas de conciencia, pero también contribuyó notablemente al éxito del «segundo *ralliement*» de los católicos a la República³⁵ bajo la égida de los cardenales Dubois y Verdier. Al mismo tiempo propició la incorporación de determinadas fuerzas a la Acción Católica y a la acción social cristiana y dio pie a un cierto resurgimiento religioso, que se tradujo en una revitalización de las organizaciones religiosas y en un aumento del número de ordenaciones sacerdotales.

³³ Declaración del 9 de marzo de 1927, en la «Documentation Catholique» 17 (1927) 710-711.

³⁴ El cardenal Frühwirth, gran penitenciario, poco sospechoso de simpatías hacia el nacionalismo antialeman de la Acción Francesa, lo juzgaba excesivo (cf. A. Walz, *A. Kard. Frühwirth* [Viena] 447). Sólo después de la muerte de Pío XI el deseo de paz del episcopado francés logró obtener de la Santa Sede una actitud más comprensiva.

³⁵ Sobre el *ralliement*, además de las obras generales sobre la historia del catolicismo francés entre las dos guerras, cf. H. W. Paul, *The Second Ralliement: the Rapprochement between Church and State in France in the 20th century* (Washington 1967). El «Bloque Nacional», que detentaba el poder en los primeros años siguientes a la victoria, es el que permitió a los católicos entrar de nuevo en el sistema político e incluso acceder a las responsabilidades ministeriales.

La incansable lucha de Pío XI contra el laicismo liberal ³⁶ se desarrolló también en el plano institucional, jurídico y diplomático. El nuevo papa no adoptó la «política de presencia» y de contactos con los gobiernos, seguida por Benedicto XV, con el propósito con que la había iniciado León XIII: Pío XI no buscaba acrecentar el prestigio de la Santa Sede ni conseguir aliados que le ayudasen a resolver la cuestión romana. Actuando en esta dirección esperaba de los gobiernos medidas legislativas favorables al ideal cristiano o, al menos, la neutralidad frente a los esfuerzos de la Acción Católica. Donde vio que era posible, Pío XI fue más lejos y trató de lograr la garantía diplomática de un concordato. A veces se ha criticado, incluso en los medios católicos, la «manía» concordataria de Pío XI. Algunos le han reprochado perspectivas excesivamente humanas: la Iglesia, en vez de presentarse como testigo del evangelio en el mundo, se habría rebajado a discutir de igual a igual con los poderes civiles, teniendo más en cuenta los intereses temporales que las convicciones religiosas de los signatarios de tales pactos. Otros, siguiendo a Sforza, se han preguntado si no había en esto cierta ingenuidad propia del intelectual que da excesiva importancia a los documentos escritos. Parece que Pío XI y sus consejeros, convencidos de la influencia que las instituciones ejercen en las masas, veían sobre todo en los concordatos la posibilidad de introducir en las legislaciones civiles cierto número de estipulaciones de derecho canónico (cosa que hubiera parecido inconcebible antes de 1914, en un momento en que la evolución de las instituciones parecía ir en sentido totalmente contrario), en particular en materia de legislación matrimonial y escolar, garantizando al mismo tiempo a la Santa Sede el derecho de designar libremente a los obispos, cuestión en la que no estaba dispuesta a transigir la Curia romana.

Entre los numerosos concordatos firmados por Pío XI hay dos que fueron objeto de especial atención y suscitaron serias reservas tanto en el momento de firmarse como después: el que se firmó con Italia en 1929 para resolver definitivamente la cuestión romana y el que se concluyó en 1933 con Alemania al llegar Hitler al poder.

Como historiador, Pío XI estaba convencido de que la cuestión romana se había modificado profundamente a lo largo de medio siglo y de que ya no se trataba del poder temporal, sino de la libertad espiritual de la Iglesia; además, tenía conciencia de que en las instituciones eclesásticas hay elementos contingentes. Por eso llegó más lejos que sus predecesores en la búsqueda de una solución de compromiso y no puso objeción alguna a la unidad italiana con Roma por capital. Su única preocupación esencial estribaba en que la liquidación de este asunto de derecho internacional fuese unida a un arreglo satisfac-

³⁶ Hay que subrayar, sin embargo, que aunque Pío XI fue tan hostil como sus predecesores a la concepción liberal de la sociedad en sus relaciones con la religión, su enseñanza marca un hito notable en la difícil elaboración de una teología de la libertad religiosa. Introdujo, en efecto, la distinción entre la «libertad de conciencia», que rechazaba como atentatoria a los derechos de Dios, y la «libertad de las conciencias», por la cual estaba orgulloso de combatir (encíclica *Non abbiamo bisogno*: AAS 23 [1931] 301-302).

torio de la situación de la Iglesia en Italia. Por iniciativa del gobierno fascista se entablaron en 1926 unas negociaciones secretas que, dirigidas en nombre de la Santa Sede por el cardenal Gasparri y el abogado Pacelli, permitieron esbozar pronto las grandes líneas del acuerdo; pero durante los dos años siguientes se vieron comprometidas en varias ocasiones por serias divergencias relativas a la educación de la juventud, que el régimen pretendía reservarse exclusivamente. Pío XI acabó por aceptar la integración de los *scouts* católicos en la Opera Nazionale Balilla (que contaba con capellanes), pero no quiso transigir en lo tocante a los movimientos de Acción Católica propiamente dichos, y Mussolini acabó por ceder. En el último momento, la oposición del rey Víctor Manuel a perder una parte del territorio italiano y luego la del ministro de Justicia a las estipulaciones del concordato concernientes al matrimonio, que «trastornaban el Código Civil italiano», prolongaron unas semanas los últimos ajustes; pero el 11 de febrero de 1929 pudo firmarse el triple acuerdo: político, financiero y religioso.

Pío XI reconocía el reino de Italia con Roma por capital; Italia, por su parte, reconocía la soberanía del pontífice romano sobre un minúsculo territorio de 44 hectáreas —el Estado de la Ciudad del Vaticano—, que le aseguraba la plena independencia exigida desde León XIII. También se preveía el pago de una indemnización pecuniaria, que Pío XI iba a utilizar principalmente para dotar al nuevo Estado de diversos servicios técnicos organizados en forma muy moderna. Entre tales servicios figuraba una emisora de radio. Además, diversos palacios apostólicos, basílicas e institutos eclesiásticos recibían el privilegio de la extraterritorialidad y la inmunidad fiscal. Paralelamente a estos acuerdos, un concordato entre la Santa Sede e Italia daba satisfacción a los principales deseos expresados por el papa. Asumía de nuevo un proyecto gubernamental de 1925 destinado a poner al día la legislación eclesiástica, pero ahora ya no se trataba de una decisión unilateral del Estado, sino de un acuerdo preparado en común y en el cual Pío XI logró a costa de duros combates incluir asuntos que consideraba más importantes que el mismo arreglo de la cuestión romana: la educación de la juventud y el matrimonio católico. A pesar del descontento de Mussolini, el papa no cesó de repetir que el concordato era para él inseparable del tratado y que toda tergiversación del primero sería considerada como una violación del segundo: «simul stabunt aut simul peribunt». De hecho, pronto surgieron conflictos: en el verano de 1929, a causa de unas declaraciones inquietantes de Mussolini con ocasión de la ratificación de los acuerdos por las Cámaras, y sobre todo dos años más tarde a propósito de la Acción Católica y de las asociaciones de juventud. Este incidente motivó la encíclica *Non abbiamo bisogno* (29 de junio de 1931)³⁷. El papa se mantuvo firme y, tras varios meses de negociaciones, en las que actuó de intermediario el jesuita Tacchi Venturi, Mussolini acabó por ceder en lo esencial en el plano de los principios³⁸.

³⁷ AAS 23 (1931) 285-312.

³⁸ Sobre este conflicto, además de las obras generales sobre la Iglesia y el Estado du-

En Alemania, las cosas iban a evolucionar menos satisfactoriamente. Como se ha dicho antes, bajo el régimen de la Constitución de Weimar (11 de agosto de 1919), el catolicismo alemán había experimentado un resurgimiento prometedor, pese a serias dificultades en el terreno escolar y a que las grandes ciudades se iban convirtiendo en «cementeros espirituales». Menos vinculado al poder que la Iglesia evangélica, no había sentido tanto los efectos de la relativa separación introducida entre la Iglesia y el Estado; tal separación le concedía, en cambio, la libertad que anhelaba desde hacía tiempo. Se ha podido hablar de una «primavera monástica»³⁹ y «litúrgica». Creció la influencia de los católicos en el mundo de la ciencia y de la cultura. Volvieron a florecer los movimientos juveniles (Quickborn, Neu-Deutschland, etc.)⁴⁰. Se multiplicaron las asociaciones católicas, que causaban admiración en los ambientes romanos. En las regiones industriales decreció sensiblemente el movimiento de descristianización e incluso se inició un movimiento de signo contrario (sobre todo en Westfalia y Sajonia), gracias a la política social del «Centro» (el sacerdote católico H. Brauns fue ministro de Trabajo en doce gobiernos sucesivos desde 1920 hasta 1928). Toda esta hermosa construcción consolidada por medio de los concordatos firmados con Baviera (1924), Prusia (1929) y Baden (1932) se vio bruscamente en peligro al ocupar el poder Hitler en enero de 1933. Los obispos habían denunciado en diversas ocasiones la ideología pagana del nazismo y habían prohibido a sus fieles adherirse al partido; de hecho, exceptuado Berlín, las diez circunscripciones que en las elecciones de julio de 1932 fueron más hostiles al NSDAP se hallaban todas en regiones católicas. Sin embargo, muchos católicos temían pasar otra vez por «malos alemanes» si se oponían al único partido que parecía capaz de librar a la patria humillada del *Diktat* de Versalles y de lograr que Austria entrase en el seno de la «gran Alemania». Otros, por razones de tipo económico y de moralidad pública, no eran insensibles a las consignas antisemitas de los nazis. Ya en 1931 preveía Walter Dirks un proceso de «fascinación interna del catolicismo que hará posible algún día la coalición con el nacionalsocialismo». El hecho de que la mayoría de los políticos católicos se pasaran a la derecha conservadora precipitó los acontecimientos. Con escasas excepciones, entre las que destaca la de J. Wirth, tales políticos se habían inclinado siempre a identificar la democracia republicana con la francmasonería, lo mismo que muchos miembros del clero⁴¹; además, la agravación de la crisis económica les hacía mirar con gran recelo la alternativa comunista. Cegados por la legalidad con que se produjo la accesión

rante este período, véanse los dos capítulos que se refieren a ellos, basándose en una documentación inédita, en A. Martini, *Studi sulla questione romana* (Roma 1963).

³⁹ El número de religiosos y religiosas pasó de 72.535 en 1919 a 88.589 en 1933 y se pudieron abrir numerosos conventos en regiones como Sajonia o Württemberg, donde hasta entonces estaban prohibidos.

⁴⁰ Sobre los movimientos juveniles durante la República de Weimar, cf. Fr. Henrich, *Die Bünde katholischer Jugendbewegung* (Munich 1968).

⁴¹ Es típica, por ejemplo, la actitud del cardenal Faulhaber durante los años veinte (cf. V. Conzemius en DHGE 16, cols. 696-701).

del nazismo al poder, los responsables creyeron oportuno correr al encuentro del triunfo: mientras monseñor Kaas, presidente del Zentrum partei desde 1928 y uno de los numerosos prelados de Europa central que intervinieron en política durante el período de entreguerras⁴², aportaba a Hitler la mayoría de dos tercios necesaria para asumir legalmente plenos poderes, la Conferencia Episcopal de Fulda levantaba con términos prudentes las censuras que pesaban sobre el partido y sus organizaciones, esperando que la presencia de los católicos en el movimiento reforzaría las fuerzas moderadas que quizá podrían, como en Italia, suavizar las tendencias antirreligiosas. En Roma, Pío XI, que apreciaba desde tiempo atrás la vitalidad del catolicismo alemán, y su nuevo secretario de Estado, el cardenal Pacelli, que había sido nuncio en Munich y en Berlín de 1917 a 1929 y estimaba también las sólidas cualidades de la Alemania católica, seguían con angustia los sucesos. También ellos pensaron que era preferible intentar encauzar un movimiento del que muchos afirmaban que atenuaría sus intemperancias ideológicas cuando ocupase el poder. En estas circunstancias se entablaron, en abril de 1933, las negociaciones —dirigidas, del lado alemán, por el vicescanciller von Papen, monseñor Kaas y el arzobispo de Friburgo, monseñor Gröber— para firmar un concordato con toda Alemania. El concordato se firmó el 20 de julio y se ratificó el 10 de septiembre. En apariencia era muy favorable para la Iglesia católica. Sin embargo, ha dado pie a numerosos reproches contra Pío XI y su secretario de Estado. Porque este concordato constituía un éxito para Hitler en el plano internacional —como lo fue para Napoleón el de 1801—, adormecía la conciencia de los católicos y resultó de poca utilidad: ni siquiera llegaron a promulgarse los decretos previstos para su aplicación, se violaron sistemáticamente las más claras estipulaciones, y la lucha, solapada al principio, se hizo cada año más abierta. En realidad, parece que el Vaticano no se hacía muchas ilusiones, sino que consideraba este concordato como un mal menor, la «explotación de una situación de derrota» (Nobécourt) tras la capitulación del «Centro» y del episcopado⁴³. Como explicaba el cardenal Pacelli: «Es fácil comenzar una lucha religiosa, pero es muy difícil sostenerla, y los católicos del país afectado deben estar convencidos de que la suprema dirección de la Iglesia ha puesto todos

⁴² En 1928 tres prelados ocupaban las funciones de presidente del Consejo: monseñor Seipel en Austria, monseñor Šrámek en Checoslovaquia y monseñor Korosetz en Yugoslavia. También en los Países Bajos, monseñor Nolens estaba al frente del Partido Católico.

⁴³ Desde hace quince años se ha discutido mucho sobre las responsabilidades recíprocas de la Santa Sede y del centro alemán. Según algunos —por ejemplo, Conway—, Pío XI y su secretario de Estado fueron los que, temiendo una ruptura del frente anticomunista, presionaron al centro para que votase los plenos poderes. Según otros, monseñor Kaas tuvo en esta decisión crucial un papel poco glorioso, ya que sacrificó a su partido por unas vagas promesas que concernían al mantenimiento de las escuelas confesionales. El mismo ha afirmado que si les hubiera dejado la libertad de voto, sólo tres o cuatro diputados hubieran negado a Hitler los plenos poderes. Véase especialmente R. Leiber, en «Stimmen der Zeit» 117 (1960-1961) 213-223 (sobre todo p. 217), y aún más V. Conzemius, en «Revue d'histoire Ecclésiastique» 63 (1968) 867-924 (sobre todo pp. 870-879).

los medios para ahorrarles el combate». Se creía además —y en parte así sucedió— que este concordato proporcionaría una base jurídica a la resistencia de los católicos alemanes contra violaciones de su libertad e impediría al gobierno del Reich rechazar *a priori* como injerencias en los asuntos alemanes las exhortaciones de la Santa Sede a respetar el derecho ⁴⁴.

Muchos se han preguntado si no contribuyeron otras razones a que Pío XI tomara una decisión que necesariamente sería una garantía para el régimen nazi; por ejemplo, el hecho de que éste se presentara como un decidido adversario del bolchevismo, en el que el papa había visto siempre un peligro particularmente grave para la religión y la Iglesia, como prueba Pastor en diversas ocasiones ⁴⁵. También pudo influir cierta simpatía personal por los regímenes de tipo fascista. El joven Ratti, nacido de una familia conservadora de Lombardía, no mostró el menor aprecio por el catolicismo socializante de Albertario; siendo papa desconfiaba de los *Popolari* de don Sturzo, porque propendían a aliarse con los socialistas, y su negativa a sostenerlos contribuyó a la rápida liquidación de la democracia parlamentaria en Italia, cosa que no pareció sentir mucho. No le disgustaba la idea de una eventual *Anschluss* de Austria a Alemania porque hubiese constituido un dique contra el socialismo vienés. Y, por no hablar del caso de España, contempló con simpatía los regímenes de Salazar y de Dollfuss. Los regímenes fascistas existentes en Europa en el período de entreguerras presentaban indudablemente algunos aspectos que no podían desagradar a la Iglesia: se basaban en las ideas de autoridad, orden y jerarquía, preconizaban una organización corporativa de la sociedad, exaltaban la familia y luchaban contra la francmasonería y el comunismo.

Así, pues, al parecer, Pío XI, que consideraba a Mussolini como «un hombre providencial», vio con buenos ojos la evolución hacia la derecha de muchos Estados europeos, sin comprender suficientemente el daño que esta actitud causaba a la «imagen» de la Iglesia católica en los ambientes izquierdistas. Pero al acentuarse los aspectos anticristianos de los principales regímenes fascistas —hipernacionalismo, estatolatría pagana (condenada diez años antes al condenar la Acción Francesa), racismo (reprobado en un decreto del Santo Oficio de 1928)—, cambió por completo de actitud. Desde ese momento comenzó a luchar resueltamente —sin arredrarse ante la eventualidad de un grave conflicto con las potencias del momento— en defensa de los derechos de la persona humana contra las tendencias totalitarias, tanto de derechas como de izquierdas. Esta nueva fase de su pontificado comienza con la publicación si-

⁴⁴ Las 55 notas de protesta enviadas por Pacelli a Berlín desde 1933 hasta 1939 forman los elementos de una batalla jurídica dirigida vigorosamente por el secretario de Estado, pero no con el único fin de defender los intereses de las instituciones católicas, como alguien ha dicho: «En algunos lugares sus memorias tienen el aspecto de verdaderos cursos de derecho natural» (cf. V. Conzemius, *ibid.*, pp. 460-462).

⁴⁵ Además de sus *Tagebücher*, editados por W. Wühr (Heidelberg 1950), véanse los extractos y análisis de su correspondencia diplomática en F. Egel-Janosi, *Vom Chaos zur Katastroph. Vatikanische Gespräche* (Viena 1971).

multánea, en marzo de 1937, de dos encíclicas, una contra el comunismo ateo y otra contra el nazismo. Las advertencias de Pío XI contra el comunismo no constituían una novedad. Pero ahora nuevos factores hacían más actual el problema: el auge de la propaganda antirreligiosa en la URSS durante los años treinta, el recrudecimiento de la persecución en México (a partir de 1932), donde la influencia marxista era patente, los progresos del comunismo en China e Indochina, la decisión adoptada en 1935 por el Komintern de establecer frentes populares donde fuese posible, la táctica de la mano tendida en Francia y, desde julio de 1936, la guerra civil de España ⁴⁶, que sirvió de catalizador. El 19 de marzo de 1937 se publicó la encíclica *Divini Redemptoris* ⁴⁷. Su exposición de las doctrinas de Marx era rudimentaria; en cambio, desarrollaba con amplitud la doctrina de la Iglesia sobre el hombre, la familia y la sociedad, así como los medios para oponerse eficazmente al comunismo. Basándose en el ateísmo fundamental del marxismo, que sólo ve en la religión una ideología adoptada por una clase social para imponer su dominio, la encíclica concluía que «el comunismo es intrínsecamente perverso y, por tanto, no puede admitirse que colabore con él en terreno alguno quien quiera salvar la civilización cristiana».

Cinco días antes había aparecido la encíclica *Mit brennender Sorge* ⁴⁸, que oponía punto por punto la ortodoxia católica al neopaganismo hitleriano y recordaba las múltiples violaciones del concordato de 1933. El cardenal Faulhaber redactó, a petición del cardenal Pacelli, el primer proyecto del documento; su publicación se había decidido durante los contactos que los tres cardenales alemanes, acompañados de los obispos von Galen y von Preysing, habían tenido en enero con el papa y su secretario de Estado, que luego redactó personalmente el texto definitivo. Pese a «la imposibilidad de traducir o hacer traducir en actos temporales unas protestas espirituales» (Nobécourt), pese al pesimismo y la desconfianza del secretario de Estado en sus triunfos, a partir de este momento había una lucha abierta, que se iba a extender progresivamente al fascismo italiano a medida que éste siguiera las huellas del Reich hitleriano. Es sabido que en el momento de su muerte (10 de febrero de 1939), Pío XI se preparaba para pronunciar ante todo el episcopado italiano, reunido por primera vez en la historia con ocasión del décimo aniversario de los pactos de Letrán, un discurso cuyo texto inacabado no se haría público hasta veinte años más tarde ⁴⁹. No pretendía romper los puentes, como a veces se ha dicho;

⁴⁶ Sobre la situación religiosa en España en tiempo de la República, cf. *supra*, pp. 497s.

⁴⁷ Texto en AAS 29 (1937) 69-106. Cf. especialmente G. Jarlot, *Doctrine pontificale et histoire*, en *Pie XI*, vol. II (Roma 1973) 391-416.

⁴⁸ Texto en AAS 29 (1937) 145-167. Sobre la preparación de la encíclica, cf. A. Martini en *Archivum historiae pontificiae* II (1964) 303-320. Algunos han lamentado que las protestas contra las violaciones del concordato (añadidas por Pacelli) y las persecuciones contra los sacerdotes y religiosos dejan un tanto apagada la condena de la ideología nazi en el terreno de los principios.

⁴⁹ En «L'Osservatore Romano» del 9/10 de febrero de 1959. Cf. A. Martini, *Gli ultimi giorni di Pio XI*: «La Civiltà Cattolica» 4 (1959) 236-250.

pero sí expresaba libremente su decepción. Protestaba de nuevo contra el trato que recibía la Iglesia en Italia y contra la «loca presunción del que cree y afirma que sabe todo, cuando ni siquiera sabe qué es la Iglesia, el papa, un obispo, ni en qué consiste el lazo de caridad que nos une a todos en el amor y el servicio de Jesús, nuestro Rey y Señor». Se quejaba muy especialmente de que sus intervenciones, «en Italia y no sólo en ella», eran denunciadas como injerencias en los asuntos políticos, «como la persecución de Nerón se basó en la acusación del incendio de Roma».

3. Pío XII

Desde la época de la grave enfermedad de Pío XI (noviembre de 1936), muchos opinaban que su secretario de Estado era el más indicado para sucederle. Durante los años siguientes, el anciano pontífice lo presentó abiertamente como su candidato. Es cierto que algunos cardenales residenciales italianos deseaban una tregua con el régimen y preconizaban un papa menos político en la persona del arzobispo de Florencia Della Costa; pero una parte de los cardenales de la Curia, dirigidos por los cardenales Canali, Pizzardo y Piazza, y la mayoría de los cardenales extranjeros eran partidarios de Pacelli desde antes de empezar el cónclave, y bastaron tres escrutinios para que fuera elegido ya el primer día (2 de marzo de 1939), cosa que no había sucedido desde hacía tres siglos. Entonces se dijo que había sido designado por unanimidad; pero algún curioso logró interrogar con astucia al cardenal Baudrillart, ya anciano, y obtener de él una cifra: había sido elegido por 48 votos sobre un total de 63⁵⁰. Era la primera vez, desde hacía mucho tiempo, que participaban en el cónclave todos los cardenales, pues Pío XI había previsto demorar un poco la apertura para que pudieran llegar a tiempo los de ultramar. El elegido anunció que tomaba el nombre de Pío, indicando así su deseo de continuar en la línea de su predecesor, a pesar de las diferencias de temperamento y métodos.

Eugenio Pacelli nació en Roma el 2 de marzo de 1876 en una familia de juristas que pertenecía desde poco antes a la nobleza. Hizo sus estudios en el Liceo Visconti y en el Colegio Capranica, donde se formaban los futuros diplomáticos pontificios. Luego fue incorporado a la Secretaría de Estado y franqueó rápidamente sus peldaños jerárquicos bajo la autoridad directa del cardenal Merry del Val. En 1914 ocupó el puesto de secretario para asuntos eclesiásticos extraordinarios. Benedicto XV, que había tenido ocasión de apreciarlo cuando él era sustituto de la Secretaría de Estado, lo mantuvo en esta función hasta abril de 1917, fecha en que, como ya dijimos, fue enviado como nuncio a Alemania para preparar el ofrecimiento de la mediación papal del 1 de agosto.

⁵⁰ Cf. F. Charles Roux, *Huit ans au Vatican, 1932-1940* (París 1947) 258-293, en particular 280. En la época corrió insistentemente el rumor de que ya en el segundo escrutinio alcanzó los dos tercios de los votos, pero que pidió una nueva votación para que hubiese una mayoría más clara.

Al acabar la guerra y después de haber llevado a buen término las negociaciones de un concordato favorable (sobre todo en materia escolar) con el gobierno bávaro, pasó de Munich a Berlín. Su tacto e inteligencia y conocimiento de los problemas alemanes le granjearon una ascendencia excepcional entre el clero y el pueblo católico e incluso entre los políticos. Nombrado cardenal en diciembre de 1929, sucedió al anciano cardenal Gasparri en la Secretaría de Estado. Durante diez años, su actividad se fundió con la enérgica acción de Pío XI en defensa de la libertad de la Iglesia y contra la escalada del peligro comunista y nazi, preconizando a veces el empleo de procedimientos más suaves en la forma.

Se le ha criticado mucho después de su muerte, tras haber sido muy admirado durante su vida, incluso fuera de la Iglesia romana. Pero, pese a ciertas limitaciones, que se acentuaron con la edad (tenía una visión unilateral en ciertos campos, una mentalidad excesivamente clerical, a pesar de todo lo que hizo por ampliar el lugar de los laicos en la Iglesia, aires algo teatrales, excesiva afición a formas de devoción de tipo mediterráneo, confianza a veces injustificada en favoritos que se aprovechaban de la situación y cierta tendencia al nepotismo), el nuevo papa era una personalidad fuera de serie. Los intelectuales admiraban su viva inteligencia, que le hacía captar en seguida el fondo de los problemas más diversos y asimilaba todo con gran facilidad; su memoria prodigiosa; sus dotes de poliglota; su amplia cultura, que le permitía prodigar en discursos casi diarios una doctrina cuidadosamente preparada sobre las materias más diversas⁵¹, que ha llegado a constituir «una especie de código de moral concreta, una síntesis de la espiritualidad de la ciudad contemporánea en todas sus dimensiones» (Rouquette). Los diplomáticos y políticos apreciaban en Pío XII la nobleza de los principios que trataba de inculcar y, al mismo tiempo, su «sobria objetividad» (Leiber), su realismo, su prudencia atenta a ponderar todos los aspectos de un problema y su flexibilidad romana que, a diferencia de la rigidez lombarda de Pío XI, le impulsaba a evitar las medidas tajantes y las condenaciones inapelables mientras hubiera esperanzas de una negociación razonable. Las multitudes eran sensibles al ardor de su fe, que le hacía considerarlo todo en una perspectiva sobrenatural, a la irradiación de su alma sacerdotal, que se transparentaba a través de su delgada silueta, y todos sentían que este pontífice, agotado de fatiga y solitario, separado del mundo exterior por el cerco de la burocracia eclesiástica, era también un pastor plenamente consagrado a sus abrumadoras responsabilidades apostólicas, muy sensible, a la vez muy santo y muy humano, que vibraba al unísono con el pueblo y sabía escuchar sus problemas cotidianos. Los trabajadores no salían de su asombro al observar la actividad desbordante de este místico que, tras sumergirse en la oración como si no existiera el mundo exterior, se dedicaba a los asuntos con tal intensidad que sus más animosos colaboradores se veían obligados en oca-

⁵¹ Sobre la forma en que componía sus discursos, cf. el artículo de monseñor Montini en «L'Osservatore Romano» del 13/14 de mayo de 1957.

siones a pedir algún alivio. Esta extraordinaria capacidad de trabajo y su convicción de haber recibido del cielo dones que le permitían dominar los problemas con más lucidez que otros explican sin duda, juntamente con un temperamento autoritario bajo maneras afables, su tendencia a ir concentrando poco a poco en sus manos todo el gobierno de la Iglesia, con riesgo de obstaculizar el funcionamiento de las instituciones⁵². Al morir prematuramente el cardenal Maglione en 1944 asumió personalmente la dirección de la Secretaría de Estado, con la ayuda de dos sustitutos abnegados y de temperamento complementario, monseñor Tardini y monseñor Montini. También en otros campos se reservó la facultad de tomar personalmente las decisiones sin pasar por los trámites normales y no vacilaba en arreglar las cuestiones importantes con ayuda de algunos hombres de confianza, entre los que figuraba un pequeño grupo de jesuitas alemanes, cuyo secreto influjo no agradaba a todo el mundo en Roma⁵³.

Una de las razones que movieron a los cardenales a elegir al secretario de Estado del difunto papa, en contra de lo acostumbrado, fue la convicción de que, en un momento de gran tensión internacional, era muy importante tener al frente de la Iglesia un papa que conociera la política mundial y fuera capaz de intervenir como mediador con las máximas garantías de éxito. De hecho, la guerra y los problemas relacionados con ella acapararon la mayor parte de la actividad de Pío XII durante los seis primeros años de su pontificado. El nuevo papa contaba con «la dolorosa experiencia de Benedicto XV, con el esplendor doctrinal del reinado de Pío XI y con sus propias legaciones como cardenal» (P. Duclos). El mayor prestigio moral del papado le permitía intervenir mucho más activa y abiertamente de lo que pudo hacerlo Benedicto XV un cuarto de siglo antes.

Los esfuerzos de la Santa Sede para conjurar la guerra tuvieron dos puntos culminantes: al comienzo de mayo de 1939, el Vaticano sugirió una conferencia de cinco para buscar una solución a las dificultades germano-polacas y franco-italianas, actuando otra vez el padre Tacchi-Venturi como intermediario entre el Vaticano y Mussolini. Luego, durante las últimas semanas de agosto, hubo una serie de gestiones diplomáticas, sobre todo en Varsovia, que desgraciadamente quedaron rebasadas por los acontecimientos. Durante los meses siguientes, Pío XII se esforzó por mantener a Italia fuera del conflicto y no vaciló en apoyar la tentativa del grupo de conspiradores alemanes que aspiraban a derrocar a Hitler y a negociar sobre la base de una vuelta al *statu quo*. Como en tiempos de Benedicto XV, entonces se planteó el problema de pre-

⁵² Un ejemplo: tradicionalmente la Secretaría de Estado, que representa la «hipótesis», hace contrapeso al Santo Oficio; la ausencia de este contrapeso permitió al grupo integrista del Santo Oficio ir adquiriendo una importancia desproporcionada.

⁵³ El padre Bea, su confesor; el padre Leiber, su secretario, al cual solía recurrir para los asuntos de Alemania; el padre Hentrich, que le señalaba los pasajes de revista que debía leer; el padre Hürth, para los problemas de moral familiar; el padre Gundlach, para los problemas sociales.

cisar en qué medida debía la Santa Sede condenar las violaciones del derecho internacional y de la moral natural y recordar solemnemente a todos los católicos el deber de obedecer a su conciencia antes que al Estado.

Ya sabemos que el silencio del Vaticano ha sido objeto de discusiones apasionadas desde que la obra de Hochhuth, *El Vicario* (1961), presentó la cuestión al gran público. La Santa Sede ha perdido prestigio por no abrir sus archivos a todos los historiadores, como han hecho los otros gobiernos; pero no debe olvidarse que los censores más severos de la política seguida por Pío XII durante el conflicto no han tenido en cuenta todos los elementos que ahora se conocen. Tres consideraciones parecen haber inspirado la actitud de Pío XII: la convicción, hoy algo rebasada a la luz de la teología política, de que la Iglesia debía preocuparse ante todo del bien de las almas; el afán de no agravar, exasperando a los dirigentes nazis, la situación de la Iglesia en los países ocupados⁵⁴, y la división de los católicos en Alemania, tanto más cuanto que el carácter totalitario del régimen hacía poco verosímil que las protestas y apelaciones a la opinión pública pudieran tener consecuencias prácticas; en fin, la obsesión por apresurar el fin de un conflicto cuya duración le parecía más temible aún que las mismas injusticias que ocasionaba. El papa deseaba además conservar la posibilidad de intervenir como mediador⁵⁵, lo cual exigía renunciar a tomar postura contra cualquiera de los contendientes. Muchos han reprochado a Pío XII esta política dirigida a mantener a la Santa Sede fuera del conflicto en un momento en el que los principios morales fundamentales estaban en juego más claramente que en 1914; pero hay que comprender que «la pasión de neutralidad del papa estaba al servicio de una verdadera obsesión por la paz» (Conzemius).

El dilema se hizo aún más trágico a partir de junio de 1941, cuando la guerra de las potencias del Eje contra la URSS pudo parecer una cruzada anticomunista. Muchos historiadores han juzgado que Pío XII, aun siendo muy consciente del peligro que representaría para la Iglesia una victoria del Tercer Reich, consideró el triunfo de los soviets como un mal mayor y por eso evitó debilitar a aquél con una condenación pública. La obsesión de Pío XII respecto al comunismo es un hecho; pero el historiador debe tener en cuenta ante todo los documentos, y los que se han publicado recientemente sobre el período 1941-1942 manifiestan hasta la evidencia que el papa no desaprobaba en modo alguno la colaboración de las democracias occidentales con la URSS para resistir a la agresión alemana. Otros se han preguntado si Pío XII no estaba demasiado dominado por una concepción anacrónica de las relaciones entre la Iglesia y el mundo: el papa «reconocía como todo el mundo el reinado del mal

⁵⁴ No se trataba de simples consideraciones teóricas. Cuando, en octubre de 1939, Radio Vaticana empezó a condenar las atrocidades cometidas en Polonia, los obispos hicieron saber que estas emisiones provocaban nuevas represalias.

⁵⁵ Algunas comunicaciones por parte de Italia y de Alemania durante el verano de 1942 y la primavera de 1943 confirmaron al Vaticano en la idea de que esta esperanza no era vana.

en el presente, sufría por ello y lo lamentaba; pero el presente le preocupaba menos que el porvenir. El presente era la imposibilidad de apelar a los católicos alemanes contra su gobierno sin provocar el cisma y las represalias, era la imposibilidad de debilitar el nazismo sin dar nuevas posibilidades al comunismo. El porvenir era una irradiación nueva de la Iglesia católica, si ésta no desperdiciaba ni esterilizaba en la tormenta sus medios de acción. Esta visión [...] daba una prioridad absoluta a la suerte de los católicos y, sobre todo, a la de las estructuras católicas en la Europa destruida»⁵⁶. Parece cierto que entre las motivaciones de Pío XII hay que tener en cuenta su afán de asegurar al máximo la situación del catolicismo en los diversos países de Europa para que, una vez terminada la guerra, la Iglesia estuviera en condiciones de influir en el porvenir del continente. Pero es excesivamente mezquino reducir toda su política a este único aspecto, como han hecho algunos. Es cierto que Pío XII puso especial cuidado en no hacer ni decir nada que supusiera una toma de postura en favor de uno de los contendientes. Pero a lo largo del conflicto, sobre todo en los seis mensajes de Navidad, se expresó en el terreno de los principios con mucha mayor claridad y precisión que Benedicto XV y no se limitó a recordar la existencia de una comunidad natural de las naciones regida por la ley moral, los fundamentos de un orden internacional válido o el respeto debido a los derechos de las minorías y a los de la persona humana, sino que denunció también las causas del conflicto e insistió en los peligros del nacionalismo totalitarista y en la urgente necesidad de trabajar por la supresión de las desigualdades excesivas entre las naciones en el plano económico.

El silencio del Vaticano ha sido juzgado con gran severidad, sobre todo en lo que concierne al horrendo tratamiento de que fueron víctima los judíos en la Europa nazi. Tan parciales son los apologistas que quieren hacer creer que Pío XII desconocía —al menos en parte— lo que sucedía en los campos de exterminio como los censores que le reprochan haber sacrificado la causa de los judíos a los intereses de la Iglesia católica o haberse comportado como un diplomático perteneciente a una generación de italianos condicionados por el fascismo e insensibles a la cuestión judía. Pero el interrogante angustioso subsiste. Parece que Pío XII optó por el silencio porque estaba convencido de que una protesta solemne no habría mejorado la suerte de los judíos y, en cambio, habría imposibilitado una eventual mediación de la Santa Sede, habría provocado represalias contra los católicos de Alemania y de los países ocupados y habría hecho más difíciles las discretas intervenciones indirectas que salvaron la vida a decenas de miles de judíos, sobre todo en Italia y en Francia, así como las intervenciones más oficiales de los nuncios en Rumanía y Eslovaquia, que consiguieron resultados apreciables, y no sólo en favor de los judíos bautizados. No obstante, cabe preguntarse si un papa menos diplomático y más «profético» no hubiera debido dar un testimonio más enérgico en nombre del evangelio sin miedo a las consecuencias en vez de atenerse al principio del mal

⁵⁶ M. Lhuiller, en «Revue d'Histoire de la Deuxième Guerre Mondiale» 16 (1966) 14.

menor. Concluyamos con el cardenal Doepfner: «El juicio retrospectivo de la historia justifica la opinión de que Pío XII hubiera debido protestar con más firmeza. Pero no hay fundamento para dudar de la absoluta sinceridad de sus motivos ni de la autenticidad de sus razones profundas».

Por otra parte, es significativo que la polémica en torno al «silencio» de Pío XII surgiera después de su muerte. Al acabar la guerra se recordaban con admiración sus reiterados llamamientos en favor de los derechos de la persona humana y del respeto del derecho natural, sus múltiples esfuerzos para humanizar el conflicto y la ayuda silenciosa pero eficaz prestada por el Vaticano a las víctimas de las persecuciones políticas o raciales. De ahí que nadie, por malintencionado que fuese, pensara acusar a Pío XII de germanofilia —aunque es cierto que sintió gran admiración y compasión por los católicos alemanes— o de simpatías fascistas; como observa L. Salvatorelli, «desde 1848, el papado nunca había tenido tanto prestigio en el mundo»⁵⁷.

Los seis años de guerra supusieron para todas las Iglesias de Europa una ruda prueba material y moral. En Francia, donde todo el episcopado adoptó durante mucho tiempo una actitud favorable al régimen de Pétain, numerosos sacerdotes y laicos se vieron obligados a plantearse el problema de la obediencia a las consignas de la jerarquía, y las consecuencias de semejante situación pudieron advertirse durante muchos años después de acabar la guerra. Pero la época de la guerra representó la mejor ocasión para caer en la cuenta de la profunda descristianización que imperaba entre las masas, pese a que los movimientos de Acción Católica habían propiciado un resurgimiento entre las minorías selectas. Esta toma de conciencia constituyó el punto de partida del notable despertar misionero de fines de los años cuarenta, del que trataremos en el capítulo siguiente. La guerra permitió también descubrir la fecundidad pastoral de algunas medidas impuestas por las circunstancias, como las misas vespertinas. En Holanda, donde los antagonismos entre los creyentes y los anticlericales eran fuertes, la guerra inició un acercamiento que iba a tener consecuencias muy importantes. Fue particularmente trágica la situación de los católicos de Alemania y Polonia.

La ruptura de las hostilidades no puso fin a la solapada persecución de que el régimen hitleriano venía haciendo objeto al clero y las instituciones católicas. Los católicos alemanes pagaron además un duro tributo por su participación, a menudo heroica, en la resistencia en sus diversas formas. Sin embargo, el historiador imparcial se ve obligado a reconocer que los católicos que persistieron en los errores de óptica de 1933, por solidaridad nacional o por simpatía hacia los regímenes autoritarios, fueron más numerosos de lo que se ha pretendido después de la guerra. Los que osaron comprometerse en defensa de los derechos humanos no siempre encontraron un apoyo decidido en sus superiores eclesiásticos. Por último, incluso obispos como monseñor von Galen o el cardenal Faulhaber, que tomaron postura con valentía en favor de los judíos, se des-

⁵⁷ *Chiesa e Stato della Rivoluzione francese ad oggi*, p. 138.

orientaron algún tiempo por su entusiasmo patriótico y por miedo al triunfo del bolchevismo. Tales actitudes no fueron exclusivas de los católicos, sino que existieron también en las otras confesiones religiosas. Pero es preciso repetir que fueron muchos los resistentes convencidos, desde obispos como monseñor von Preysing, sacerdotes como M. J. Metzger, religioso como los jesuitas A. Delp y R. Mayer, hasta seglares modestos, y los archivos de la policía del Reich, que se han comenzado a examinar⁵⁸, contradicen radicalmente el prejuicio de una afinidad electiva entre el nacionalsocialismo y el catolicismo.

Es difícil precisar cuál de los dos ocupantes, el alemán o el soviético, actuó más despiadadamente en Polonia⁵⁹: fueron ejecutados centenares de sacerdotes, sufrieron prisión muchos religiosos, se cerraron numerosas iglesias, se puso trabas al funcionamiento de los seminarios, se suprimió la prensa católica, la Gestapo prohibió en algunas regiones utilizar la lengua polaca en los confesionarios; para colmo de males, los fieles polacos tenían la impresión de estar abandonados por el Vaticano, ya que los obispos, por miedo a agravar aún más la situación, se abstendían de publicar las cartas de aliento que el papa lograba hacerles llegar. La situación del episcopado era particularmente difícil porque se encontraba entre dos fuegos: si protestaba contra las medidas de las autoridades usurpadoras, se tomaban represalias contra los fieles; si no reaccionaba, continuaba la persecución. Al acabar la guerra, la Iglesia de Polonia pareció salir de Escila para entrar en Caribdis, pues las medidas del gobierno comunista, aunque menos brutales, eran a menudo más insidiosas. Pero la situación resultó más grave aún en los otros países de Europa central u oriental que quedaron sometidos a Moscú. Tal fue el caso de Checoslovaquia, donde el clero no se oponía en principio a colaborar en la instauración de un orden social más justo. Lo mismo ocurrió en Hungría y Yugoslavia, donde había motivos para reprochar a la Iglesia su vinculación con los nostálgicos del antiguo régimen o sus compromisos durante la guerra con las fuerzas antidemocráticas. Roma, que consideró como una ofensa las rigurosas medidas tomadas contra los cardenales Mindszenty y Stepinac, sintió con particular dolor la liquidación forzosa de las Iglesias uniatas de Ucrania y Transilvania.

Las misiones de China constituían uno de los florones más hermosos de la Congregación de Propaganda Fide. La larga ocupación japonesa había supuesto para ellas un duro calvario; pero en 1945 parecían salvadas. No obstante, los comunistas las destruyeron en pocos meses.

Este conjunto de decepciones, cuya amargura se acentuó aún más por los ataques de la propaganda estaliniana contra el Vaticano, acusado de poner su

⁵⁸ Véase especialmente F. Zipfel, *Kirchenkampf in Deutschland, 1933-1945* (Berlín 1965). Sobre el problema en general de la actitud de los católicos alemanes frente al régimen hitleriano ha publicado un excelente estudio V. Conzemius en «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 63 (1968) 867-924.

⁵⁹ Numerosos documentos de procedencia polaca están publicados en los volúmenes sobre *Le Saint Siège et la situation en Pologne et les pays baltes, 1939-1945* (Ciudad del Vaticano 1967).

fuerza moral al servicio del imperialismo americano, explica en parte el endurecimiento de Roma frente al comunismo; pero parece que al papa le alteró más aún el éxito de los partidos comunistas en Francia y sobre todo en Italia y la atracción que ejercía el marxismo sobre los «cristianos progresistas». En 1949, tras lanzar a la Acción Católica italiana, dirigida por L. Gedda, a la lucha electoral para impedir a los comunistas el acceso al poder, un decreto del Santo Oficio fulminó la excomunión de los católicos de cualquier país que aportasen su apoyo activo a aquéllos⁶⁰.

El Vaticano acogió mal los mismos intentos de coexistencia pacífica con los partidos comunistas ensayados por el clero en los países situados más allá del telón de acero, y hay que reconocer que esta actitud contribuyó a acentuar la ruptura entre el Este y el Oeste. Sin embargo, es de justicia añadir que Pío XII, deseoso de permanecer al margen de los dos bloques ideológicos que se enfrentaban, adoptó en algunos problemas de la posguerra actitudes que le valieron la acusación americana de hacer el juego a los neutralistas. Otra intervención mucho más discreta inquietó a algunos medios socialistas: los alientos prodigados a los partidos demócrata-cristianos que ocupaban el poder en Italia, Alemania, Francia y el Benelux en orden a construir la unidad europea, actuación que dio pie a que se hablara de la «Europa vaticana»⁶¹.

De los numerosos concordatos firmados en el período de entreguerras, sólo dos sobrevivieron a los trastornos de los años cuarenta: los que se firmaron con Italia (a pesar de la viva oposición de los antifascistas) y con Portugal. Parece que esta experiencia hizo más escéptico a Pío XII respecto al interés que representaban para la Iglesia tales convenios. Sin embargo, en 1953 negoció con España un concordato que suscitó muchos comentarios⁶².

El 14 de abril de 1931 se proclamaba en España la Segunda República. Al principio, la Iglesia española tuvo que hacer frente a una ola de violencias anticlericales y a medidas inspiradas en las antiguas «leyes laicas» francesas, sobre todo en lo concerniente a las congregaciones religiosas. En 1933 el éxito de las derechas, apoyadas por la Acción Católica, mejoró la situación. A ello contribuyó notablemente la actitud moderada del cardenal Vidal y Barraquer, arzobispo de Tarragona, muy influyente entonces en el episcopado. Pero la victoria del Frente Popular en 1936 desencadenó otra oleada de vandalismo contra las iglesias y los conventos. Luego estalló la guerra civil y, durante los primeros meses de la contienda, fueron destruidas más de 2.000 iglesias y asesinados unos 7.000 sacerdotes, religiosos y seminaristas en la zona que quedó en manos de los republicanos. Por su parte, la Iglesia —salvo raras excepciones, como la negativa del cardenal Vidal y Barraquer, exiliado en Suiza, a firmar la

⁶⁰ Sobre el alcance de este decreto del 1 de julio de 1949, cf. «Revue Nouvelle» 10 (1949) 206-209.

⁶¹ Sobre la postura del Vaticano frente a la Europa unida, cf. W. Leifer, en «Stimmen der Zeit» 157 (1955-1956) 346-361.

⁶² Texto en AAS 45 (1953) 625-655. Cf. R. Aubert, en «Revue Nouvelle» 19 (1953) 434-445.

pastoral colectiva de 1937— se puso de parte de Franco y apoyó la cruzada antibolchevique, bajo la dirección del cardenal Gomá, con todas las ventajas y todos los compromisos que tal opción entrañaba. En septiembre de 1937, el Vaticano reconoció prácticamente al gobierno nacionalista, cuyos dirigentes veían en el catolicismo uno de los elementos fundamentales de la Hispanidad y se consideraban obligados, como católicos y como españoles, a favorecer lo más posible el restablecimiento de la religión nacional. En 1941 se firmó un acuerdo provisional con la Santa Sede, completado en algunos puntos en 1946 y en 1950, pero la firma de un concordato general se retrasó hasta agosto de 1953 porque el gobierno español quería recuperar el derecho que había tenido el rey a designar los obispos, mientras que la Santa Sede no quería acceder a ello a ningún precio. Finalmente se llegó a un compromiso, y el acuerdo satisfizo en conjunto a Roma: a juicio de un especialista en derecho concordatario, era el tratado más favorable desde hacía veinticinco años. Su aplicación fue más bien decepcionante en algunos terrenos; pero, en otros, la Iglesia de España supo aprovechar las ventajas que se le ofrecían, especialmente en materia de enseñanza, con la ayuda eficaz del Opus Dei. Pero algunos medios católicos españoles más sensibles a las realidades sociológicas contemporáneas, sobre todo los militantes de la Acción Católica Obrera (HOAC), se mostraron menos satisfechos: «Nos han dado el concordato de la Iglesia triunfante y han olvidado a la Iglesia paciente».

Se ha solido aducir el concordato con España como ejemplo típico de la mentalidad postridentina que dominaba en el Vaticano durante el pontificado de Pío XII. Pero hay muchos más. Sobre todo, la creciente exaltación del puesto del papado en la Iglesia, favorecida por el turismo popular y la televisión, que cristalizó en la introducción de un oficio común de soberanos pontífices en la liturgia, con prefacio propio, y, todavía con más claridad, en el plan de reforma de la Curia, que Pío XII no tuvo tiempo de realizar y que preveía un gobierno personal más eficaz, «en el que ciertos cardenales de nuevo estilo, especie de *missi dominici*, se encargarían de que los episcopados nacionales ejecutasen las órdenes del soberano pontífice» (Laurentin), limitando la función de los sucesores de los apóstoles en favor de un gobierno monárquico de la Iglesia. La misma tendencia se refleja en sus innumerables discursos, cartas y mensajes, en los que Pío XII propendía a presentarse como doctor universal, dejando al resto de la Iglesia la única misión de recibir sus enseñanzas y difundirlas.

Pero sería un grave error no retener más que este aspecto del pontificado. Pío XII fue también —se ha olvidado esto desde Juan XXIII— un papa reformador, como se verá con más detalle en otros capítulos de esta obra. Lo fue en materia litúrgica, aunque con gran prudencia; pero dio un paso importante para el futuro cuando se atrevió a reconocer que no todo es inmutable en este terreno. También manifiestan la preocupación pastoral de adaptar mejor la Iglesia a las exigencias nuevas de un mundo en plena evolución, sus iniciativas destinadas a elevar la eficacia apostólica de las órdenes religiosas, el

interés que manifestó por los institutos seculares y el cariño con que fomentó las diferentes formas de apostolado seglar. Las preocupaciones reformadoras de Pío XII se manifestaron también en las medidas adoptadas para internacionalizar la Curia y el Sacro Colegio, cuya proporción numérica modificó, reduciendo a un tercio el número de miembros italianos y elevando a dos tercios el número de cardenales extranjeros, entre los cuales figuraban un chino, un indio y dos prelados de rito oriental. Se ha señalado acertadamente que no se trataba de una revolución, sino de una evolución⁶³; pero la evolución fue notable y muy significativa.

La misma perspectiva resueltamente mundial inspiró las preocupaciones que el papa fue manifestando con creciente viveza por los esfuerzos de emancipación de los pueblos de color⁶⁴, por la industrialización de los países subdesarrollados y por los ingentes problemas pastorales que se planteaban en Latinoamérica⁶⁵. Es cierto que tales preocupaciones provenían en gran parte de su temor al comunismo. Pero el papa dio muestras de gran lucidez en un momento en que algunos ambientes vaticanos se entregaban a un anticomunismo verbal, y sólo tenían en cuenta la situación política italiana: planteó la resistencia en su verdadero terreno, a escala mundial, porque advirtió que la eficacia de esta resistencia dependía de medidas constructivas más que de declaraciones indignadas o de ingeniosos artículos periodísticos.

La misma amplitud de miras reflejan las directrices misioneras de Pío XII, condensadas en sus encíclicas *Evangelii praecones* (11 de junio de 1950) y *Fidei donum* (21 de abril de 1957); en estos documentos se advierte el afán de acelerar la constitución de Iglesias indígenas dirigidas por sus propios obispos y la conciencia del creciente papel que han de asumir los laicos en este dominio. Así, Pío XII prolongaba y acentuaba las orientaciones de sus dos predecesores. Y fue más lejos que ellos en otro campo: aunque aún con grandes vacilaciones, tomó una postura más positiva frente al movimiento ecuménico.

El hecho de que se olviden a menudo los aspectos renovadores del pontificado de Pío XII se debe a que hacia 1950 se inició un cambio evidente. Pío XII y, tal vez más, quienes le rodeaban⁶⁶ se creyeron obligados a acentuar

⁶³ Cf. P. Andrieu-Guittrancourt, *Les deux consistoires célèbrés par S. S. Pie XII: «Année Canonique»* 2 (1953) 19-33.

⁶⁴ A veces suscitaron vivas reacciones como la requisitoria de Fr. Méjean, *Le Vatican contre la France d'outre-mer* (París 1957). Puede verse una panorámica general, así como los principales documentos, en M. Merle (ed.), *Les Églises chrétiennes et la décolonisation* (París 1967).

⁶⁵ Pío XII no se contentó con animar a los países de Europa occidental y de América del Norte a ayudar a los obispos latinoamericanos poniendo a su disposición sacerdotes y militantes de Acción Católica, sino que también tomó una interesante iniciativa en el plano institucional: la constitución del CELAM (Conferentia Episcoporum Latinoamericanorum), bajo la égida de la Santa Sede, constituyó el primer ensayo de un organismo oficial que agrupaba obispos en un plano internacional.

⁶⁶ A. de Gasperi replicó a alguien que, constatando en los medios romanos una evolución en sentido reaccionario, deseaba un próximo cambio de pontificado: «Al contrario, gracias a la resistencia de Pío XII no se ha acentuado más la evolución que usted deplora».

más aún la prudencia. Las voces de alerta contra el peligro de adaptaciones y compromisos irreflexivos se oyeron a la vez en el campo doctrinal (encíclica *Humani generis*, advertencias en materia de moral, inclusión en el Índice de varios libros famosos, medidas contra algunos profesores), en el campo político y social (intervenciones contra el comunismo, desautorización de los «cristianos progresistas», declaraciones poco favorables a la cogestión de las empresas por los obreros) y en el campo pastoral (mayor prudencia en las relaciones con los no católicos, etc.). Esta rigidez de los últimos años provocó un malestar que contribuyó a dar la impresión de que fue necesario esperar a Juan XXIII para que se iniciara una renovación en la Iglesia romana.

4. Juan XXIII

Pocas cosas se han filtrado del cónclave que eligió papa al cardenal Roncalli el 28 de octubre de 1958. La elección parecía difícil porque, desde 1953, Pío XII no había nombrado ningún cardenal. Algunos creen que se llegó a pensar en designar a un papa que no fuese cardenal y en elegir a monseñor Montini, el más abierto de los dos antiguos sustitutos de la Secretaría de Estado en el pontificado precedente y entonces arzobispo de Milán. Los iniciados incluían el nombre de Roncalli entre los cardenales *papabili* a causa de su moderación y de la veneración que le profesaban sus diocesanos, factor importante para los que deseaban romper con la tradición del pontificado anterior por considerarlo demasiado político. Pero la suerte no estaba echada, y fueron necesarios once escrutinios antes de la decisión final. El elegido, que a veces se dejaba llevar de la espontaneidad, dio a entender en una ocasión que la balanza había oscilado durante algún tiempo entre él y el cardenal armenio Agagianian. Como Roncalli tenía ya setenta y siete años, muchos hablaron de un «papa de transición». La mayoría esperaba en todo caso un pontificado sin historia y, tras haber admirado durante veinte años a un papa considerado por todos como una personalidad eminente, a muchos les agradaba ver ahora en la silla de Pedro a un «buen hombre».

A su paso había dejado en todas partes la impresión de ser un buen hombre, suscitando al mismo tiempo la gran simpatía y el leve matiz de menosprecio que encierra tal expresión. Nacido el 25 de noviembre de 1881 en una familia campesina de la región de Bérgamo, había sido durante diez años secretario del obispo Radini Tedeschi, hombre inteligente y abierto a las aspiraciones sociales de su tiempo, y se había interesado por la historia eclesiástica local. Después de la guerra, Benedicto XV le había encargado organizar la centralización en Roma de la Obra de la Propagación de la Fe; pero en 1925,

Sin embargo, se ha observado que la palabra «audacia» y las exhortaciones a la adaptación, que eran frecuentes en los discursos de Pío XII durante los diez años primeros de su pontificado, después desaparecieron prácticamente.

Pío XI, que lo conocía personalmente, lo nombró visitador apostólico en Bulgaria, puesto delicado en el que debía tomar de nuevo contacto con la Iglesia ortodoxa oriental y que exigía a la vez tacto y apertura y un alma apostólica. Las mismas cualidades necesitó después como delegado apostólico en Turquía y en Grecia y como administrador del vicariato apostólico de Estambul (1937-1944), donde tuvo ocasión de profundizar su conocimiento del mundo ortodoxo y de descubrir lo que es un Estado laico. Su sorprendente nombramiento como nuncio en París (1944-1953) le posibilitó otro tipo de experiencias, tanto en el terreno político, donde supo ganarse la estima de los ambientes izquierdistas por su cordialidad y su lealtad, como en la pastoral del período de agitada renovación del catolicismo que representaron los primeros años de la posguerra. En esa *furia francesa* había muchos elementos que hubieran podido alarmar a monseñor Roncalli, que no era progresista; pero el nuncio advirtió el espíritu hondamente cristiano que animaba a los principales artífices de este movimiento y los frutos pastorales de sus esfuerzos. Durante su estancia en Francia estuvo en estrecho contacto con la vida de las diócesis, hasta el extremo de que algunos consideraron tales contactos excesivos. Ello le permitió advertir hasta qué punto podía estar la Iglesia, en los mismos países católicos, alejada de amplios sectores sociales, a pesar de la pompa de las ceremonias oficiales, y cuántas ilusiones había en ciertas reacciones eclesíásticas que parecían ignorar esa realidad. Cinco años y medio al frente de la diócesis de Venecia completaron la formación del futuro papa; las experiencias pastorales volvieron a unirse allí a las políticas, ya que había un comunista en el Ayuntamiento, y un grupo de demócratacristianos locales era partidario de un acercamiento al partido socialista de Nenni, a pesar de la oposición de la mayoría del episcopado véneto.

Convencido de que la sencillez evangélica es más valiosa que las sutilezas bizantinas, monseñor Roncalli había querido siempre «simplificar las cosas complicadas» —lo que hacía se le tildase de ingenuo en algunos círculos del Vaticano—; pero también sabía, mejor que muchos intelectuales, que la realidad es muy compleja, y esto fue lo que inspiró su forma de gobernar, tan distinta de la que había adoptado su predecesor: «No dar personalmente en el primer momento instrucciones sobre el modo de resolver un asunto, sino esperar diferentes ensayos de realización y sus posibilidades de éxito antes de decidirse uno mismo»⁶⁷.

El nuevo estilo de Juan XXIII, más sencillo y más familiar, encantaba a las multitudes, y quienes esperaban que, tras la reacción conservadora de los últimos años de Pío XII, la Iglesia entrara por caminos nuevos, quedaron gratamente sorprendidos por el tono pastoral de la homilía del día de su coronación y por la claridad con que el nuevo papa manifestó su deseo de tomar en serio su función de obispo de Roma, obispo de una Iglesia local, «hermano de todos los obispos del universo», en tanto que su predecesor había puesto

⁶⁷ O. Rousseau, en «Irénikon» 35 (1962) 280.

el acento en su función de jefe de la Iglesia universal, insistiendo cada vez más en la centralización de la misma.

Pero otros gestos vinieron a enfriar pronto estas esperanzas nacientes. El nuevo papa nombró secretario de Estado al cardenal Tardini, cuyas ideas conservadoras eran bien conocidas; honró con su confianza a algunos profesores del Seminario de Letrán (pronto elevado al rango de Universidad Pontificia), cuya viva oposición a una teología más vital era notoria; creó trece cardenales italianos, elevando del 30 al 40 por 100 su proporción en el Sacro Colegio. Es cierto que, al sobrepasar por vez primera el número tradicional de setenta, el papa manifestaba que no temía salir de los senderos trillados.

Lo demostró con toda claridad anunciando tres meses más tarde su propósito de convocar un concilio ecuménico. La orientación de los trabajos preparatorios, a pesar de las reticencias de la Curia, mostraron el deseo del papa de asociar el episcopado del mundo entero a las responsabilidades de la Santa Sede y su afán de que la Iglesia emprendiera una reforma en el plano pastoral, reforma que debía facilitar también la unión de las Iglesias. Frecuentes declaraciones del papa, la fraternidad con que el Vaticano acogió a personalidades de las Iglesias separadas de Roma, la creación del Secretariado para la Unidad de los Cristianos y la invitación de observadores no católicos a las sesiones conciliares constituyeron durante los años siguientes otras tantas pruebas del sincero deseo de Juan XXIII de pasar del monólogo al diálogo en la cuestión ecuménica, a pesar de ciertos incidentes que venían a recordar de cuando en cuando que la inercia y la corriente integrista frenaban con toda su fuerza la tendencia a la apertura y conseguían que el papa compartiera algunos de sus temores. El seguía fiel a la línea de conducta, bastante desconcertante, que le había inspirado durante su nunciatura en Francia: «Media vuelta a la derecha, media vuelta a la izquierda». Si hacía ciertas concesiones a los reaccionarios —a veces con un gesto escéptico, como al firmar el decreto *Veterum sapientia*, que obligaba a intensificar el uso del latín—, adoptaba al mismo tiempo diversas iniciativas que iban en sentido opuesto. Cabe pensar que hubiera podido canalizar mejor las confusas aspiraciones que se manifestaron al anunciarse el Concilio y dirigir con mano más firme la preparación y la primera sesión del Vaticano II. Pero Juan XXIII tuvo la feliz idea de convocar el Concilio, luchó tenazmente para acelerar su apertura —mientras que algunos, especulando con la edad y la salud del papa, trataban de aplazarla indefinidamente —y contribuyó con sus intervenciones discretas pero eficaces a que comenzara con buen pie. Todo esto bastaría para que Juan XXIII entrase en la historia. Pero es preciso añadir algo más para valorar todo el alcance de este breve pontificado.

Reanudar el diálogo con los cristianos separados fue una de las ideas dominantes del papa. Concibió este deseo en los días lejanos de su misión en Bulgaria. Su horizonte se fue ampliando progresivamente, sin que el primer objetivo quedara por ello relegado al olvido. Lo mismo en París que en Turquía, quedó sorprendido al comprobar hasta qué punto estaba la Iglesia ale-

jada de vastos sectores del mundo contemporáneo, a pesar de los esfuerzos de Pío XII —que hoy suelen olvidarse— por salir del «espléndido aislamiento» en el que muchos habían creído ver la salvación frente a los «errores modernos». Durante toda su carrera, monseñor Roncalli había tratado de reanudar el diálogo con el mundo no cristiano y había conseguido romper el hielo en los distintos países en que había actuado. Le habían ayudado a ello su temperamento abierto y jovial y su innata tendencia a ver en todos los hombres la parte buena y a descubrir en este elemento positivo un lugar de encuentro, por encima de las divergencias ideológicas. Siendo papa continuó en la misma línea, y esta «bondad sin límites» causaba en todas partes una profunda impresión. Pero no se limitaba a practicar una tolerancia acogedora con las personas, sino que buscaba la posibilidad de realizar entre todos los hombres de buena voluntad, a pesar de las divisiones y oposiciones, un comienzo de unanimidad sobre la base de un común denominador aceptable para todos, creyentes o incrédulos. En lugar de obstinarse en recordar continuamente en qué difieren sus posiciones de las de los demás, ¿no debería comenzar la Iglesia por mostrar en lenguaje muy sencillo, humano y fraternal, las coincidencias de su mensaje con lo que él había llamado un día «el patrimonio primordial de todos los pueblos»? Las ideas formuladas en diversos sectores al inaugurarse el Concilio y recogidas en el mensaje que los padres dirigieron al mundo al comienzo de las sesiones contribuyeron sin duda a confirmar al papa en su propósito y le hicieron ver la urgencia de ponerlo en práctica. Pero él ya se había decidido antes a recorrer este camino. Su negativa a desaprobar el intento de «apertura a la izquierda» del gobierno Fanfani en Italia, pese a los esfuerzos de miembros influyentes de la Curia, se inscribía en esta perspectiva, lo mismo que la benévola acogida dispensada al intento de coexistencia ensayado por el episcopado polaco. La encíclica *Mater et magistra* (1961), aunque en su conjunto se mantiene en la línea reformista tradicional, contiene unas frases que llamaron la atención en los medios izquierdistas, los cuales vieron en ella «un llamamiento a la justicia, la igualdad, el humanitarismo y la caridad, y admitieron que sus elogios no se dirigían sólo a los militantes de las asociaciones profesionales y sindicales cristianas, sino también a los de todas aquellas que se inspiraban en los principios naturales de la vida común y respetaban la libertad de conciencia» (A. van Acker).

Consciente de su próxima muerte, y esperando orientar con eficacia los trabajos ulteriores del Concilio, Juan XXIII quiso pronunciar unas palabras solemnes sobre estos problemas. Lo hizo en la encíclica *Pacem in terris* (11 de abril de 1963)⁶⁸. La entusiasta acogida que encontró tanto en el Este como en el Oeste se debe en parte a que Juan XXIII había aparecido en los años anteriores como un hombre sinceramente preocupado por contribuir a la armonía entre los dos bloques antagonistas, sin cálculos ni segundas intenciones; pero también, y sobre todo, a que en ella se descubría un espíritu nuevo. Como

⁶⁸ Texto en AAS 55 (1963) 257-304.

escribía un periódico de izquierda: «La historia recordará de Juan XXIII no tanto su título de 'papa de la paz' —¿qué papa no ha querido ser el 'de la paz'?— cuanto el mérito de haber puesto la paz de Dios al nivel de las realidades de nuestra época». Ahí, en efecto, está lo esencial. Juan XXIII renunció francamente a la nostalgia, que sus predecesores no lograron desterrar totalmente, de una cristiandad de tipo medieval, en la que la concordia entre las naciones consistiría en una común obediencia a las consignas emanadas del Vaticano. Su optimismo le llevaba a confiar en las posibilidades de la naturaleza humana; por eso no vaciló en poner en el centro de su mensaje el tema de la necesaria colaboración entre todos los miembros de la gran familia humana para arreglar juntos el mundo de aquí abajo, tema que sólo aparecía veladamente en Pío XII. Al examinar detalladamente la encíclica, no encuentra uno principios nuevos; pero, con su «buen sentido que rozaba el genio», el papa los expresó de tal manera que el mundo vio con asombro a la Iglesia más preocupada por los problemas de los hombres de lo que se solía pensar.

Esto explica que, al difundirse súbitamente la noticia de que Juan XXIII estaba agonizando († 3 de junio de 1963), la humanidad entera experimentara un sentimiento de dolor que rebasó las fronteras del catolicismo e incluso de la cristiandad. Podrían aducirse innumerables pruebas: desde la bandera de la ONU ondeando a media asta hasta manifestaciones rusas, pasando por las declaraciones de altas personalidades judías, musulmanas o budistas. La razón esencial de esta unanimidad en la tristeza y en el elogio se encuentra resumida en las siguientes líneas de un semanario conocido por su sectarismo anticlerical: «Yo creo que Juan XXIII era lo que muchos cristianos llaman un santo. Lo que todos llamamos siempre un hombre».

CAPITULO II

LA VIDA DE LA IGLESIA

La acusada centralización de la Iglesia romana, que se intensificó todavía más desde Pío X hasta Pío XII, y la internacionalización de un mundo en el que los contactos más allá de las fronteras no suelen ser ya privativos de una reducida minoría social tuvieron como consecuencia una creciente uniformización de las manifestaciones de la vida católica, y de esos rasgos generales vamos a tratar en las páginas siguientes. Pero no debemos exagerar tal uniformidad: hasta la víspera del Vaticano II se siguen registrando diferencias, a veces muy grandes, entre los distintos países y, sobre todo, entre las diversas regiones; además, Europa occidental toma a menudo posturas de vanguardia respecto a los países meridionales y anglosajones. Por otra parte, no hay que olvidar que dentro de una misma región coexisten siempre, aunque en proporción variable, corrientes progresistas y corrientes conservadoras. A este propósito conviene advertir que en este capítulo destacaremos los rasgos nuevos que permiten entrever la vitalidad e incluso, en algunos terrenos, el rejuvenecimiento de una Iglesia que cuantitativamente parece ir perdiendo velocidad; pero este enfoque no significa en modo alguno que sea desdeñable en su totalidad la actividad del gran número de personas que seguían caminos más tradicionales: también esas personas contribuyeron en una medida no despreciable a la vitalidad de la Iglesia católica durante el medio siglo estudiado. Pero el número limitado de páginas de que podíamos disponer nos ha obligado a hacer una selección.

Por el mismo motivo nos limitaremos a breves alusiones en lo concerniente a la evolución de las formas de piedad y de la acción religiosa de las otras confesiones cristianas, aunque los paralelismos sean a menudo esclarecedores —por ejemplo, el redescubrimiento del sentido de la Iglesia en los medios reformados o las nuevas orientaciones del cristianismo social— y los influjos estimulantes recibidos por los católicos de sus hermanos separados hayan sido cada vez más numerosos a medida que avanzaba el siglo y disminuía la mentalidad de *ghetto*, característica del siglo XIX. Sería históricamente falso afirmar que los fecundos contactos entre católicos, protestantes, anglicanos y ortodoxos se limitaron hasta la víspera del Vaticano II a las diversas manifestaciones del movimiento ecuménico en las diferentes confesiones:

baste recordar el influjo de la ortodoxia en el auge del movimiento litúrgico católico o en el redescubrimiento de una concepción más colegial de la jerarquía, así como el influjo de las Iglesias de la Reforma en el nacimiento del movimiento bíblico o en la toma de conciencia del puesto de los seglares en la Iglesia.

Antes de analizar los diversos aspectos de la vida católica durante el medio siglo, subrayando en cada caso los rasgos más típicos y la marcha general de la evolución, conviene hacer una última advertencia de tipo general: los movimientos y fenómenos que aquí se estudian por separado han ejercido entre sí una influencia recíproca. El vigor de una renovación a primera vista paradójica se debe en parte a la conjunción de una serie de elementos paralelos. Con ciertos matices, podría aplicarse a muchos países la afirmación de un francés que tenía veintiséis años en 1930: «Nosotros somos la generación que ha vuelto a encontrar la Biblia [...]. La generación que ha redescubierto la liturgia [...]. La generación impresionada por las ardientes palabras de lord Halifax, del cardenal Mercier [...], por el deseo apasionado de la unidad de la Iglesia. Somos la generación que ha oído el grito de alarma del padre Lebbe frente a los nacionalismos que pululan en los países de misión [...]. Somos la generación que ha leído a Claudel y a Teilhard de Chardin y que ha redescubierto con ellos una visión del mundo capaz de colmar las exigencias del sabio y las aspiraciones del poeta, y somos también, desgraciadamente, la generación a la que dos doctrinas monstruosas [...] han descubierto los abismos de inhumanidad y desesperación a que podían conducir unos siglos en los que se desconocieron y, digámoslo con toda claridad, se traicionaron las exigencias de justicia y caridad contenidas en el mensaje de Cristo»¹.

1. *La Acción Católica*

La importancia que han adquirido los laicos en la vida de la Iglesia romana constituye uno de los rasgos más característicos de su evolución durante los pontificados de Pío XI y Pío XII. Pío X consideraba a los laicos católicos únicamente como auxiliares del clero, al cual ayudaban en la realización de su tarea apostólica. Pero al acabar la Primera Guerra Mundial se fue tomando conciencia de que existe una acción específica del laicado, complementaria de la del clero, y que el papel de los seglares es insustituible; se advirtió además que no se trata sólo de una tarea particular confiada a pequeños grupos selectos, sino de una misión común a todos los bautizados, y que no constituye un privilegio, sino un deber. Siendo arzobispo de Milán, Pío XI había recomendado ya la Acción Católica en una carta colectiva del episcopado lombardo. Luego siguió con creciente interés esta evolución y no se limitó a alentar las

¹ Bernard y Elisabeth Guyon, *Une génération graciée*: «L'Anneau d'Or» 99-100 (1961) 240.

iniciativas surgidas espontáneamente en distintos países, sino que aconsejó ponerlas en marcha donde parecían viables y trató de integrarlas constitucionalmente en la actividad diocesana. Tenía conciencia de la importancia de las masas en la sociedad contemporánea, pero confiaba menos que León XIII en la eficacia de los partidos políticos confesionales. De ahí su deseo de que en todos los países se creara, bajo los auspicios de la autoridad jerárquica, una fuerza dinámica que agrupase a los fieles en el terreno religioso para recristianizar las costumbres privadas y la vida pública y nacional e incluso internacional bajo el signo de la realeza universal de Cristo. Consideró esta Acción Católica organizada «como la niña de sus ojos» y le dio una base doctrinal², definiéndola como «la participación de los seglares en el apostolado jerárquico», mientras que las organizaciones sociales católicas englobadas por sus predecesores bajo el nombre de Acción Católica no eran más que «fuerzas auxiliares». La Acción Católica, explicaba en una carta al cardenal Segura en 1929, «no es más que el apostolado de los fieles que, dirigidos por sus obispos, prestan su concurso a la Iglesia de Dios y completan en cierto modo su ministerio pastoral». Pío XI, que se complacía en ser llamado «el papa de la Acción Católica», no se limitó a fomentar este movimiento con sus enseñanzas y exhortaciones, sino que trató de garantizarle un estatuto oficial mediante los numerosos concordatos que firmó. Y en este punto no admitía la menor infracción, como lo demuestra la energía con que protestó en 1931 contra las medidas que el gobierno fascista preparaba contra la Acción Católica italiana³.

La estructuración del apostolado organizado de los laicos adoptó formas diversas en los distintos países. Muchos continuaron largo tiempo fieles al tipo unitario, heredado del siglo XIX, que no constituía más que un solo movimiento nacional con cuatro ramas que agrupaban a los hombres, las mujeres y los jóvenes de ambos sexos. Sobre esta base reorganizó Pío XI entre noviembre

² Desde su encíclica inaugural; cf. AAS 14 (1922) 693. Vinieron luego las alocuciones consistoriales del 23 de mayo y 20 de diciembre de 1923, 14 de diciembre de 1925, 20 de diciembre de 1926, 24 de diciembre de 1929; cf. AAS 15 (1923) 247 y 607; 17 (1925) 641; 18 (1926) 523; 21 (1929) 766-768. Mencionemos también las cartas al cardenal Piffli, arzobispo de Viena, del 10 de junio de 1923 (AAS 15 [1923] 350); a los obispos de México, del 2 de febrero de 1926 y 28 de marzo de 1937 (AAS 18 [1926] 177; 29 [1937] 189-199); al cardenal Gasparri, del 24 de enero de 1927 (AAS 19 [1927] 45); a los obispos de Lituania, al arzobispo de Malinas, a los obispos de Alemania y al cardenal Bertram, del 24 de junio, 15 de agosto, 17 de septiembre y 13 de noviembre de 1928, respectivamente (AAS 20 [1928] 256, 295-296, 356 y 384-387); a los obispos de Suiza y al cardenal Segura, arzobispo de Toledo, del 8 de septiembre y 6 de noviembre de 1929, respectivamente (AAS 21 [1929] 163 y 664-668); al cardenal Schuster, arzobispo de Milán, del 26 de abril de 1931 y 28 de agosto de 1934 (AAS 23 [1931] 145-150; 26 [1934] 585-587); al arzobispo de Bogotá, del 14 de febrero de 1934 (AAS 34 [1942] 247-252); al episcopado del Brasil, del 27 de octubre de 1935 (AAS 28 [1936] 159-164); a los obispos de Filipinas, del 18 de enero de 1939 (AAS 34 [1942] 252-264), así como la encíclica *Non abbiamo bisogno*, del 29 de junio de 1931 (AAS 23 [1931] 285-312).

³ Sobre este conflicto, cf. A. Martini, *Studi sulla questione romana* (Roma 1963) 131-173; G. Jarlot, *Pie XI. Doctrine pontificale et histoire* (Roma 1973), 280-315.

de 1922 y octubre de 1923 la Acción Católica italiana, que se tomó como modelo en Polonia el año 1925; en España, al año siguiente; en Yugoslavia y Checoslovaquia, en 1927, y en Austria, en 1928. Pero por influjo del movimiento belga de la Juventud Obrera Cristiana se inició una evolución hacia la «Acción Católica Especializada», la cual se dirigía a un medio social muy determinado. Fue un joven sacerdote belga con temperamento de profeta, el padre Cardijn⁴, quien, por razones empíricas, fundó la JOC en 1913. En 1925 tuvo lugar su lanzamiento oficial y al año siguiente era imitada en Francia por el padre Guérin, aunque con diferencias importantes. Pío XI la apoyó desde el principio, a pesar de las reticencias de quienes le reprochaban introducir la lucha de clases en la Iglesia y «desgarrar el cuerpo de Cristo»⁵. Diez años más tarde, el cardenal secretario de Estado escribía que «la JOC representa para el Santo Padre el tipo acabado de esa acción católica que es una de las ideas clave de su pontificado». El cardenal Garrone⁶ pudo afirmar que la Acción Católica quedará marcada durante más de una generación por lo que fue la JOC en sus comienzos. El escultismo católico desempeñó en los medios burgueses una función análoga a la que tuvo la JOC en el mundo obrero. Y en ambos casos, las asociaciones de adultos nacieron muchas veces como prolongación de los movimientos juveniles para agrupar a los antiguos militantes ya casados.

Tales movimientos contribuyeron indudablemente a renovar la faz tradicional de algunas parroquias. Sin embargo, las aspiraciones de Pío XI y de los promotores de la Acción Católica organizada no se realizaron más que en proporciones modestas. Las causas de este semifracaso fueron múltiples: los sistemáticos obstáculos que pusieron los países totalitarios, en los que el temor de las autoridades eclesiásticas frenó más de una vez el dinamismo más audaz de los jóvenes; los titubeos inherentes al comienzo de toda empresa nueva; las dificultades con que tropezaron los movimientos de adultos a la hora de liberarse de los métodos aptos para los jóvenes y de encontrar su estilo propio; la frecuencia con que los movimientos propendieron a convertirse en *ghettos* protectores, que a lo sumo se preocupaban de recuperar a los negligentes, en vez de ser centros de «conquista» (como se decía entonces) abiertos a la masa de no creyentes. Entre los factores adversos hay que registrar también la pasividad de la mayoría de los fieles, formados en tradiciones individualistas; las frecuentes resistencias del clero, que no quería dejar a los laicos, en la esfera de su actividad propia, la libertad de procedimientos que

⁴ Sobre Joseph Cardijn (1882-1967), creado cardenal en 1965, cf. M. Fievez y J. Meert, *Cardijn* (Bruselas 1969) y la obra colectiva *Un message libérateur* (Bruselas 1963). Expuso sus ideas clave en *Laïcs en première ligne* (Bruselas 1963).

⁵ Sobre las disputas, a veces penosas, que enfrentaron a Cardijn con los promotores de la Asociación Católica de la Juventud Belga (ACJB), que defendía el punto de vista unitario, cf. M. Walckiers, *Sources inédites relatives aux débuts de la JOC* (Lovaina-París 1970), pp. XXX-XXXIV, 34-38, 41-43, 51-53.

⁶ *L'Action Catholique* (París 1958) 13-15.

hubiera sido deseable. Al acabar la Segunda Guerra Mundial se añadieron otros motivos que provocaron en algunos países una verdadera crisis de la Acción Católica tal como se había concebido en los dos decenios precedentes: la reacción universal contra toda forma de encuadramiento, el carácter artificial de la rígida separación entre los grupos masculinos y femeninos y entre los diferentes movimientos especializados, entre los que estaban dedicados a actividades seculares, el temor de que se infiltrase otra vez un clericalismo de nuevo cuño, tanto más cuanto que Pío XII evitaba intencionadamente hablar como su predecesor de «participación» de los laicos en el apostolado jerárquico y prefería expresiones más neutras, como «colaboración» o «ayuda».

En este contexto de revisión aparecieron nuevas formas de apostolado seglar. En algunos casos, tales formas no representaban más que una revitalización de fórmulas antiguas (por ejemplo, la transformación de las congregaciones marianas en la India); en otros se buscaban caminos nuevos; así, algunos movimientos de acción familiar como el Christian Family Movement, nacido en Estados Unidos hacia 1948, que luego se extendió al Extremo Oriente. Ocupa un puesto especial la Legión de María⁷, fundada en Irlanda en 1921 y aprobada por Pío XI en 1933, pero cuya gran difusión internacional por Europa y los países de misión es posterior a la guerra. Este movimiento se diferencia de las formas clásicas de Acción Católica que siguen la línea de la JOC, busca el apostolado directo e individual con finalidad puramente religiosa y agrupa indistintamente a miembros de diversos ambientes sociales. Pío XII contribuyó con su enseñanza teórica, en particular con su importante discurso al segundo Congreso de Apostolado Seglar (1957)⁸, a ampliar la definición de la Acción Católica propuesta por Pío XI y a extenderla a toda acción organizada de los laicos católicos con una finalidad apostólica.

Esta organización ha adoptado formas muy diversas en los distintos países; pero hacia el final del pontificado de Pío XII podían distinguirse cuatro tipos⁹. Los países en que la Acción Católica se presenta bajo la forma de una organización nacional unitaria muy centralizada y muy dependiente de las autoridades eclesiásticas. El caso más característico era el de Italia¹⁰; pero este modelo aparecía también, con ciertas diferencias, en España, Portugal, gran parte de América Latina y algunos países de misión. Otros países —en particular Francia, Bélgica, Canadá francés y el Africa francófona— habían puesto el acento en los diversos movimientos especializados según el medio o la

⁷ Cf. F. Duff, *Miracles on Tap* (Nueva York 1961).

⁸ Publicado en «L'Osservatore Romano» (7/8 de octubre de 1957). El cardenal Suenens destacó la importancia de la constitución apostólica *Bis saeculari* del 27 de septiembre de 1948 sobre las congregaciones marianas: «Al afirmar que las congregaciones marianas pertenecen por derecho propio a la Acción Católica, Pío XII dio un paso decisivo hacia el pluralismo de la noción de Acción Católica»; cf. «Nouvelle Revue Théologique» 80 (1958) 14.

⁹ Véase el folleto *Panorama de l'apostolat organisé des laïcs dans le monde*, publicado en 1963 por el COPECIAL (resumen en «La Civiltà Cattolica» 4 [1963] 248-252).

¹⁰ Véase la obra crítica y penetrante de G. Poggi *Catholic Action in Italy* (Stanford 1967).

profesión¹¹; cada movimiento gozaba de gran autonomía en lo concerniente a métodos y objetivos. Otros países, entre los que figuraban Holanda, Suiza y el Vietnam, habían agrupado bajo el nombre de Acción Católica, en una especie de federación, una serie de organismos heterogéneos que conservaban sus nombres propios y podían llegar, como en Filipinas, desde la JOC hasta los Caballeros de Colón. En fin, en el mundo anglófono, en Asia, en Alemania (exceptuada Baviera) y en la Suiza alemana no se utilizaba el título de Acción Católica; pero existían numerosos movimientos activos de laicos: algunos eran herederos de los movimientos del siglo XIX, como el Bonifatiusverein y los florecientes grupos juveniles de Alemania o la Catholic Young Men's Society de Irlanda, mientras que otros habían nacido más tarde, como la Legión de María o los pequeños grupos de vanguardia dedicados al apostolado litúrgico, bíblico o ecuménico, o también los organismos que trataban de impregnar de espíritu cristiano los medios de comunicación social (sobre todo en Estados Unidos se hizo un gran esfuerzo —no siempre bien orientado, según algunos— en el campo de la cinematografía). Además se difundieron por todo el mundo algunos movimientos especializados nacidos en Europa occidental, como ocurrió con la JOC durante el decenio que siguió a la guerra¹².

Pronto se sintió la necesidad de coordinar a nivel internacional esta proliferación de movimientos, cuyas formas y objetivos inmediatos eran tan diversos. En la primavera de 1938, Pío XI estableció en Roma una Oficina Central de la Acción Católica, que iba a constituir un centro mundial de documentación, pero desapareció con la guerra. Hacia 1950 se reorganizó la Conferencia de Organizaciones Católicas Internacionales (OCI), que incluía desde el período de entreguerras varias decenas de organismos (desde Caritas Internationalis hasta la Oficina Católica Internacional del Cine, pasando por las Conferencias de San Vicente de Paúl y las congregaciones marianas); sus asambleas anuales permiten intercambios fructíferos. Por otra parte, por iniciativa del presidente de la Acción Católica italiana, M. Veronese, se organizó en Roma, en octubre de 1951, el primer Congreso Mundial de Apostolado Secular¹³. Pese a la improvisación y al recelo con que lo miraban algunos obispos, sobre todo en los países latinos, este Congreso constituyó un éxito. Pronto vio la necesidad de una continuidad en el trabajo. Pío XII estableció entonces el Comité Permanente de Congresos Internacionales de Apostolado Secular (COPECIAL), cuya tarea no es dar orientaciones a los diferentes movimientos y organizaciones, sino seguir todas las experiencias de los laicos para poner unas al servicio de otras en la medida de lo posible.

¹¹ Sin excluir a otros movimientos como la Legión de María; pero la situación oficial de los «movimientos especializados» fue más de una vez fuente de tensiones.

¹² Sobre la influencia de la JOC internacional, cf. M. Fievez, en «Lumen Vitae» 10 (1955) 434-436. Sobre la reunión mundial de la JOC en Roma en 1957, véase «La Documentation Catholique» 54 (1955) 115-1167.

¹³ Sobre este congreso, véase «La Revue Nouvelle» 14 (1951) 576-589.

Paralelamente a la evolución de las formas de la Acción Católica se llevó a cabo una intensa reflexión doctrinal, pero orientada directamente a las aplicaciones prácticas. Es incontestable que la Acción Católica se basó inicialmente en la esperanza ilusoria de reconstituir una cristiandad nueva, en una concepción de la Iglesia muy postridentina que subrayaba unilateralmente el papel de la jerarquía y del clero y, en numerosos casos, en un gran recelo frente al «mundo». Pero en la segunda generación se inició un cambio impuesto por la experiencia. El afán de reaccionar contra la política del «ghetto católico», seguida durante mucho tiempo por los responsables, fue estimulada además en los años treinta por pensadores como Maritain¹⁴ y Mounier¹⁵, cuyo influjo rebasó ampliamente las fronteras de Francia. Algunos comenzaron a preguntarse de nuevo qué forma debía adoptar el apostolado cristiano en el mundo de hoy, cada vez más desacralizado. Estaban de acuerdo en proclamar el «fin del régimen constantiniano» y en denunciar las ilusiones de «la muerte del cristianismo»; en cambio, estaban divididos a la hora de precisar cuál era el mejor modo de proceder. Unos aconsejaban fiarse de la gracia y, como en los comienzos de la Iglesia, ir directamente a lo esencial presentando el mensaje evangélico con todas sus exigencias e invitando francamente a entrar en la Iglesia y a vivir en ella como hijos obedientes. Pero otros creían que el muro de ignorancia y prejuicios que separa de la Iglesia a muchos de nuestros contemporáneos es demasiado espeso para que se pueda esperar de ese primer método otra cosa que no sea el regreso de algunos cristianos tibios, pero todavía creyentes en el fondo. En lugar de proceder por oposición o yuxtaposición de ideales, preconizaban colaborar con los no creyentes, renunciar al proselitismo y limitarse a ofrecerles el testimonio silencioso de una vida totalmente llena de la caridad de Cristo. Este testimonio habría podido llevarlos progresivamente a descubrir que los ideales humanos que les apasionaban podían transponerse a un plano superior abierto a la trascendencia. Pero un tercer grupo hacía notar que este método, que procedía sobre todo por influjo directo y por amistad personal, no podía alcanzar más que a una minoría; según ellos, para llegar a la masa era necesario recristianizar las instituciones y los ambientes existenciales, pues, sin la modificación del clima social, la acción individual «alcanzaría su techo» bastante pronto. De ahí que pre-

¹⁴ Particularmente en su obra *Humanisme intégral* (1936). Sobre las ideas de Maritain en torno a las tareas del cristiano en la sociedad, cf. H. Bars, *Maritain en notre temps* (París 1959); A. Tamosaitis, *Church and State in Maritain's Thought* (Chicago 1959); G. Forni, *La filosofia della storia nel pensiero politico di J. Maritain* (Bologna 1965).

¹⁵ Sobre Emmanuel Mounier y el grupo reunido en torno a su revista «Esprit», lanzada en 1932, véase P. Mounier-Leclercq (ed.), *Mounier et sa génération. Lettres, carnets et inédits* (París 1956); J. M. Domenach, *Emmanuel Mounier* (París 1972). Entre sus obras destacan *L'Affrontement chrétien* (1944) y *Feu la chrétienté* (1950), así como la antología titulada *L'Engagement de la foi* (París 1968), especialmente la segunda parte: «Chrétien dans l'Église». Cf. M. Hau, *Des intellectuels contestataires devant la vie politique: «Esprit» (1932-1948)*: «Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine» 21 (1974) 309-319.

conizaran una acción común sobre lo que llamaban estructuras temporales, una acción católica que se prolongara en acción social y hasta en acción política. Pero esto planteaba otro problema: ¿en qué medida gozan los seglares de autonomía con respecto al clero cuando se consagran a esta acción temporal? ¿Está cualificado el clero para determinar fines y métodos de la acción, o debe limitarse a desempeñar un papel de «animación espiritual del laicado comprometido»? Las discusiones sobre este tema han solido ser apasionadas y a veces han originado crisis dentro de los movimientos católicos organizados, como ocurrió particularmente en Francia a partir de 1956.

2. La Iglesia y la cuestión social

La acción de los católicos en el mundo profano se ha ido distinguiendo cada vez más de la Acción Católica como tal y, hasta poco antes del Vaticano II, se ha desarrollado sobre todo en el terreno social.

La aparición del régimen comunista en Rusia, los avances de los partidos socialistas después de la Primera Guerra Mundial y, luego, la gran crisis económica brindaron a Pío XI la ocasión de precisar el pensamiento de la Iglesia respecto a esta cuestión. Lo hizo sobre todo en la encíclica *Quadragesimo anno* (1931), que ampliaba en algunos puntos la doctrina de la *Rerum novarum*, asociando a una crítica renovada del socialismo una voz de alerta contra los excesos del capitalismo. La severidad con que juzga al socialismo y los elogios que dedica al ideal corporativista de la sociedad (que ya entonces fueron acogidos con reservas explícitas en países como Holanda y Bélgica) resultan hoy anticuados; pero si nos colocamos en la perspectiva de 1931, la encíclica parece mucho más nueva y, a veces, hasta audaz: era la primera vez que un papa hablaba de la redistribución de la renta nacional e incluso de una mejor integración del obrero en la empresa por la cogestión y la participación en las ganancias; y sobre todo —prescindamos ahora de la solución que proponía—, Pío XI no vacilaba en ir más lejos que León XIII en la defensa de una profunda reorganización del orden social y económico en su conjunto ni en distanciarse claramente del liberalismo económico, no sólo en lo que concierne a las relaciones entre patronos y obreros, sino también en una perspectiva mucho más amplia que engloba el conjunto de la vida de los negocios.

Pío XII no publicó ninguna encíclica social, pero multiplicó las alocuciones, mensajes y otros documentos muy concisos que aplicaba a cuestiones de actualidad, lo que no duda en llamar «la doctrina social de la Iglesia» (expresión que no se encuentra en ninguno de sus predecesores); además trató de formular sus enseñanzas con suficiente altura técnica para que pudieran merecer la atención de incluso los especialistas no creyentes. Es cierto que, como se ha recordado en el capítulo anterior, endureció las condenaciones pronunciadas por Pío XI contra el comunismo porque le preocupaba la seducción

que éste ejerció en Occidente entre el fin de la guerra y la crisis de 1956¹⁶. Pero afirmó claramente que «sí la Iglesia condena los regímenes marxistas actuales, no puede ignorar ni dejar de advertir que el obrero, en su esfuerzo por mejorar su condición, tropieza con un sistema social que, lejos de estar de acuerdo con la naturaleza, se opone al orden establecido por Dios y a la finalidad que él asignó a los bienes de la tierra» (7 de septiembre de 1947). También recordó en varias ocasiones sus deberes a los Estados colonizadores y defendió los derechos de los pueblos que aspiran a la autonomía, pese a que muchas personas apegadas a la tradición trataron de ahogar esas apelaciones a la auténtica justicia. La encíclica de Juan XXIII *Mater et magistra* (1961) acentuó aún más la evolución en este sentido, abogó con mayor claridad por la cogestión, por la progresiva colectivización de la vida social y por una mayor intervención del Estado en la economía nacional.

Pero la gran dificultad para el catolicismo social ha sido siempre pasar de las afirmaciones teóricas a la práctica y encontrar soluciones concretas y efectivas a los grandes problemas de la vida económica. Es obligado reconocer que los católicos no han tenido en conjunto la audacia y la imaginación necesarias para tomar las riendas de la evolución social, sobre todo —y ello es paradójico— en los países en que constituyen mayoría. Entre las escasas excepciones merece una mención especial el Centro Nacional de los Jóvenes Agricultores de Francia¹⁷. Al menos son numerosos los católicos que han aportado un apoyo eficaz, a veces determinante, a la realización de medidas de justicia social ideadas por otros. Aunque la casi totalidad de la jerarquía y la gran masa de los fieles continuaron siendo hostiles a toda idea de revolución hasta la víspera del Vaticano II, el reformismo fue ganando adeptos en los medios católicos y el movimiento se acentuó al acabar la Segunda Guerra Mundial, si bien los partidos demócrata-cristianos se mostraran a veces bastante indecisos en materia social.

En el período de entreguerras sobresalen dos cosas. En los países meridionales y en Austria, el clero prestó su apoyo a las soluciones de tipo corporativista y mostró una indulgente simpatía por los regímenes fascistas. Por otra parte, en Alemania, Bélgica y Holanda se continuó el esfuerzo que se venía haciendo desde fines del siglo XIX para poner en pie una vasta red de organizaciones católicas de toda clase —sindicatos, mutualidades, cooperativas, etc.— administradas por los mismos trabajadores. La finalidad de tales

¹⁶ Sobre la evolución de la actitud de los católicos franceses respecto al comunismo, desde el primer acercamiento en la época de la «mano tendida», hacia 1935, hasta la reanudación del diálogo en tiempos de Juan XXIII, cf. J. Sommet, en «Recherches et Débats du CCIF» 54 (1966) 103-120.

¹⁷ Constituía la prolongación en el plano profesional de la Juventud Agrícola Católica (JAC), nacida en 1929 a imitación de la JOC, que «ha sido para el mundo rural lo que ha sido el partido comunista para el mundo obrero». Cf. P. Houée, *Les étapes du développement rural*, vol. II (París 1972); P. Toulat, A. Bougeard, J. Templier, *Les chrétiens dans le monde rural* (París 1962).

organizaciones era que los trabajadores pudieran defender con espíritu cristiano sus intereses temporales y mejor sus condiciones de vida, tanto materiales como culturales. Desde 1940, en Francia sobre todo, se ha objetado que este sistema aislaba a los cristianos y les impedía actuar entre los no creyentes como la levadura en la masa; pero muchos pastores siguen siendo partidarios de él por las ventajas que presenta para la preservación de la mentalidad cristiana e incluso se ha desplegado un gran esfuerzo para propagarlo en forma acelerada en los países del Tercer Mundo, que a su vez se han visto enfrentados con los problemas sociales surgidos de la industrialización.

El subdesarrollo y la falta de medios de gran parte del mundo constituyen para los cristianos un reto en el que, a partir de los años cincuenta, se ha ido viendo uno de los problemas más importantes de nuestra época, si no el mayor de todos. Roma ha tomado conciencia de esto mucho más rápidamente que del problema obrero en el siglo XIX. Los reiterados llamamientos de los papas y las campañas emprendidas por hombres como monseñor Cardijn sacudieron la indiferencia de los viejos países católicos y lograron que se pusieran en marcha apreciables iniciativas a todos los niveles: desde la recaudación de fondos para prestar una eficaz asistencia técnica a los países pobres —Alemania particularmente ha hecho un gran esfuerzo bajo la égida del episcopado con organismos como *Misereor* y *Adveniat*¹⁸— hasta los centros de estudios que tratan de definir las condiciones de un desarrollo que respete la personalidad del país que recibe la ayuda y sus valores espirituales propios. En este campo Francia ha aportado una original contribución gracias al dominico Louis Lebret, quien, tras crear en 1942 el grupo Economía y Humanismo, fundó en 1958 el IRFED, Instituto de Investigación y Formación, cuya revista, «Développement et Civilisation», ocupa hoy un lugar estimable entre las revistas consagradas a los problemas del desarrollo, y fue después de su muerte uno de los principales inspiradores de la encíclica *Populorum progressio* de Pablo VI¹⁹.

3. *El ministerio en la sociedad industrial*

Pío X dirigió numerosas exhortaciones a los sacerdotes invitándolos a responder cada día más generosamente a las exigencias de su vocación; de este modo infundió un espíritu nuevo a la pastoral católica. Pero, como hemos visto, su pontificado no se distinguió por la renovación de los métodos. El auge de la Acción Católica y de las obras sociales durante el período de entreguerras llevó consigo que el número de directores de obras y de capellanes

¹⁸ Creado por la carta colectiva para la cuaresma de 1959, *Misereor. Bischöfliches Werk gegen Hunger und Krankheit in der Welt* alcanzaba en sus colectas, dos años después, una cifra superior a los 127 millones de marcos; cf. W. Kiefer y H. T. Risse, *Misereor* (Milán 1966). *Adveniat* se ocupa especialmente de Latinoamérica.

¹⁹ Cf. F. Malley, *Le père Lebret. L'économie au service des hommes* (París 1968).

de movimientos aumentara en comparación con el clero parroquial. Este, por su parte, dio una orientación más activa a su ministerio, que ya no se limitó a las funciones sacramentales, la catequesis y la visita a los enfermos, sino que fue incluyendo la organización de círculos de estudios y de reuniones de todas clases. En el norte de los Alpes, sobre todo, el interés se centró particularmente en los especiales problemas que plantea el apostolado de las grandes ciudades en expansión: en este campo sobresalieron particularmente Alemania, con hombres como Karl Sonnenschein, «el apóstol de Berlín»²⁰, y Holanda. Pero hasta la Segunda Guerra Mundial no se comenzó a reflexionar de manera sistemática sobre las tareas del sacerdote en la civilización urbana e industrial, que iba reemplazando rápidamente al tipo de civilización predominantemente rural en el que se centraban desde hacía siglos el cristianismo y más aún el catolicismo.

La iniciativa partió de Francia, donde la experiencia de la movilización (que para algunos se continuó en la de los campos de concentración o en los campos de trabajo de Alemania) permitió palpar la amplitud de «la apostasía de las masas» que los estudios de sociología religiosa, dirigidos por G. Le Bras²¹, confirmaban científicamente. La fundación en julio de 1941 de la Misión de Francia fue la primera consecuencia del nuevo estado de ánimo, mezcla de inquietud ante la ineficacia de los métodos tradicionales y de esperanza en que era posible una renovación si se imitaban algunas audaces experiencias de los misioneros en países paganos. Pero la gran conmoción se produjo en septiembre de 1943, cuando dos capellanes jocosistas publicaron su libro *France pays de mission?* Poco después se fundaba la Misión de París y comenzaba la experiencia de los sacerdotes obreros²². El cardenal Suhard apoyó estas experiencias, y su carta pastoral *Essor ou déclin de l'Église* (1947) tuvo la resonancia de una encíclica. También las apoyaron espiritual y teológicamente un grupo de dominicos, entre los que destacaba el padre M.-D. Chenu²³. De hecho, tales experiencias se insertaban en un movimiento más amplio de movilización y reajuste de los recursos apostólicos frente a la

²⁰ Véanse las biografías escritas por E. Thrasolt (Munich 1930), resumida en «Études» 210 (1932) 738-750, y M. Grote (Berlín 1957), así como sus diez volúmenes de *Notizen. Weltstadtbetrachtungen* (1925-1929), reeditados en dos volúmenes (Friburgo de Brisgovia 1951-1952).

²¹ Sobre la obra de este historiador del derecho canónico, que fue el iniciador de los estudios de sociología del catolicismo en Francia, cf. «Archives de Sociologie des Religions» 29 (1970) 3-20.

²² Esta experiencia, que se proponía asegurar la presencia del sacerdote en la vida obrera, parecía entonces una idea completamente inédita. En realidad, constituía la cristalización de unas reflexiones que habían comenzado algunos decenios antes, como ha demostrado E. Poulat, *Naissance des prêtres-ouvriers* (Paris-Tournai 1965) 115-177. Un primer balance de esta experiencia puede verse en A. Dansette, *Destin du catholicisme français* (Paris 1957) 165-305 y 478-484. Cf. asimismo M. Labourdette, *Le sacerdoce et la mission ouvrière* (Paris 1959).

²³ Véase O. de la Brosse, *Le père Chenu. La liberté dans la foi* (Paris 1969).

descristianización del entorno: fundación de los hijos de la caridad y de los misioneros del campo, reorganización del *Prado* de Lyon bajo la égida de monseñor Ancel, comienzo de las fraternidades de los hermanos y hermanas de Charles de Foucauld, cuyo mensaje tuvo gran influjo gracias a la obra del padre R. Voillaume *En el corazón de las masas* (1950). Todas estas iniciativas francesas fueron seguidas con interés en el extranjero —incluso en la Iglesia anglicana—. Pese a algunas reticencias, sirvieron de fuente de inspiración a muchos esfuerzos de adaptación más modestos frente a una situación que a menudo no era más tranquilizadora (hacia 1955, los católicos practicantes representaban en Munich el 23,6 por 100, y entre los trabajadores, sólo el 12,6 por 100; el 9,9 por 100 de los trabajadores en Ginebra; el 7 por 100 en Bolonia...).

La crisis de los sacerdotes obreros a comienzos de 1954 —crisis cuyas responsabilidades fueron múltiples y no deben buscarse sólo en Roma— constituyó para muchos, tras diez años de optimismo, una amarga decepción que rebasó también ampliamente las fronteras de Francia, tanto más cuanto que iba acompañada por medidas muy discutibles contra muchos dominicos que figuraban entre los principales inspiradores del elemento dinámico del catolicismo francés. Podemos preguntarnos si durante esos años, que coincidieron con el penoso final del pontificado de Pío XII, la Iglesia no padecía realmente esa esclerosis que sus adversarios le venían achacando desde hacía tiempo, si poseía aún el sentido del riesgo apostólico y el afán de salir en busca de las ovejas extraviadas, en vez de esperarlas instalada en una confortable inercia. Pero la Santa Sede, si bien puso fin a la experiencia de los sacerdotes obreros —fin que luego resultó provisional— por razones teológicas discutibles y, en el fondo, por temor a la tendencia hacia el marxismo —innegable en muchos de ellos—, no suprimió la Misión de Francia, sino que le dio un estatuto nuevo, muy original desde el punto de vista canónico. Esto probaba que el cuidado por impedir lo que parecía desviado no había ahogado en las altas esferas la preocupación por responder a necesidades nuevas con fórmulas también nuevas. Subrayemos que la crisis de la renovación misionera en Francia revelaba un peligro: por preconizar una intervención más activa de los católicos en el ámbito profano, algunos sacerdotes y religiosos corrían el riesgo de olvidar que el cristianismo es una religión que debe traducirse sin duda en una moral social, pero que ante todo constituye una respuesta al problema de la salvación eterna.

El carácter espectacular de la fórmula de los sacerdotes obreros no nos debe hacer olvidar que los intentos de reforma pastoral no se limitaron a ese sector. De hecho fueron sumamente variados; con frecuencia no buscaron tanto crear nuevas estructuras cuanto vivificar las ya existentes. A veces actuaron en un marco todavía muy clásico: así, el movimiento *Por un Mundo Mejor*, lanzado en Italia en 1952 por el célebre predicador jesuita padre Lombardi, que cinco años después había ganado a más de 60 obispos y de 6.000

sacerdotes y comenzaba a extenderse por España y América Latina²⁴. Pero la mayoría de las veces implicaban un esfuerzo más o menos grande de adaptación: fueron particularmente numerosas las iniciativas encaminadas a revitalizar la comunidad parroquial. Debido a las circunstancias, Alemania había entrado por este camino durante el período nazi, aprovechando la renovación litúrgica para concentrar en las parroquias una pastoral que hasta entonces se había polarizado en los *Vereine*. Siguiendo las huellas de hombres como Michonneau, los franceses se preocuparon particularmente, después de la guerra, de crear en la parroquia el mismo espíritu comunitario y misionero que animaba a los movimientos apostólicos extraparroquiales. Por influjo del movimiento litúrgico se procuró dar un nuevo sentido a la administración de los sacramentos y convertir de nuevo la predicación —tanto tiempo transformada en «sermones de caridad»— en proclamación de la palabra de Dios en la comunidad cristiana. Si bien estas ideas no se generalizaron hasta después del Vaticano II, muchas de ellas se habían llevado a la práctica ya en los años cincuenta, sobre todo en los países germánicos.

Los progresos del movimiento catequético²⁵ merecen una mención especial porque durante los últimos cincuenta años se ha tomado conciencia de que, dada la creciente descristianización de las masas populares y de gran parte de la burguesía, no basta poner la enseñanza religiosa al alcance de los niños utilizando los avances de la pedagogía profana, como se hizo hacia 1900, sino que es preciso suplir las deficiencias de la familia en materia de formación religiosa. De ahí que se tratara de comunicar, junto a la enseñanza verbal, el máximo de vida cristiana; mientras en Alemania y en Austria se procuraba ante todo poner a los niños más en contacto con la liturgia, en Francia y en Bélgica se ponía especial interés en la formación de grupos de jóvenes —cruzada eucarística, escultismo, «Coeurs vaillants» o Pre-JOC—, en los que se enseñaba a los niños a aplicar a su vida la enseñanza teórica del catecismo. También esta enseñanza teórica se renovó en parte. Los italianos se limitaron de ordinario a formar mejor a los catequistas (en el marco de la Acción Católica) y a suscitar el interés de los niños por medio de concursos interparroquiales o con la institución de una fiesta del catecismo; en cambio, al otro lado de los Alpes se reformaron en profundidad las estructuras. En Alemania, el catecismo nacional de 1925 redujo la parte memorística y simplificó el len-

²⁴ Véanse algunas indicaciones en «La Documentation Catholique» 54 (1957), col. 441-444.

²⁵ Algunas indicaciones en A. Jungmann, *Catéchèse* (Bruselas 1955) 29-36, y F. Eggersdorfer, *Die Kurve katechetischer Bewegung in Deutschland in einem halben Jahrhundert*: «Katechetische Blätter» 76 (1951) 10-16, 55-61. Cf. A. Boyer, *Un demi siècle au sein du mouvement catéchétique français* (París 1950); P. Ranwez, *Aspects contemporains de la pastorale de l'enfance* (París 1966); S. Riva, *Gli orientamenti attuali della pastorale catechetica* (Brescia 1965); R. Bandas, *Cinquante ans de catéchèse. Les réalisations américaines* (París 1961).

guaje. En 1954 apareció el *Katholischer Katechismus*, aprobado por la Conferencia Episcopal en 1954. Este nuevo catecismo alemán se inspiraba en un catecismo francés elaborado en vísperas de la guerra por Quinet y Boyer. Desde entonces, en Francia se ha registrado una intensa efervescencia en el campo de la catequética, con una perspectiva a la vez bíblica, litúrgica y misionera. Aunque algunas imprudencias provocaron en 1957 una advertencia del Santo Oficio, el conjunto del trabajo realizado ha sido aprobado repetidas veces por los obispos. Si Alemania, Austria y luego Francia desempeñaron una función de pioneros, sus experiencias se imitaron pronto en otras partes, ya que favorecieron su difusión varias publicaciones, distintos congresos —en 1950 se celebró en Roma un congreso mundial bajo la presidencia del cardenal prefecto de la Congregación del Concilio— y determinados institutos frecuentados por numerosos extranjeros de todo el mundo, como el centro *Lumen Vitae* de Bruselas. El congreso de Eichstätt (1960) permitió comprobar que el catecumenado en países de misión se encontraba también fuertemente influido por la renovación catequética europea.

4. *Renovación de la vida religiosa*

Si los intentos de renovar la pastoral que se hicieron durante el pontificado de Pío XII partieron casi siempre de la periferia y, en muchos casos, encontraron en Roma más dificultades que alientos, en lo concerniente a las órdenes y congregaciones religiosas las iniciativas «renovadoras» partieron principalmente de la Santa Sede, la cual exhortó a los institutos religiosos a ser más fervorosos que nunca y a retornar con más intensidad al espíritu peculiar de sus orígenes. También les inculcó la necesidad de adaptarse en sus tareas concretas a la evolución de la civilización y a las nuevas condiciones económicas y sociales, muy distintas de las que se daban en el momento de su fundación. En el clima de reformismo del período de posguerra comenzaron a formularse abiertamente las críticas que desde hacía tiempo corrían en voz baja entre el gran público y se traducían en un continuo retroceso de las vocaciones religiosas, tras siglo y medio de progreso ininterrumpido²⁶. A veces daba pábulo a tales críticas la comparación con ciertas formas de vida religiosa completamente nuevas, nacidas para dar respuesta a las necesidades de nuestra época, como los Hermanitos y Hermanitas de Jesús, que si-

²⁶ En cambio, el clero regular continuó aumentando hasta las vísperas del Concilio; en Francia aumentó un 26 por 100 entre 1948 y 1958; en Alemania, las vocaciones religiosas pasan de 1.395 a 1.703 por año entre 1951 y 1957, mientras que las vocaciones para el clero diocesano disminuyen la cuarta parte. En España, Gran Bretaña, Irlanda, aumenta el número de vocaciones al sacerdocio secular; pero es proporcionalmente superior el aumento que se registra en las órdenes y congregaciones religiosas. En Estados Unidos, la proporción de los religiosos en el conjunto de los sacerdotes pasó del 25,6 por 100 a principios del siglo al 38,5 por 100 en 1956; cf. «Nouvelle Revue Théologique» 82 (1960) 289-292.

buen la regla redactada por el padre De Foucauld²⁷, o algunos institutos indígenas fundados en países de misión. En sus *Cartas a los hombres, del papa Celestino VI*, reprocha Papini a algunos conventos no ser ya más que «algo que está entre el museo medieval y la granja rústica, entre el hospicio y el pensionado», y censura a quienes deberían ser «perros guardianes siempre dispuestos a morder para hacer que el rebaño vuelva al buen camino» y se han convertido en «gatazos domésticos que ronronean recordando el pasado». Las críticas, a veces simplistas, pero no exentas de un fondo de verdad, eran particularmente frecuentes respecto a las «buenas hermanas»: se preocupan más de la observancia de sus reglas que del evangelio; la obediencia las mantiene en el infantilismo; no se quieren mutuamente; no son pobres, sino ahorradoras. Pío XII, que a lo largo de su pontificado iba a consagrar a la vida religiosa más de 200 documentos —unos veinte al año por término medio—, trató desde el principio, quizá por influjo de sus consejeros jesuitas, de reaccionar contra lo que había de fundado en estos reproches, con el fin de aprovechar mejor en el campo del apostolado esa inmensa legión de 300.000 religiosos y un millón de religiosas.

Ya en 1946 abordó el problema en «Revue des Communautés Religieuses» un canonista romano tan prudente como el padre Creusen; dos años después publicaba el padre Lombardi, cuyas relaciones con el papa eran muy conocidas, en el órgano oficioso del Vaticano, «La Civiltà Cattolica», un artículo sobre *Il rinnovamento dei religiosi*; en él extraía algunos grandes principios de las numerosas exhortaciones que Pío XII había dirigido a los religiosos durante los años anteriores (en este contexto Pío XII empleó diez años antes que Juan XXIII el término *aggiornamento*, cosa que suele olvidarse). Al acabar 1950, en el marco de los grandes congresos del Año Santo, la Congregación de Religiosos organizó en Roma una semana de estudio que reunía por primera vez en la historia a representantes de todas las órdenes y congregaciones religiosas de alguna importancia²⁸ para examinar en común, bajo

²⁷ En 1933 se habían fundado dos congregaciones, una de hombres y otra de mujeres. Pero la vida en el desierto y luego, durante la guerra, el descubrimiento de las condiciones de vida de las masas trabajadoras llevaron a los *Hermanos de la soledad* a adaptar la regla primitiva de manera que, conservando fielmente las ideas del padre De Foucauld, les permitiera insertarse mejor en los medios proletarios descristianizados de Europa y luego del Tercer Mundo (la primera «fraternidad obrera» se abrió en 1945). En 1939 habían comenzado a evolucionar en el mismo sentido ciertos grupos de hermanos, y esta forma renovada les proporcionó un rápido éxito (en 1960 contaban con cerca de 800 miembros procedentes de quince países, especialmente de Asia). Cf. D. y R. Barrat, *Charles de Foucauld et la Fraternité* (París 1958); M. Carrouges, *Le père de Foucauld et les fraternités aujourd'hui* (París 1963); J.-F. Six, *Charles de Foucauld aujourd'hui* (París 1966).

²⁸ Las actas del primer congreso general de los religiosos, que incluyen unas 350 relaciones y comunicaciones, han sido publicadas íntegramente; *Acta et documenta congressus generalis de statibus perfectionis*, 4 vols. (Roma 1952-1953). Sobre este congreso, cuya perspectiva fue a menudo excesivamente italiana, véase A. Motte, en «La Vie Spirituelle» 84 (1951) 192-198; R. Aubert, en «La Revue Nouvelle» 13 (1951) 390-398. En 1957 se reunió otro congreso (cf. «Documentation Catholique» 55 [1958] 115-121).

todos los aspectos, el vasto problema de la adaptación a los tiempos actuales: se trató de la ascética y la disciplina, particularmente de la pobreza; del reclutamiento de vocaciones (se señaló, entre otras cosas, el peligro de los colegios apostólicos); de la formación de los religiosos jóvenes (especialmente de la necesidad de preparar mejor a los maestros y maestras de novicios y de las ventajas de las casas comunes de formación). Se habló, por fin, del apostolado y se preconizó una mayor participación de los religiosos en los ministerios parroquiales y misioneros.

Este amplio intercambio de ideas estaba destinado a que los superiores tomaran conciencia de las preocupaciones de la Santa Sede y debía preparar las diversas medidas legislativas que iban a promulgar durante los años siguientes. Recordemos sobre todo las constituciones apostólicas *Sponsa Christi* (22 de noviembre de 1950), primer ejemplo de adaptación de las religiosas de clausura a las situaciones contemporáneas²⁹, y *Sedes Sapientiae* (31 de mayo de 1956), síntesis de los principios fundamentales que deben seguirse para la formación de los religiosos jóvenes³⁰. También pueden citarse las diversas medidas adoptadas para coordinar mejor «el variado mundo de los religiosos» (Léo Moulin): se crearon federaciones entre los monasterios femeninos, que hasta entonces eran en general autónomos bajo la dirección de un obispo o de un superior religioso, sin que hubiera vínculos orgánicos entre los monasterios de una misma orden; se fusionaron congregaciones excesivamente reducidas o muy semejantes; se estableció una coordinación entre las religiosas y religiosos que ejercen un apostolado análogo (hospitales, colegios, parroquias, etc.), sobre todo mediante la organización de congresos internacionales³¹; se crearon uniones nacionales de superiores y superioras (en 1961 existían en 47 países); a escala mundial se fundaron la Unión de Superiores Generales y la Unión de Superioras Generales³², cuyo centro se halla en Roma.

Mientras se multiplicaban los esfuerzos para adaptar mejor los religiosos a su misión, otra forma de «estado de perfección» iba creciendo lentamente y recibía su estatuto jurídico: los institutos seculares. Estas asociaciones de laicos o eventualmente de sacerdotes, cuyos miembros se comprometen a prac-

²⁹ Texto en AAS 43 (1951) 5-24. Las medidas prácticas decretadas van en tres direcciones: superar el aislamiento de los monasterios formando federaciones que favorezcan la cooperación; dar mayor cabida al trabajo, medio normal de subsistencia para el monasterio; recordar a las religiosas contemplativas que «su vocación es plena y enteramente apostólica»: el pensamiento de la salvación del prójimo debe estar siempre presente en sus oraciones y sacrificios.

³⁰ Texto en AAS 48 (1956) 354-365.

³¹ Cf., por ejemplo, *Atti e documenti del primo Convegno internazionale delle religiose educatrici. Roma, settembre 1951* (Roma 1952).

³² En 1952 celebraron éstas en Roma un congreso al que asistieron 400 superioras generales y representantes de otras 300. Se trató especialmente de la formación de las religiosas para la vida apostólica, de su promoción cultural en consonancia con las necesidades actuales y de su progresiva unión y federación. Cf. *Acta et documenta congressus internationalis superiorissarum generalium* (Roma 1953).

ticar los consejos evangélicos aun permaneciendo plenamente en sus ocupaciones profesionales, prefigurada por los ensayos del padre De Clorivière durante la Revolución Francesa y del padre Honorato en Polonia durante las persecuciones zaristas, habían surgido a fines del siglo XIX, logrando un éxito especial en los países meridionales. De esta época data la fundación en España de la Fraternidad de Sacerdotes Diocesanos del Corazón de Jesús, los cuales se extendieron luego por Italia, Alemania y América Latina, y de las Teresianas, seculares consagradas a la educación cristiana de la mujer, que actualmente tienen casas en toda la Europa occidental y meridional, en América Latina, Filipinas y Jerusalén. Al acabar la Primera Guerra Mundial nacieron en Milán varios institutos, entre los que destacan la Compañía de San Pablo, en la línea del cardenal Ferrari, y los Misioneros de la Realeza de Nuestro Señor Jesucristo, fundados por el padre Gemelli, que se han extendido por Suiza, Estados Unidos, Canadá y Argentina. En 1928, el padre Josemaría Escrivá de Balaguer fundó en Madrid el instituto que más auge ha tenido y más discusiones ha suscitado a causa de sus actividades ocultas, el Opus Dei³³, cuyo centro se trasladó a Roma en 1946; de su manual de espiritualidad, *Camino* (1939), se han editado en treinta años dos millones y medio de ejemplares en veintidós lenguas. Cuando se estaba redactando el Código de Derecho Canónico se discutió el estatuto jurídico de estas asociaciones, pero no se estableció hasta treinta años más tarde. Pío XI, que había animado al padre Gemelli en su empresa, pidió en 1938 al obispo de Saint-Gall que presidiese un encuentro entre los responsables de los institutos entonces existentes. Durante los años que siguieron se perfilaron dos corrientes: la una subrayaba la novedad de esta vocación y su finalidad eminentemente apostólica y se orientaba hacia la Congregación del Concilio, en tanto que la otra subrayaba el

³³ El *Opus Dei*, reconocido en 1941 por el obispo de Madrid y en 1943 por la Santa Sede como «Instituto comunitario sin votos públicos», tiene dos ramas, una de hombres y otra de mujeres, que contaban en 1962, respectivamente, con 6.000 y 8.000 miembros. Con frecuencia pertenecen a los medios intelectuales y a las clases dirigentes. La mayoría de ellos son seculares, pero reciben una formación filosófica y teológica análoga a la de los aspirantes al sacerdocio. Hay además numerosos miembros supernumerarios (de treinta mil a cuarenta mil), que pueden estar casados y pertenecer en gran parte a las capas populares. La estructura del instituto es muy autoritaria y está rigurosamente jerarquizada. En la actualidad tiene ramificaciones en el mundo entero, sólidamente implantado en América Latina. Sus actividades tienen con frecuencia (aunque no siempre) carácter secreto, por lo que se le ha presentado como «una francmasonería católica». Además se le ha reprochado pretender formar una verdadera Iglesia «paralela», bastante autónoma frente a la autoridad diocesana, preocuparse más del cultivo de las virtudes individuales (que a veces son muy destacadas) que de la dimensión comunitaria de la fe. Sobre todo en España y en América Latina, se han criticado sus compromisos con el orden establecido y la mezcla del espíritu de cruzada con la formación de grupos de poder político y económico. Recordemos que la Compañía de Jesús ha sido repetidas veces objeto de críticas análogas y que el carácter ambiguo, según algunos, de los objetivos del *Opus Dei* nada quita a la generosidad del compromiso de la mayoría de sus miembros. Véase, con reservas, J. J. Thierry, *L'Opus Dei. Mythe et réalité* (París 1973), y D. Artigues, *L'Opus Dei en Espagne. Son évolution idéologique et politique*, vol. I: 1928-1957 (París 1968).

ideal de perfección y, previendo además las necesidades de una situación interdiocesana, se orientaba más hacia la Congregación de Religiosos. Este fue al fin el camino adoptado: con la colaboración de canonistas miembros del Opus Dei se publicó, el 2 de febrero de 1947, la constitución apostólica *Provida Mater Ecclesia*, que determinaba el estatuto canónico de esta forma original de vida consagrada y las condiciones requeridas para una aprobación oficial³⁴. A los veintidós días de publicarse la constitución fue aprobado el Opus Dei y, en los quince años siguientes, fueron declarados de derecho pontificio otros trece institutos (seis fundados en Italia, cuatro en Francia, dos en España y uno en Austria); otros cincuenta, menos extendidos, de derecho diocesano³⁵. Había además unas trescientas agrupaciones análogas, la mayoría femeninas, que no habían recibido aún la aprobación oficial.

5. La espiritualidad

Al alborar el siglo XIX, la espiritualidad católica no carecía de seriedad y hondura, pero presentaba unos rasgos externos que iban a provocar la reacción de las generaciones jóvenes. Estas iban a criticar a la piedad de sus padres con excesivo rigor, acusándola de otorgar un margen exagerado a la sensiblería religiosa —que se refleja de hecho en los cánticos de la época—, de carecer de «vida» y de consistir principalmente en prácticas externas y en la observancia de un código más moral que religioso. Sin embargo, desde el final del pontificado de Pío IX se venía registrando una reacción que tendía a centrar la piedad católica en *Jesucristo, vida del alma*, título de una obra publicada en 1917 por el abad benedictino de Maredsous, dom Columba Marmion, y traducida a casi todas las lenguas europeas. Las medidas de Pío X en favor de la comunión frecuente aceleraron el redescubrimiento de las fuentes sacramentales de la vida divina y la reacción contra la llamada piedad antropocéntrica (que solía achacarse a los jesuitas), a la que se acusaba de inducir al hombre a fijar la atención en sí mismo y de poner excesivo énfasis en los esfuerzos ascéticos «para conseguir la propia salvación».

Durante el primer decenio del período de entreguerras, época en que estaban llegando a la edad adulta los primeros niños habituados a la comunión frecuente, se registró en Alemania un resurgimiento de la conciencia religiosa por influjo del movimiento litúrgico y de los movimientos de juventud, ani-

³⁴ Texto en AAS 39 (1947) 114-124. Véase el comentario de J. M. Perrin, en «La Vie Spirituelle» 80 (1949) 266-272. La completaron otros dos documentos: el motu proprio *Primo feliciter* (12 de marzo de 1948), que exponía la teología propia de este estado de perfección, y una instrucción de la Congregación de Religiosos, del 19 de marzo siguiente. Cf. AAS 40 (1948) 283-286 y 293-297.

³⁵ Cf. *Catholicisme* V, 1785-1792; «La Documentation Catholique» 52 (1955) 1059-1079.

mados por la personalidad de Guardini³⁶, y un redescubrimiento de que los creyentes forman parte de un pueblo, de una Iglesia y de que su vida religiosa, ante Dios y en Dios, debe vivirse en el seno de ese pueblo de Dios. Por desgracia, esta evolución se limitó durante mucho tiempo a los ambientes intelectuales y penetró muy lentamente en las parroquias. El influjo que ejerció en Europa occidental la Acción Católica tuvo un alcance más general e inmediato. Este movimiento organizó múltiples retiros y ejercicios cerrados, incluso en ambientes populares³⁷, con lo cual no sólo contribuyó a que adquiriera mayor profundidad la vida religiosa de numerosos fieles, sino que además favoreció la aparición de una espiritualidad de acción y de «conquista apostólica», que encontró un estímulo suplementario en la institución de una fiesta de la realeza de Cristo. Era el término de una corriente que había ido intensificándose durante el siglo anterior. Ya en el primer Congreso Eucarístico (1881) había proclamado Gabriel de Belcastel que «somos súbditos de Cristo antes que de ningún poder civil» y había hecho aclamar a «Cristo, cabeza de la humanidad». La preocupación de afirmar cada vez con más solemnidad el «reinado social de Jesucristo» frente a las pretensiones del laicismo continuó progresando. En 1922, con ocasión del Congreso Eucarístico Internacional de Roma, 69 cardenales se adhirieron a un súplica en la que se pedía al nuevo papa que instituyese una fiesta litúrgica en honor de Cristo Rey. Al año siguiente renovaron la misma petición 340 cardenales, arzobispos, obispos y superiores religiosos, y pronto fue apoyada por doce universidades católicas y por súplicas firmadas por centenares de miles de fieles. Los liturgistas hicieron notar que ya existía una fiesta —la de la Epifanía— en honor de Cristo Rey universal; pero las perspectivas escatológicas de ésta no parecían satisfacer a quienes deseaban subrayar la realeza actual de Cristo y trabajar por la restauración de la cristiandad aquí abajo, oponiendo a las exigencias del laicismo el derecho del cristianismo a impregnar no sólo la vida privada de los individuos, sino también la vida social en su integridad. Es posible que, en el momento en que se daba un impulso decisivo a la Acción Católica, pareciera oportuno subrayar con la institución de una fiesta completamente nueva el objetivo específico que se asignaba a aquélla. Por eso, al acabar el Año Santo de 1925, que había puesto de relieve el influjo que aún ejercía la Iglesia en el mundo, Pío XI publicó la encíclica *Quas primas*³⁸, que instituía la nueva fiesta y ofrecía una explicación teológica de la misma; tal explicación resulta

³⁶ Sobre Romano Guardini (1885-1968), que durante más de un cuarto de siglo ejerció un notable influjo sobre la juventud intelectual, cf. H. Engelmann y F. Ferrier, *R. Guardini* (París 1966); A. López Quintás, *Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente* (Ediciones Cristiandad; Madrid 1966).

³⁷ Sobre este fenómeno, cf. «La Vie Spirituelle» 71 (1944) 263-265. La encíclica *Mens nostra* (1929) fomentó este movimiento y subrayó la fecundidad de los Ejercicios de san Ignacio de Loyola adaptados a diversos ambientes.

³⁸ Fechada el 11 de diciembre. Texto en AAS 17 (1925) 593-610. La nueva fiesta tendría que celebrarse en un domingo (el último de octubre) para que pudiera participar todo el pueblo cristiano.

hoy poco bíblica y poco patrística. Al instituir esta fiesta, Pío XI ordenaba que ese mismo día se renovase todos los años la consagración del género humano al Sagrado Corazón de Jesús, lo cual ponía de relieve el estrecho vínculo existente entre las dos devociones, que se habían propagado desde mediados del siglo XIX, gracias sobre todo a la Compañía de Jesús.

La Acción Católica ejerció sobre la espiritualidad un influjo distinto, menos espectacular pero más duradero. Reaccionando contra la tendencia a concebir la espiritualidad según los modelos elaborados en las órdenes religiosas, dicho movimiento insistió mucho en el carácter específico de la espiritualidad propia de cada ambiente de vida; a partir de 1930 se comenzó a hablar cada vez más de espiritualidad de los seglares, de espiritualidad del trabajo y de espiritualidad conyugal³⁹. Hay mucha vaguedad y gran imprecisión en la abundante literatura consagrada a estos temas; pero poco a poco se fue destacando una idea fundamental: la convicción de que es posible santificarse en cualquier estado de vida y que no debe proponerse a quienes viven en el mundo una espiritualidad de segunda clase, sino la única santidad cristiana adaptada a su vida de militante seglar o de miembro de un hogar cristiano, sin obligarle a imitar una espiritualidad monástica. El ejemplo de Santa Teresa del Niño Jesús —canonizada en 1925 y honrada en seguida en casi todas las iglesias católicas— y, en la generación siguiente, el del padre Charles de Foucauld influyeron notablemente en esta evolución, ya que ambos habían buscado la santidad fuera de los sistemas clásicos e inspirándose únicamente en el evangelio.

Otro rasgo de la espiritualidad de entreguerras es el éxito que tuvieron hacia 1930 los libros sobre Jesucristo: en Francia, *L'Évangile de Jésus-Christ*, del padre Lagrange (1928); *Jésus-Christ, sa personne, son message*, del padre De Grandmaison (1928); *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ notre Seigneur*, del padre Lebreton (1931); *Jésus-Christ, sa vie, sa doctrine, son oeuvre*, del padre Prat (1933); en Alemania, *Das Leben Jesu im Lande und Volke Israels*, de F. Willam (1933), y *Jesus Christus*, de Karl Adam (1933), obra de un teólogo que había reflexionado seriamente sobre los problemas filosóficos, históricos y teológicos suscitados por la fe en Cristo y de un apóstol que conocía bien a sus contemporáneos y trataba sus dificultades con espíritu comprensivo. Fruto de un minucioso trabajo científico realizado calladamente durante medio siglo, estas vidas de Jesús, aunque escritas en su mayoría en una perspectiva prevalentemente apologética, contribuyeron mucho a alimentar la piedad de los fieles, que iba tomando una orientación cada vez más cristocéntrica.

Al mismo tiempo se dio en el período de entreguerras un florecimiento de los estudios de teología espiritual. El principal mérito corresponde a los

³⁹ Cf., por ejemplo, el n.º 99-100 (1961) de «L'Anneau d'Or», titulado *Pèlerinage aux sources de la spiritualité conjugale*. Sobre el papel del padre Doncoeur SJ y de la JOC, puede verse J. Lestavel, *Les prophètes de l'Église contemporaine* (París 1969) 93-98.

dominicos franceses. En 1919 fundó el padre Bernadot «La Vie Spirituelle», revista que constituyó el órgano de este renacimiento⁴⁰. Entre sus principales colaboradores figuraba el padre Garrigou-Lagrange, el cual, apoyado por el padre Gardeil, también dominico, defendió la tesis de que todos los cristianos están llamados a las gracias místicas, oponiéndose a la opinión del padre Poulain SJ.

Los jesuitas, algo desconcertados al principio, no tardaron en incorporarse al movimiento. En 1920 fundaron la «Revue d'Ascétique et de Mystique». Poco después aparecieron revistas análogas en Alemania, España e Italia. También fueron los jesuitas los que empezaron a publicar en 1932 el *Dictionnaire de Spiritualité*. Mencionemos, por fin, la notable aportación del jesuita belga J. Maréchal al estudio de la psicología de los místicos.

Los carmelitas no podían quedar al margen de este movimiento: en Francia, el padre Bruno de Jesús María dio una orientación muy moderna a «Études Carmélitaines»; en España trabajaron en este campo los padres Ezequiel del Sagrado Corazón y Crisógono del Santísimo Sacramento. El padre Stolz publicó en 1936 su *Theologie der Mystik*, obra sumamente original que rompía con la tradición occidental, centrada desde el siglo XIII en el aspecto psicológico, para volver a la concepción objetiva de la mística tal como se encuentra en los padres y en los autores espirituales de la Edad Media.

Pero las órdenes religiosas no fueron las únicas que alimentaron este resurgimiento. M. Pourrat y, sobre todo, Henri Brémond⁴¹, cuya monumental *Histoire littéraire du sentiment religieux* comenzó a publicarse en 1916, tienen el mérito de haber despertado el interés por la literatura espiritual del siglo XVII, especialmente por la tradición de Bérulle, olvidada desde hacía tiempo. Brémond encontró un émulo italiano en don G. De Lucca⁴², fundador del Archivo Italiano per la Storia della Pietà (1951), verdadera mina de documentos espirituales. Es lamentable, en cambio, que Alemania, tras haber marcado la pauta con hombres como Guardini, Adam o el padre Lipert, comenzara después de la Segunda Guerra a dar signos de agotamiento en el campo de la literatura espiritual. «Es característico, por ejemplo —escribía en 1955 un testigo bien situado para juzgar—, el hecho de que casi no existan libros de meditación y ninguno que introduzca en el espíritu de la Sagrada Escritura y de la liturgia»⁴³.

⁴⁰ Cf. «La Vie Spirituelle» 71 (1944) 211-496.

⁴¹ Sobre Henri Brémond (1865-1933), cf. *Dictionnaire de spiritualité* I, 1928-1938; J. Dagens y M. Nédoncelle (eds.), *Entretiens sur H. Brémond* (Paris-La Haya 1967); «Revue d'Ascétique et de Mystique» 45 (1969) 121-233.

⁴² Sobre Giuseppe De Luca (1898-1962), cf. H. Bernard-Maitre, *Don G. de Luca et l'abbé Brémond* (Roma 1965); R. Guarnieri, en «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 17 (1963) 15-76; I. Colosio, en «Rivista di Ascetica e Mistica» (1962) 221-277.

⁴³ R. Scherer, en *Catholicisme allemand* (Paris 1956) 400.

6. *La piedad mariana*

Uno de los fenómenos espirituales que más ha llamado la atención en los pontificados de Pío XI y de Pío XII es el lugar —excesivo según algunos— que ocupó en ellos la devoción a la Virgen María. El movimiento, que se remonta al siglo XIX, tuvo durante mucho tiempo su epicentro en Francia; pero floreció no sólo en España y América Latina, donde ya tenía viejas raíces, sino también en los países germánicos y en Estados Unidos. Junto a Lourdes apareció otro nuevo centro internacional en Fátima, cuya importancia no cesó de aumentar en el pontificado de Pío XII. A los aspectos tradicionales —auge de los ejercicios del mes de mayo y de las peregrinaciones, organización de congresos marianos nacionales e internacionales, creación de nuevas fiestas litúrgicas de la Virgen, etc.— se añadieron algunos rasgos nuevos, en particular la progresiva institucionalización del movimiento con la fundación de sociedades nacionales de estudios marianos. Siguiendo las huellas de la sociedad francesa, fundada en 1934, surgieron las sociedades españolas (1942), alemana (1952), etc. En Roma se organizó en 1939 un Centro Mariano Internacional, dotado de una biblioteca y de una revista («Marianum»), y en 1946, una Academia Mariana Internacional muy activa, fundada por el franciscano croata Balic.

Muchas de estas iniciativas se deben al creciente afán de dar al movimiento mariano bases doctrinales más sólidas. Los más entusiastas mariólogos se han visto obligados a reconocer que, hasta los alrededores de 1910, la literatura mariana fue muy mediocre. El impulso teológico empezó después de la Primera Guerra Mundial. En 1921, el cardenal Mercier impulsó una corriente de estudio sobre la mediación que pronto traspasó las fronteras belgas; a partir de 1926 comenzaron a multiplicarse las publicaciones marianas de carácter propiamente teológico.

La solemne definición del dogma de la Asunción en 1950 y el centenario de la proclamación de la Inmaculada en 1954 señalaron el apogeo del movimiento mariano. Pero su misma amplitud —excesiva a veces— provocó reacciones muy vivas, sobre todo en Francia y en Alemania, donde muchos censuraban la provocación que podría representar para los hermanos protestantes una exaltación exagerada de la Virgen. Muchos mariólogos, conscientes del posible peligro de desviación de la piedad católica, trataron de evitarlo incorporando la piedad mariana a la litúrgica, como en la Iglesia ortodoxa, y presentándola cada vez más a la luz bíblica, que permite considerar a la Virgen en su lugar verdadero en la historia de la salvación, es decir, completamente subordinada a Cristo y como manifestación de la plenitud de gracia que procede de él.

7. El movimiento bíblico

La orientación cada vez más bíblica y litúrgica de la piedad constituye de hecho uno de los rasgos característicos de la vida católica de los años cuarenta y cincuenta y va unida al desafecto por ciertas formas de devoción que habían gozado de las preferencias de las generaciones precedentes —como el culto al Sagrado Corazón⁴⁴ o las devociones eucarísticas basadas en la adoración— y a la búsqueda, ya citada, de una espiritualidad que tenga en cuenta los valores humanos y pueda vivirse en el mundo.

La preocupación de reaccionar contra los protestantes condujo durante mucho tiempo a evitar que los fieles leyeran habitualmente la Biblia. El despertar bíblico en el seno del pueblo cristiano se produjo a causa del movimiento litúrgico y de la Acción Católica, que suscitaron en la juventud un interés cada vez más vivo por la Biblia, estimulado por la obra de poetas como Péguy, Claudel o Gertrude von Lefort y por iniciativas sistemáticas como la de Pius Parsch en Austria o de la Pia Società San Paolo en Italia. Contribuyó notablemente a fortalecer esta tendencia el contacto con los protestantes durante la Segunda Guerra, sobre todo en Alemania y Holanda.

Entre las diversas manifestaciones del movimiento bíblico contemporáneo destacan sobre todo la difusión del texto de la Biblia, favorecida por nuevas traducciones, muy superiores a las antiguas; la multiplicación de reuniones y círculos de estudios bíblicos; la publicación de folletos bíblicos que los dirigentes de obras católicas proponen habitualmente a la meditación de sus miembros; la aparición de revistas bíblicas que no van dirigidas al mundo culto, sino a la masa del clero y de los fieles; la venta de discos bíblicos, que han difundido en la Iglesia romana el canto de los salmos (la reacción anti-protestante había llevado a introducir cánticos mediocres en vez de cantar los salmos).

Todo esto surgió al principio de iniciativas dispersas; pero luego fue adquiriendo una estructura más o menos oficial que multiplicó sus posibilidades de difusión. En 1933 se fundó en Alemania la Katholische Bibelbewegung; en 1940 se creó en Canadá la Société Catholique de la Bible, por iniciativa de la JOC; Francia tuvo pronto su Ligue de l'Évangile; en Estados Unidos, el Catholic Bible Sunday, fundada en 1941, se convirtió diez años después en la Catholic Bible Week, patrocinada por la jerarquía. Brasil cuenta desde 1947 con la Liga de Estudios Bíblicos, etc. Y una carta apostólica del 15 de diciembre de 1955 organizó los círculos bíblicos poniéndolos bajo la tutela del ordinario diocesano. El clero, un poco molesto al principio por esa gran afición de

⁴⁴ Cf. R. Graber, *Die Herz-Jesu-Verehrung in der Krise der Gegenwart* (Eischstätt 1962). La devoción al Sagrado Corazón alcanzó su punto culminante en tiempos de Pío XI, que en 1928 solemnizó la fiesta con una misa nueva y un nuevo oficio y subrayó con la encíclica *Miserentissimus Redemptor* el sentido de la consagración anual del género humano al Sagrado Corazón, acentuando su aspecto de reparación.

sus feligreses a la Biblia, fue entrando poco a poco en el movimiento, y la enseñanza de los seminarios comenzó también a adaptarse a la nueva orientación, a medida que se iban renovando los estudios exegéticos tras el difícil período que siguió a la reacción antimodernista ⁴⁵.

8. *La renovación litúrgica*

En el campo de la renovación litúrgica, la intervención de dom Lambert Beauduin en 1909 marcó una etapa nueva: él trató de sacar la liturgia de los monasterios ⁴⁶. Hacia 1920 empezó la práctica de las misas dialogadas, acogida al principio con muchas reservas en los medios oficiales ⁴⁷. En Bélgica, las iniciativas partieron inicialmente de la abadía de Mont-César; pero más tarde correspondieron a la de Saint-André-les-Bruges, gracias a dom Gaspard Le-fèbvre, de cuyo *Misal de los fieles* se vendieron muchos miles de ejemplares y se hicieron traducciones a diversas lenguas. Pero fue en Alemania donde el movimiento alcanzó mayor desarrollo durante el período de entreguerras, en torno a dos centros: la orden benedictina, particularmente la abadía de María Laach, y los movimientos juveniles. Durante la época nazi, la Iglesia tuvo que renunciar a la acción social e incluso a la Acción Católica organizada, al mismo tiempo que veía limitadas sus posibilidades en el campo de la enseñanza. Estas circunstancias la obligaron a replegarse a los templos y acentuaron el carácter popular del movimiento litúrgico. Facilitó semejante evolución la acción emprendida poco antes en Austria por Pius Parsch, iniciador del *Volksliturgisches Apostolat*, cuyos folletos y opúsculos se difundieron a millones. De este modo el movimiento litúrgico alemán, que durante mucho tiempo se había limitado a una minoría, marcaba con su impronta la vida parroquial (excepto en Baviera) bajo los auspicios de la Comisión Litúrgica Nacional instituida por la Conferencia Episcopal de Fulda. En Francia se inició una evolución paralela durante la Segunda Guerra Mundial. El impulso no procedió de Solesmes, donde no estaban suficientemente sensibilizados a las necesidades del apostolado popular, sino del Centre de Pastorale Liturgique ⁴⁸, fundado por dos dominicos, con la colaboración activa de dom Lambert Beauduin, el canónigo Martimort y el padre Doncoeur. Les animaba un doble afán: basar el movimiento en un pensamiento teológico inspirado en las fuentes bíblicas y tradicionales y responder a los problemas planteados por la des cristianización de las masas, que algunos liturgistas excesivamente amantes de la arqueología tendían a perder de vista.

⁴⁵ Cf. *intra*, pp. 545s.

⁴⁶ Cf. *supra*, pp. 131s.

⁴⁷ Véase, por ejemplo, la reacción de la revista romana «Ephemerides Liturgicae» 35 (1921) 308s.

⁴⁸ P. Duployé, *Les origines du centre de pastorale liturgique, 1943-1949* (París-Mulhouse 1968).

Como suele suceder, este rápido florecimiento se mezcló con excesos y desviaciones y, sobre todo en Alemania, algunos, en nombre de la trascendencia y del valor «objetivo» de la acción litúrgica, llegaron a minimizar la importancia de la predicación o intentaron suprimir las formas modernas de devoción. Para poner las cosas en su punto, Pío XII publicó el 20 de diciembre de 1947 la encíclica *Mediator Dei*⁴⁹, primera consagrada exclusivamente a la liturgia. En ella ponía en guardia contra las exageraciones de algunos aficionados a dar normas litúrgicas, pero al mismo tiempo ratificaba solemnemente las grandes orientaciones del movimiento litúrgico, eliminaba definitivamente la antigua definición —apoyada mucho tiempo por los jesuitas—, que reducía la liturgia a una reglamentación ceremonial y la definía como el culto sacerdotal de Cristo continuado por la Iglesia, como el culto público de la comunidad cristiana.

Aun reconociendo los considerables méritos del trabajo realizado durante los veinticinco años que precedieron a la encíclica, hay que evitar una ilusión y un anacronismo: el movimiento litúrgico de entreguerras, a pesar de los esfuerzos para llegar a las masas, se limitó al ideal de «restauración» preconizado por dom Guéranger, es decir, a un esfuerzo para volver, tras el paréntesis de la Contrarreforma, a una *imago primitivae Ecclesiae* que se añoraba. Pío X había tratado de avanzar más y de emprender una reforma, pero sus dos sucesores no se preocuparon de seguir por este camino⁵⁰, y, fuera de Roma, los pioneros del movimiento litúrgico consideraron su obra no tanto como una reforma cuanto «como una restauración lograda, análoga a las restauraciones románticas en el campo de la arquitectura»⁵¹. Las discusiones sobre el empleo de las lenguas vernáculas, que durante mucho tiempo se limitaron a los países germánicos, constituían el único indicio de que había cierta preocupación por adaptarse a las realidades presentes, pero en general con la simple finalidad de permitir a los fieles seguir mejor unas venerables ceremonias consideradas inmutables. El impulso para continuar la obra reformadora propiamente dicha, interrumpido desde la muerte de Pío X, surgió en Roma en 1948. La redacción de «Ephemerides Liturgicae» envió a sus colaboradores del mundo entero una circular confidencial que contenía cinco preguntas relativas a la reforma del breviario y una sexta de alcance más general. Como advierte monseñor Wagner, «todo el que conoce un poco los procedimientos romanos sabe que semejante circular privada y confidencial procedente de la dirección de una revista romana no es posible si no existe algún acuerdo con las autoridades competentes»⁵². De hecho, el franciscano italiano F. Antonelli y el redentorista austríaco J. Löw, miembros de la sección histórica de la Con-

⁴⁹ Texto en AAS 39 (1947) 521-595.

⁵⁰ Pío XI creó en 1930 una nueva sección de la Congregación de Ritos cuyo título incluía un pensamiento reformador: *Per le cause storiche dei servi di Dio e l'emendazione dei libri liturgici*; pero de hecho el segundo aspecto quedó en la sombra durante casi veinte años.

⁵¹ J. Wagner, en «Questions Liturgiques et Paroissiales» 45 (1964) 46.

⁵² *Ibid.*, p. 48.

gregación de Ritos, iban a desempeñar en los años siguientes un papel decisivo en la reforma.

Estimulados por la iniciativa romana, los especialistas comenzaron a trabajar y pronto se dieron cuenta de que una reforma del breviario no era concebible más que dentro de una reforma mucho más general. En 1950 se reunieron en Luxemburgo los representantes del Centro de Pastoral Litúrgica de París y los del Instituto Teológico de Tréveris. Tal reunión sirvió de preparación para la primera semana de estudios internacionales, que se celebró en 1951 en la abadía de María Laach, en estrecho contacto con los dicasterios romanos. Hasta la víspera del Vaticano II se reunieron periódicamente asambleas de este tipo; en ellas se discutían todos los aspectos de la reforma litúrgica, tanto desde el punto de vista científico como desde el pastoral. Mientras tanto, la Santa Sede tomó una serie de medidas parciales que iban todas en la misma dirección: aprobó rituales para la administración de los sacramentos, que daban cada vez mayor cabida a las lenguas vernáculas, sobre todo el ritual alemán de 1950, que concedía amplio margen a las tradiciones peculiares de Alemania; en 1951 reestructuró la vigilia pascual y luego de toda la semana santa, primera reforma importante del misal efectuada desde 1570; en 1953 publicó la constitución *Christus Dominus*, que modificaba la legislación sobre el ayuno eucarístico y autorizaba las misas vespertinas; simplificó las rúbricas del breviario y del misal; el 25 de diciembre de 1958 publicó la encíclica *Musicae sacrae*⁵³, que coronaba verdaderamente la obra de Pío XII en materia de pastoral litúrgica y codificaba las principales orientaciones contenidas en los directorios litúrgicos publicados en muchas diócesis de todo el mundo durante los años anteriores.

Es cierto que no todos los países actuaron con igual entusiasmo y rapidez que los de Europa occidental, cuna del movimiento litúrgico. En Italia, a pesar de algunas iniciativas, se dejará sentir mucho tiempo aún la falta de un elemento coordinador a nivel nacional, y en el mundo anglosajón e ibérico habrá que esperar al Concilio para rebasar definitivamente lo anterior. Sin embargo, en 1952 surge en España una Junta Nacional de Apostolado Litúrgico, y en Estados Unidos, a pesar de fuertes resistencias en el episcopado, hubo algunos precursores desde los años treinta⁵⁴ y se organizaron mucho antes del Vaticano II unas Liturgical Conferences en torno a algunos centros activos como la abadía de Collegeville en Minnesota.

⁵³ El texto de este importante decreto puede verse en AAS 50 (1958) 630-663. Véase la presentación oficiosa publicada por el padre Antonelli en «L'Osservatore Romano», el 2 de octubre de 1958.

⁵⁴ Especialmente Virgil Michel († 1938), discípulo de Lambert Beauduin. Cf. P. B. Marx, *V. Michel and the liturgical movement* (Collegeville 1957).

9. *Arte sacro*

Los progresos del movimiento litúrgico no sólo influyeron —más o menos según las regiones— en la vida espiritual de los católicos, sino que también repercutieron en la evolución del arte sacro, que comenzó a resurgir hacia 1900, tras dos siglos de desoladora mediocridad. Los liturgistas deseaban fomentar la participación activa de la comunidad y destacar el altar y el baptisterio frente a los elementos adventicios. Tales aspiraciones se conjugaron con las posibilidades de los nuevos procedimientos de construcción para dar origen a iglesias mucho más funcionales, de formas nuevas, en las que los espacios están concebidos en función de las necesidades litúrgicas y donde la luz y el calor de las vidrieras, que reemplazan a los muros, colaboran con las masas y las líneas para crear el espacio sagrado.

Después de algunos ensayos que se hicieron antes de la guerra, la primera realización verdaderamente artística de una iglesia de cemento armado fue la de Notre Dame de Raincy, cerca de París, obra de A. y G. Perret (1921-23), de una elegancia audaz y tradicional, en la que se formula de manera nueva el ideal gótico de la verticalidad y cuya única ornamentación es el torrente de luz que penetra por los ventanales. Pero este primer ensayo no se imitó en Francia. La arquitectura religiosa produjo sus frutos más notables en Alemania, donde J. van Acken publicó en 1923 su famosa obra *Christozentrische Kirchenkunst, ein Entwurf zum liturgischen Gesamtkunstwerk*, luego en Suiza y en Holanda (países en los que se encuentran algunas de las realizaciones más armoniosas y originales de entreguerras). Entre los arquitectos destacan D. Böhm⁵⁵, que desde los años veinte rompió deliberadamente con las formas heredadas del pasado; R. Schwarz, que propagó con sus palabras y sus escritos las ideas plasmadas en 1930 en la iglesia del Santísimo Sacramento de Aquisgrán, y el suizo F. Dumas, que puso gran empeño en armonizar sus iglesias con el paisaje alpino. También se intentaron otros esfuerzos para renovar el estilo de las iglesias construidas con materiales más clásicos. En este campo destacó dom Bellot, «el poeta del ladrillo», benedictino francés que trabajó sobre todo en Inglaterra (Quarr Abbey) y Holanda (Oosterhout, Bloemendael y sobre todo Noordhoek). Las realizaciones de los países meridionales han sido en general mediocres, por la presión de las autoridades académicas y por el miedo de las autoridades eclesiásticas a entrar por caminos realmente nuevos.

Durante los treinta años que median entre la iglesia de Raincy y la capilla de Ronchamp (1955), Francia quedó retrasada en el campo de la arquitectura religiosa (las basílicas de Lisieux y de Lourdes son una triste prueba de ello); en cambio, ocupó el primer plano en otras manifestaciones del arte sacro: mo-

⁵⁵ Sobre este precursor (1880-1955), cf. J. Habel (ed.), *Dominikus Böhm. Ein deutsche Baumeister* (Ratisbona 1943).

biliario de iglesias, orfebrería, escultura, vidrieras y sobre todo pintura. En esta renovación desempeña un importante papel un discípulo de Gauguin, Maurice Denis (1870-1943), cuyos primeros trabajos datan del año 1900 (Le Vésinet) y cuya obra, en la que se conjuga la habilidad de los prerrafaelistas con el colorido de los impresionistas, refleja una innegable autenticidad artística y religiosa. En 1919 fundó, con Georges Desvallières († 1950), los Ateliers d'Art Sacré, cuya finalidad era realizar conjuntos completos con unidad de estilo, desde las vidrieras hasta los vasos sagrados y las vestiduras litúrgicas. Puede decirse que el período de entreguerras estuvo impregnado de este espíritu —a Henri Charlier se le ha llamado «el Denis de la escultura»—, aunque también han destacado durante estos años otros talentos notables y de inspiración bastante distinta, como Rouault y Gleizes. El peligro del academicismo amenazaba a la escuela de Denis cuando, hacia el año 1940, se produjo otra revolución del arte sacro, mucho más radical y dirigida por el dominico Couturier⁵⁶, discípulo de Desvallières y famoso pintor de vidrieras y frescos, que fundó, con el padre Régamey, la revista «L'Art Sacré» (1935). Esta revista contribuyó mucho a que entrase en el templo, primero, el arte no figurativo, y después, el de los «pintores paganos» (capillas de Vence y de Assy, iglesia de Audincourt) invocando el principio de que «en cada generación hay que acudir a los maestros del arte dominante», aunque no sean creyentes. Tales innovaciones no dejaron de suscitar vivas resistencias. En 1921, el vía crucis del pintor flamenco Servaes, considerado excesivamente moderno, había sido objeto de una intervención del Santo Oficio. En 1947 la misma Congregación censuró a una serie de artistas en un *monitum* dirigido a la Comisión Italiana de Arte Sacro. Las discusiones suscitadas en torno a la iglesia de Assy y, sobre todo, al crucifijo de Germaine Richier dieron lugar a una instrucción del Santo Oficio sobre el arte sacro (30 de junio de 1952)⁵⁷, de carácter más general y relativamente matizada.

10. *Ecumenismo*

Un último rasgo característico de la vida católica durante el medio siglo que precedió y preparó al Vaticano II es el cambio de actitud respecto al movimiento ecuménico. El creciente interés por el acercamiento de los cristianos separados cristalizó al acabar la Primera Guerra Mundial en la organización de dos movimientos: uno de inspiración predominantemente anglicana, «Fe y Constitución», y otro más netamente protestante, «Vida y Acción», que se fusionaron en 1948 para formar el Consejo Ecuménico de las Iglesias.

⁵⁶ Sobre Pierre (en religión Marie-Alain) Couturier (1897-1954), véase el n.º 9-10 (mayo-junio 1954) de «L'Art Sacré» y *L'art dans une vie. Le père M.-A. Couturier de 1897 à 1945* (París 1965).

⁵⁷ AAS 44 (1952) 542-546. Cf. «Nouvelle Revue Théologique» 74 (1952) 863-866 y 944-959.

En el Vaticano, tras el eclipse del pontificado de Pío X, ocuparon puestos importantes muchos unionistas del tiempo de León XIII, especialmente el cardenal Gasparri, y comenzó a valorarse positivamente el trabajo de los no católicos en favor de la paz. Por eso se siguieron con interés las primeras gestiones de R. Gardiner y N. Söderblom; pero en 1918 la Iglesia romana dio a entender que no trataría de igual a igual con las otras confesiones cristianas y, sobre todo, que no participaría en debates públicos en los que se discutirían asuntos que Roma consideraba definitivamente zanjados. Pero esta tajante negativa no impidió que Pío XI apoyara oficiosamente los contactos privados entre teólogos católicos y anglicanos que se denominaron «Conversaciones de Malinas» y se organizaron de 1921 a 1926 en torno al cardenal Mercier⁵⁸; también apoyó más tarde los esfuerzos de dom Lambert Beauduin y de los «monjes de la Unión» en Amay para tender un puente entre Roma y el mundo ortodoxo en una línea que puede calificarse de ecumenismo católico *avant la lettre*. Pero a partir de 1925 se endureció la actitud de Roma. Las esperanzas de acercamiento a la ortodoxia rusa parecían ahora mucho más aleatorias, y el liberalismo doctrinal que había caracterizado a la primera conferencia ecuménica reunida en Estocolmo en 1925 había chocado a los ambientes católicos —excepto Alemania—, cuya opinión general en la época ha quedado reflejada en los escritos de Ch. Journet. Además, por lo que respecta al Vaticano, el deseo del papa y de su secretario de Estado de arreglar la cuestión romana con una solución conciliadora exigía dar algunas garantías a la fracción intransigente del Sacro Colegio, reagrupada en torno al cardenal Merry del Val. En esta perspectiva se sitúa la encíclica *Mortalium animos*⁵⁹ (6 de enero de 1928), tan rígida y poco comprensiva respecto a aquellos a quienes llamaba desdeñosamente «pan-cristianos», y durante veinte años Roma ignorará las realizaciones del Movimiento Ecuménico, limitándose a recordar de tarde en tarde y en tono desabrido las desaprobaciones anteriores.

Pero, entre tanto, las cosas evolucionaban sensiblemente fuera de Roma. Por influjo de la revolución de Barth en teología y de personalidades como el doctor Visser't Hooft y S. de Dietrich, el Movimiento Ecuménico se apoyaba cada vez más en un afán de fidelidad a la concepción bíblica de la Iglesia, en tanto que los aspectos pragmáticos y la influencia del protestantismo liberal, tan sensibles al principio, tendían a desaparecer. Paralelamente, en el campo católico iba creciendo el interés que mostraba por la causa de la unidad cristiana una minoría de fieles y teólogos. Este interés surgió en Francia a principios del siglo por obra de Portal y aumentó con los ecos de las Conversaciones de Malinas. A partir de 1930 se fueron formando pequeños grupos de especia-

⁵⁸ Sobre estas «conversaciones», cf. J. Bivort de la Saudée, *Anglicans et catholiques*, 2 vols. (Bruselas-París 1949), completándolo con R. Aubert, *Les conversations de Malines, le cardinal Mercier et le Saint Siège*: «Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique», 5.^a serie, 53 (1967) 87-159.

⁵⁹ Texto en AAS 20 (1928) 5-16.

listas católicos que durante los veinticinco años siguientes sirvieron de intermediarios, por su cuenta y riesgo, entre Roma y Ginebra, que no mantenían relaciones oficiales. Entre estos pioneros audaces y clarividentes destacan tres nombres: el primero, por orden cronológico, fue el benedictino belga dom Lambert Beauduin⁶⁰, fundador del priorato de Amay, que constituyó desde 1925 un lugar de encuentro —entonces único católico en Europa— para el diálogo ecuménico, y la revista «Irénikon» (1926), que abrió el camino a otras revistas católicas fundadas más tarde con la misma finalidad; el padre Congar⁶¹, cuyo libro *Chrétiens désunis* (1937), que establecía las bases teológicas de un estatuto del ecumenismo católico, señala un hito capital en el orden doctrinal, lo mismo que Amay lo fue en el terreno de la acción; el padre Couturier⁶², «el profeta del ecumenismo espiritual», sacerdote modesto que en 1935 infundió un espíritu nuevo al octavario de oraciones iniciado en América a principios del siglo y centrado hasta entonces en «la vuelta de los herejes y de los cismáticos» a la Iglesia romana, convirtiéndolo en una «semana de la plegaria universal», en la que se pediría a Dios «la unidad que él quiera por los medios que quiera»; de este modo se posibilita a los no católicos asociarse plenamente a dicho octavario.

Por la misma época, en Alemania, R. Grosche fundó la revista «Catholica» (1932) y J. Metzger la *Una Sancta*, fraternidad de oraciones que seguía el espíritu de Couturier; varios historiadores, a los que hay que añadir el checo Dvornik, iban eliminando progresivamente una serie de fórmulas estereotipadas y de prejuicios centenarios, con gran disgusto de los medios conservadores. Luego, la resistencia común al nazismo y los trastornos de la guerra y la posguerra hicieron que católicos y protestantes entablaran contactos más íntimos en un plano existencial: la organización de plegarias colectivas en los refugios y campos de concentración, la utilización común de los lugares de culto en las ciudades bombardeadas y en las zonas de evacuación fueron para los fieles y las autoridades de las dos confesiones factores de duradera comprensión mutua (un fenómeno análogo se produjo también en Holanda). Así se creó un clima en el que pudieron nacer y crecer después de la guerra círculos de encuentro fraterno, animados por hombres como H. Hoffmann, M. Laros y J. Pinsk, y organismos de estudio como el Evangelische und Katholische Ökumenische Arbeitskreis, presidido conjuntamente por el arzobispo católico Jaeger y el obispo luterano Stählin, y más tarde (1957) el J. A. Möhler-Institut de Paderborn.

En Bélgica, donde el priorato de Amay (trasladado en 1939 a Chevetogne), amenazado un momento, gozaba del apoyo del cardenal Tisserant, prefecto de

⁶⁰ Cf. L. Bouyer, *Dom Lambert Beauduin, un homme d'Église* (Tournai-París 1964), y S. A. Quitslund, *Beauduin, a prophet vindicated* (Nueva York 1973).

⁶¹ Evocó su itinerario ecuménico en *Une passion: l'unité. Réflexions et souvenirs* 1929-1973 (París 1974).

⁶² Cf. M. Villain (ed.), *L'abbé Paul Couturier, apôtre de l'unité chrétienne* (París-Tournai 1957); id., *Oecuménisme spirituel, les écrits de l'abbé Couturier* (Tournai-París 1963).

la Congregación Oriental. La revista «Irénikon» llegó a convertirse, bajo la dirección de dom Clément Lialine, en la gran revista católica en materia ecuménica. En Francia se multiplicaban las iniciativas bajo el impulso de hombres como el padre Villain o el padre Dumont, prudente y audaz animador del Centro dominico Istina. En otros países que habían permanecido indiferentes durante mucho tiempo ante el problema ecuménico se produjo una lenta evolución al acabar la guerra. Así aconteció en Inglaterra, a pesar de muchas vacilaciones, gracias al cardenal Hinsley y a algunas abadías. En Italia, G. Rossi fundó en 1939 el Centro Pro Civitate Christiana de Asís, en torno al cual se polarizó durante algún tiempo la actividad ecuménica, a la que contribuyó luego la Facultad de Teología de Venegono en Lombardía. El padre Boyer SJ fundó en Roma en 1950, con el apoyo de monseñor Montini, el Centro Unitas. En España dicha actividad giró en torno a la Universidad Pontificia de Salamanca. En Suiza la impulsaron hombres como O. Karrer y el padre Chavaz. En Holanda, los contactos provocados por la guerra hicieron que se modificara un poco la atmósfera de desconocimiento y desconfianza recíproca, más en el campo católico que en el protestante. Un sacerdote holandés, G. Willebrands, ayudado por su amigo el padre Thyssen, tomó en 1952 la iniciativa de organizar una Conferencia Católica para Cuestiones Ecuménicas que aspiraba a ser el órgano de contacto entre los ecumenistas católicos y las comisiones de estudios del Consejo Ecuménico de las Iglesias.

En esta fecha se inició un cierto deshielo en los ambientes romanos, estimulado por la intervención de obispos como monseñor Jäger, de Paderborn; monseñor Gerlier, de Lyon; monseñor Charrière, de Friburgo, y varios más. Cuando el Consejo Ecuménico de las Iglesias celebró en Amsterdam su primera reunión (1948), la reacción fue aún muy negativa; pero dieciocho meses después una Instrucción del Santo Oficio⁶³ atestiguaba un espíritu nuevo. Aunque a primera vista parecía una voz de alerta, bien mirada constituía un aliento para los católicos que trabajaban por el ecumenismo y reconocía incluso la acción del Espíritu Santo en los esfuerzos que realizaban los no católicos en pro de la unidad: quedaban, pues, muy lejos los sarcasmos de *Mortalium animos*. Evidentemente, Roma comprendía que era imposible ignorar sistemáticamente la importancia que para la historia religiosa del siglo xx tiene el nacimiento y auge del Consejo Ecuménico de las Iglesias, tanto más cuanto que cada vez era más evidente que durante los dos decenios anteriores el Movimiento Ecuménico había adquirido profundidad teológica y espiritual. Se dio un nuevo paso en 1952 cuando el Vaticano pidió al vicario apostólico de Suecia que designara cuatro observadores católicos para la Conferencia «Fe y Constitución», que iba a reunirse en Lund. Pero el hecho de que en la segunda asamblea del Consejo Ecuménico, celebrada en Evanston en 1954, no participaran observadores católicos mostró qué grande seguía siendo en Roma la tentación de volver atrás y cuánto quedaba por hacer cuando Juan XXIII creó

⁶³ Fechada el 20 de diciembre de 1949, se hizo pública el 1 de marzo de 1950.

en 1960 el Secretariado para la Unidad de los Cristianos (recurriendo principalmente a los miembros de la Conferencia Católica para Cuestiones Ecuménicas y a su dinámico organizador) y decidió al año siguiente enviar representantes oficiales a la tercera asamblea del Consejo Ecuménico, celebrada en Nueva Delhi ⁶⁴.

⁶⁴ Para lo que concierne a la evolución de las relaciones entre la Iglesia romana y las Iglesias orientales durante el mismo período, cf. el capítulo III de la V parte.

CAPITULO III

LAS CORRIENTES DE PENSAMIENTO

1. *Dogma y moral*

Lo mismo que la vida religiosa, el pensamiento católico experimentó durante el medio siglo que precedió al Vaticano II y lo preparó —sobre todo a partir de los años treinta, una vez apaciguadas las convulsiones de la reacción antimodernista— una exuberancia y un florecimiento que se caracterizan también por el doble aspecto del retorno a las fuentes y la presencia en el mundo moderno. En realidad, resulta un tanto artificioso tratar en dos capítulos diferentes lo que concierne a la acción y lo tocante al pensamiento. Es preciso hacerlo por la imposibilidad de hablar de todo a la vez; pero conviene tener presente la atinada observación de R. Rémond: «Este período se considerará en la historia de la Iglesia como una época rica en gracias y singularmente fecunda, porque durante estos treinta años (1930-1960) la teología ha asumido todos los problemas que le planteaba el apostolado, y a su vez, la reflexión sobre la Iglesia ha alimentado a la acción pastoral misionera»¹.

Pero el punto de partida no era alentador. Sería inútil buscar en la bibliografía católica del período de entreguerras el equivalente a la famosa *Dogmática* de Karl Barth². En el terreno de las monografías, los teólogos, salvo raras excepciones —estamos pensando particularmente en el padre M. de la Taille y en su monumental tratado sobre la misa, *Mysterium fidei* (1921)—, malgastaron su capacidad de análisis y su sutileza dialéctica en problemas bastante accidentales para las preocupaciones religiosas de sus contemporáneos. Pese a los brillantes estudios históricos sobre la Escolástica medieval, publicados

¹ En el prólogo a J. Lestavel, *Les prophètes de l'Église contemporaine* (París 1969) 9.

² Durante este período se publicaron numerosos manuales en varios volúmenes; pero todos se limitan a repetir con una perspectiva muy estrecha las soluciones antiguas; aunque se suelen presentar como redactados *ad mentem sancti Thomae*, sus autores no parecen tener conciencia de que el gran doctor medieval debe ser un faro y no un límite. Hay que esperar a 1938 para que aparezca el primer volumen de la *Katholische Dogmatik*, de monseñor Schmaus (8 vols., 1938-1955; 6.ª ed., 1960-1969), que, a pesar de su buena información y a sus intentos de modernización, raramente se arriesga a replantear las cuestiones difíciles.

por personalidades como monseñor Grabmann o E. Gilson³, es preciso confesar que la restauración neotomista impulsada por los últimos papas, desde la encíclica de Pío XI *Studiorum ducem* (1923) hasta las censuras de Pío XII en la *Humani generis* (1950), no ha dado los frutos que se esperaban, al menos en teología, donde se estancó en categorías anticuadas y opuestas al pensamiento moderno. En cambio, en filosofía pueden destacarse algunos aspectos más originales, en las obras de J. Maritain, del padre A.-D. Sertillanges OP, del padre J. Maréchal SJ y del alemán J. Pieper.

Este fracaso explica el éxito conseguido durante el mismo período por diversos intentos —a pesar de que no rebasan el nivel del ensayo— de renovar la teología católica al contacto de la tradición platónica y agustiniana o con una perspectiva personalista y existencial. Estas tendencias se manifestaron sobre todo en Alemania, donde Max Scheler influyó profundamente en los pensadores católicos; pero las obras de Karl Adam⁴, Lippert SJ⁵ y R. Guardini⁶ se tradujeron a distintos idiomas. La misma preocupación de acercar la teología a la vida religiosa caracterizó el renacimiento de los estudios de teología espiritual, del que se ha hablado en el capítulo anterior. Con el mismo afán surgió poco después el intento del padre J. A. Jungmann SJ y algunos de sus colegas de Innsbruck, quienes trataron de elaborar, junto a la teología técnica, una «teología kerigmática»⁷, es decir, una teología que pudiera predicar con fruto al pueblo fiel. Pero este intento quedó paralizado muy pronto.

Con el relativo sopor de la teología dogmática hasta la víspera de la Segunda Guerra Mundial contrasta el marcado interés por los problemas de moral familiar, social e internacional. El desarrollo del neomaltusianismo, el establecimiento de regímenes totalitarios de derecha y de izquierda, la gran crisis económica de los años treinta y el carácter cada vez más precario de la paz mundial tenían que orientar inevitablemente a los pensadores católicos y al magisterio eclesiástico hacia esos campos en que las generaciones anteriores, mucho más individualistas, no habían fijado su atención. Pero no fueron tanto los teólogos propiamente dichos cuanto los filósofos y sociólogos quienes marcaron la pauta al principio: la Escuela de los jesuitas austríacos en materia

³ Lo prueba especialmente el aumento de las colecciones y las revistas especializadas en este sector. Los célebres *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* modifican su nombre en 1928 para dar cabida a la teología. Además aparecen sucesivamente la *Bibliothèque thomiste* (1921) y el «Bulletin Thomiste» (1924) en torno al padre Mandonnet; los *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen-Âge* (1924) de Gilson; las *Recherches de théologie ancienne et médiévale* (1929) de Mont-César, donde Lottin inaugura el camino para la renovación del interés por la moral de los escolásticos, y las *Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa* (1932), bajo el impulso del padre Chenu, que también deja su impronta en la escuela de Saulchoir.

⁴ Cf. el prólogo de F. Hofmann, en K. Adam. *Gesammelte Aufsätze* (Augsburgo 1936) 5-16; R. Aubert, en *Tendenzen der Theologie im 20. Jh.* (Stuttgart 1966) 156-162.

⁵ Véase P. Lorson, en «Études», 238 (1939) 465-483.

⁶ Cf. H. Kuhn, *Romano Guardini. Der Mensch und das Werk* (Munich 1961).

⁷ Se encontrará una breve aclaración crítica con indicaciones bibliográficas en J. Comblin, *Vers une théologie de l'action* (Bruselas 1965) 32-40.

económica y social o un Jacques Leclercq⁸, cuyo monumental tratado de derecho natural pronto se hizo clásico. Los teólogos se vieron obligados a seguir por este camino, tanto más cuanto que Pío XI se preocupó de estos problemas y quiso explicar oficialmente al mundo la postura de la Iglesia ante la organización de la ciudad cristiana. La simple enumeración de los documentos es elocuente: *Divini illius magistri* (31 de diciembre de 1929), sobre la educación cristiana de la juventud⁹; *Casti connubii* (20 de diciembre de 1930), sobre el matrimonio cristiano; *Quadragesimo anno* (15 de mayo de 1931), sobre la cuestión social; *Nova impendet* (20 de octubre de 1931), sobre la crisis económica y la carrera de armamentos; *Mit brennender Sorge* (14 de marzo de 1935), contra el nacionalsocialismo; *Divini Redemptoris* (19 de marzo de 1937), contra el comunismo. Estos documentos, en los que el magisterio supremo se expresaba con una profundidad sin precedentes, se convirtieron pronto, junto con el derecho natural, en una nueva fuente de inspiración para los moralistas católicos, muchos de los cuales tendieron a repetirlos simplemente, sin hacer ningún esfuerzo por ahondar en ellos.

Así ocurrió particularmente con la regulación de los nacimientos: hasta el Vaticano II fueron raros los teólogos profesionales que procuraron repensar la doctrina tradicional con una perspectiva más matizada¹⁰. Sin embargo, no puede olvidarse el sugestivo ensayo de H. Doms *Le sens et la fin du mariage* (1935), que fue acogido con mucha frialdad.

Más rica fue la reflexión en el terreno de la moral social. Esta experimentó un notable auge en todas partes durante el período de entreguerras; pero los teólogos y sociólogos católicos consagraron la mayoría de sus publicaciones al problema de la injusta situación de los obreros y al de los medios para superarla, así como a la crítica del socialismo marxista. Después de la Segunda Guerra Mundial, el cambio de situación obligó a desplazar los acentos. Por una parte, el contraste entre ricos y proletarios dentro de la sociedad industrial fue dando paso a las diferencias entre países ricos y países subdesarrollados. Por otra parte, a la crítica de las situaciones injustas se fue añadiendo la búsqueda de soluciones positivas que se alejen juntamente del totalitarismo marxista y de la anarquía capitalista, así como el afán de reconocer lo que hay de

⁸ Sobre este moralista belga (1891-1971), cf. G. Morin, *Introduction à l'étude de J. Leclercq* (Gembloux 1973); J. Leclercq, *Documents autobiographiques* (Tournai 1972).

⁹ Merece especial atención el pasaje en que Pío XI delimita los derechos del Estado en esta materia. Es evidente que, deseoso de evitar la ruptura con el gobierno fascista, el papa matiza al máximo sus expresiones para ir hasta el límite de las concesiones que creía aceptables. Por lo demás, la encíclica resulta relativamente moderna en este punto, en comparación con las posturas clásicas del siglo XIX. Pero está aún muy condicionada por algunas concepciones muy tradicionales en materia de educación y, sobre todo, por la persistencia de una perspectiva de cristiandad. Cf. a este propósito A. Vandermeersch, en *Concile oecuménique Vatican II* (París 1965) 164s.

¹⁰ Sobre la parte de relatividad y los límites de la doctrina de *Casti connubii*, cf. las observaciones de G. Martelet en «Nouvelle Revue Théologique» 90 (1968) 900-917.

justificado en la tendencia contemporánea a una progresiva colectivización de la vida social.

También se inició una evolución en materia de moral internacional. Durante el primer cuarto del siglo xx, los autores católicos se mostraron de ordinario más preocupados por exaltar la virtud del patriotismo que por insistir en la obligación de promover la paz en el mundo. No se opusieron con suficiente vigor al creciente nacionalismo que imperó en Europa durante los decenios que precedieron a la Primera Guerra Mundial ni, luego, a la exaltación del sentimiento patriótico durante las hostilidades. De ahí que la negación de la patria por la ideología socialista les pareciera generalmente más peligrosa que su exaltación exagerada. Pero hacia 1925, algunos autores audaces, de inspiración demócrata-cristiana, comenzaron a hablar en otro lenguaje, apoyándose sobre todo en los llamamientos de Benedicto XV y de Pío XI en favor de una organización cristiana de la paz. Las condenas del nacionalismo pagano por Pío XI al fin de su pontificado reforzaron esta corriente, pero la gran evolución no se efectuó hasta el pontificado de Pío XII, que coincidió con la terrible crisis de la Segunda Guerra Mundial.

2. Los católicos y la cultura

La confrontación del cristianismo con el nazismo, con el marxismo y con el humanismo científico, que bajo formas nuevas conservaba gran prestigio, impulsó a algunos pensadores católicos a plantearse el problema del significado religioso del hombre en el mundo y del sentido que puede tener para la salvación religiosa de la humanidad el esfuerzo humano profano. *Progress and religion* (1934), de C. Dawson; *Religion und Leben* (1934), de A. Rademacher, y *L'humanisme intégral* (1936), de J. Maritain, son obras características de esta tendencia y reflejan los matices que adoptó en los distintos países. En la misma línea se inscribe la obra del paleontólogo jesuita Teilhard de Chardin ¹¹, que no se publicó hasta mucho después, pero que fue elaborada durante esos años de transición y ya entonces comenzó a ejercer un influjo discreto pero profundo mediante unos fascículos policopiados. Aquí se planteaba en términos nuevos el viejo problema de las relaciones entre la naturaleza y el sobrenatural, en función sobre todo de las discusiones acerca de la noción de «humanismo cristiano». Pero a medida que avanzaban los años treinta, al hablar de las relaciones entre el cristianismo y la cultura, no se pensaba sólo en los

¹¹ La bibliografía sobre Teilhard (1881-1955) es considerable y aumenta cada año. Señalamos entre muchas otras obras: R. d'Ouince, *Un prophète en procès: Teilhard de Chardin*, 2 vols. (París 1970); H. de Lubac, *La pensée religieuse du père Teilhard de Chardin* (París 1961; trad. española, Madrid 1968); N. M. Wildiers, *Teilhard de Chardin* (Bruselas 1960); C. Cuénot, *Teilhard de Chardin* (París 1962); E. Rideau, *La pensée de Teilhard de Chardin* (París 1965); *Teilhard de Chardin et la pensée catholique* (París 1965); D. Polgar, *Internationale Teilhard-Bibliographie, 1955-1965* (Friburgo de Brisgovia 1965); A. Fierro, *El proyecto teológico de Teilhard de Chardin* (Salamanca 1971).

valores artísticos, literarios o filosóficos, sino cada vez más en la conquista del universo material por la ciencia y la técnica e incluso en la cultura física. Empezó a elaborarse con tanteos una antropología teológica integral que no veía sólo en el hombre el *animal rationale*, sino que procuraba considerarlo en toda su condición temporal, en su enraizamiento cósmico, en su actividad técnica, en sus relaciones profesionales o cívicas. Teología del cuerpo, teología del trabajo, teología del progreso, teología de las realidades sociales y otros análogos fueron abordados continuamente en una mezcla, a veces difusa, de teología, filosofía, sociología y literatura, pero también en sólidos trabajos seriamente elaborados, como, por ejemplo, los de J. Mouroux (*Sens chrétien de l'homme* [1945]) o de G. Thils (*Théologie des réalités terrestres* [1946]).

Este trabajo de reflexión fue unido a una creciente inserción activa de los católicos en el mundo de la cultura, del cual parecían haber estado aislados a fines del siglo XIX. Mientras entre los no creyentes se comienza a considerar anticuados a quienes siguen viendo una oposición entre el sentimiento religioso y la ciencia, en el campo católico se renuncia a buscar una de las bases de la apologética en el «fracaso de la ciencia». El prestigio de hombres como Termier, monseñor Lemaître, Whittaker, Temple, Dessauer y Leprince-Ringuet no debe hacernos olvidar a los numerosos católicos que se dedican a la investigación científica y asimilan su espíritu cada vez mejor. Estos científicos adoptan la perspectiva evolucionista, pese a la tenaz oposición de los medios tradicionalistas, y la aplican inicialmente al mundo animado, para aplicarla más tarde a todo el universo. Más notable aún es la presencia de los católicos en las ciencias humanas, especialmente en la historia, pero también en el derecho, la psicología e incluso la sociología, una vez vencida la desconfianza de los que la consideraban como una máquina de guerra contra el elemento específico de la moral y de la religión. En el campo literario se produce un verdadero cambio de situación durante el segundo cuarto del siglo XX. Los novelistas, poetas y ensayistas católicos, que habían estado marginados durante varias generaciones, tienen tal calidad que algunos de ellos figuran entre los grandes creadores de la época, fenómeno que contrasta asombrosamente con la secularización de la sociedad y los progresos del humanismo ateo.

El fenómeno fue especialmente sorprendente en Francia, donde en estos años no sólo abundan las revistas, reuniones y lugares de encuentro clasificados abiertamente como católicos, sino que florece una rica literatura, profana por sus autores, su público y sus editores, pero centrada en temas netamente cristianos. Claudel llega al apogeo de su gloria en el período de entreguerras: *El zapato de raso* (1930) se representó en todo el mundo y *Juana en la hoguera* (1933) fue musicalizada por Honegger. La novela católica, preludiada por Bourget y sus discípulos, conoce su época mejor con Mauriac y Bernanos, en quienes «la penetración psicológica ilumina continuamente una teología implícita» (P.-H. Simon), la dialéctica del pecado y de la gracia. Su obra será continuada hasta los años cincuenta por una serie de escritores de gran valía, desde Julien Green y Maxence van der Meersch a P.-A. Lesort y G. Cesbron, sin olvi-

dar el *Augustin ou le maître est là*, de J. Malègue. Al mismo tiempo se elaboraba una crítica católica, que también ha sido bien acogida fuera de los ambientes «piadosos», gracias a hombres de talento tan diferente como Henri Brémond, que diserta sobre la poesía pura; Charles du Bos, que aporta al diálogo con sus contemporáneos un conocimiento excepcional de la literatura europea y sobre todo una extraordinaria lucidez de pensamiento; Gabriel Marcel, cuya obra de crítica teatral es inseparable de su obra dramática y filosófica. Podemos añadir a éstos el belga Charles Moeller, cuyos penetrantes estudios sobre *Literatura del siglo XX y cristianismo* (cinco volúmenes [1953-1975]) han rebasado ampliamente las fronteras de los países de lengua francesa.

Si Francia va claramente a la cabeza, la renovación literaria es un fenómeno europeo. Se constata con más o menos intensidad en otros países. En Gran Bretaña, a la generación de Chesterton, Belloc y Baring sucedieron los autores de moda como el sarcástico Evelyn Waugh, el escocés Bruce Marshall y, a nivel más profundo, Graham Greene, que emplea ficciones de gran realismo para presentar una visión católica de la condición humana, diálogo entre el hombre débil pero libre y la providencia divina, que escribe derecho con renglones torcidos. En Alemania podemos citar a Gertrud von Lefort, la novelista católica alemana más importante, autora también de los hermosos *Hymnen an die Kirche* (1924); E. Wiechert, cantor de la soledad y de la muerte; E. Langgässer, en quien se hallan ecos de Bernanos; H. Böll, premio Nobel y uno de los que más contribuyeron a crear en Alemania un clima preconciiliar; Stephan Andres, cuya obra maestra, *Wir sind Utopia* (1943), apareció en plena época nazi, y R. Schneider, gran premio de la paz 1956 de los libreros alemanes. En el mundo hispánico destacan el portugués M. Ribeiro, que recuerda a Huysmans y Bloy; los españoles C. Laforet, José M.^a Gironella y J. L. Martín Descalzo, entre los novelistas, y los poetas J. L. Hidalgo y J. M.^a Valverde, el chileno E. Barrios y el argentino M. Gálvez. En Italia, el antiguo ateo Papini proclama con intransigente impetuosidad las exigencias de su fe recuperada. Escandinavia cuenta con la noruega Sigrid Unset, cuya *Christine Lavransdatter* (1920-22) fue considerada por Mauriac como el prototipo de novela católica, y con el sueco Sven Stolpe. Algunos temas aparecen con particular frecuencia en las obras de estos autores, muy distintos entre sí y pertenecientes a dos generaciones: el drama del pecado, el pecado de la carne y, aunque menos a menudo, el pecado del espíritu, la obra de Satanás en el mundo como clave del problema del mal, la experiencia de la conversión, las responsabilidades sociales del cristiano (sobre todo entre los más jóvenes), la acentuación de la dignidad femenina, que ya quedó reflejada antes de 1914 en la *Violaine* de Claudel, y la figura del sacerdote, desde el cura de aldea de Bernanos hasta don Camilo de Guareschi¹².

¹² Cf. sobre este tema, pero sólo para Francia, L. Prévost, *Le prêtre, ce héros de roman* (París 1962).

3. El renacimiento de la Iglesia

Uno de los fenómenos destacados de entreguerras en el campo del pensamiento católico fue el redescubrimiento de la Iglesia en sus verdaderas dimensiones religiosas y sobrenaturales. Diversos factores explican este renacimiento. Primeramente, la reacción general contra el individualismo del siglo XIX y el éxito de las ideas comunitarias, sobre todo en los países germánicos. En segundo lugar, los progresos del movimiento misionero (durante el período de entreguerras comienza a elaborarse la misionología católica gracias a J. Schmidlin y al padre Charles SJ) y de la Acción Católica, que ayudaron a redescubrir la Iglesia a muchos fieles acostumbrados a pensar únicamente en «conseguir su propia salvación». También influyó notablemente la renovación litúrgica, tanto en el plano pastoral como en el de los estudios históricos o teológicos; además, toda la orientación de la piedad contemporánea, cristocéntrica y eucarística inclinaba a fijar la atención en la doctrina del cuerpo místico.

El tratado clásico *De Ecclesia* se había elaborado en un clima muy occidental y sin tener en cuenta el pensamiento patrístico. Muchos eclesiólogos eran más canonistas que teólogos, y la eclesiología tenía como objetivo refutar errores muy característicos: el protestantismo y el galicanismo. De ahí que se pusiera particular énfasis en el aspecto visible y jerárquico, incluso en el aspecto jurídico y administrativo de la Iglesia. La teología comenzó a revalorizar el tema de la Iglesia presentándola como una continuación de la encarnación del Hijo de Dios que comunica su vida divina a la humanidad. Este movimiento se inspiró en J. A. Möhler y en pensadores de tendencia vitalista del siglo XIX, aprovechó el contacto con la eclesiología ortodoxa, descubierta en Occidente gracias a los pensadores rusos exiliados a consecuencia de la Revolución de 1917, y se fue enriqueciendo mediante el retorno a las fuentes bíblicas y patrísticas —¿qué sugerente fue para muchos teólogos la obra *Catholicisme* (1938) del padre De Lubac!—. La obra de Karl Adam *Das Wesen des Katholizismus* (1924), traducida pronto a las principales lenguas, desempeñó un papel estimulante. Las investigaciones se centraron, sobre todo al principio, en el tema de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo; el padre Tromp SJ, profesor de la Gregoriana, atrajo la atención sobre esta doctrina, y el padre Mersch mostró sus fuentes patrísticas.

Todo este movimiento de reflexión y de publicaciones alcanzó una primera meta con la publicación de la encíclica *Mystici corporis Christi* (1943), que contenía lo esencial y ponía en guardia contra algunas desviaciones que tendían a oponer a la Iglesia visible del Credo una Iglesia invisible, a la que pertenecerían todos los hombres de buena voluntad, unidos misteriosamente a Cristo. Tales teorías aparecieron hacia 1940, principalmente en Alemania¹³,

¹³ Cf. N. Oemen, *L'ecclésiologie dans la crise: «Irénikon», Questions sur l'Église et son unité* (Gembloux 1943) 1-11; E. Przywara, *Corpus Christi mysticum. Eine Bilanz: «Zeitschrift für Ascese und Mystik»* 15 (1940) 197-215.

punto de partida del movimiento. En cambio, en los países de lengua francesa, monseñor Journet, profesor en Friburgo, y el padre Congar, joven dominico que fundó en 1937 la colección *Unam Sanctam*, cuya importancia para la renovación eclesiológica contemporánea es difícil exagerar¹⁴, se mantenían en la línea tomista e insistían en el equilibrio que en la reflexión teológica sobre la Iglesia debe reinar entre los dos aspectos: institución visible jerárquicamente organizada y comunidad de vida. Estos autores presentaban las formas institucionales como el «sacramento» (es decir, lo que manifiesta exteriormente y realiza eficazmente) de la más íntima y viva realidad de la Iglesia.

De este modo se establecían unas bases sólidas para los nuevos progresos de la eclesiología al acabar la Segunda Guerra Mundial. Estos progresos se vieron estimulados por el afán de repensar teológicamente los problemas relativos al apostolado¹⁵ y por el auge de los estudios históricos, que fueron poniendo de relieve el carácter contingente de la eclesiología posttridentina¹⁶. Los esfuerzos se encaminaron en esta época a elaborar una teología del laicado que determinara el puesto exacto que en el pueblo de Dios corresponde a los fieles al lado del sacerdocio. Se descubrió —con la ayuda del fecundo trabajo de investigación teológica realizado en el seno del Consejo Ecuménico de las Iglesias— el puesto central de la función misionera de la Iglesia. Se fue elaborando lentamente una teología ecuménica, que trataba de precisar el estatuto teológico de los cristianos separados de la Iglesia romana. Comenzó a surgir así una vacilante teología del episcopado, que condujo al redescubrimiento colegial de la Iglesia y de la importancia —insistentemente recordada por los teólogos orientales— de la «Iglesia particular»¹⁷. Se abordó un tema a primera vista más pragmático, de gran importancia teológica y ecuménica y discutido periódicamente por los publicistas católicos, desde Papini hasta I. von Goeres. Se trata del problema que el padre Congar tuvo el valor de abordar como teólogo en su obra *Vraie et fausse Réforme dans l'Église* (1950): el problema de la adaptación de las estructuras eclesiásticas, que se crearon en otra época para responder a necesidades concretas y pueden no responder ya a las situaciones actuales.

¹⁴ Sobre las intenciones que presidieron esta fundación, cf. los dos textos citados en J. Lestavel, *Les prophètes de l'Église contemporaine* (París 1969) 63-64.

¹⁵ Véanse, por ejemplo, las observaciones de O. Rousseau, *La Constitución en el cuadro de los movimientos renovadores de técnica y pastoral de las últimas décadas*, en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, vol. I (Barcelona 1968) 125-144.

¹⁶ Cf. E. Ménard, *L'ecclésiologie hier et aujourd'hui* (París-Brujas 1965), espec. 11 y 75-76.

¹⁷ Sobre este punto, particularmente importante en la perspectiva de la constitución *Lumen gentium* del Vaticano II, cf. Ch. Moeller, en *La Iglesia del Vaticano II*, vol. I, páginas 171-204.

4. Estudios bíblicos y patristicos

La Segunda Guerra Mundial no marcó un corte radical en la historia del pensamiento católico; pero las profundas transformaciones psicológicas, sociales y culturales que resultaron de ella repercutieron en el campo de las investigaciones teológicas. Estas se han caracterizado cada vez más por el doble movimiento evocado al principio del capítulo: el afán de adquirir más vigor al contacto de las fuentes cristianas y la conciencia de que cada vez es más necesario confrontar desde perspectivas renovadas el mensaje cristiano con las preocupaciones del mundo moderno.

El primer movimiento, el deseo de revitalizar la teología mediante el retorno a la fuente siempre viva que es la palabra de Dios proclamada y comentada en la Iglesia, se manifestó ante todo en el gran florecimiento de los estudios bíblicos. El marcado carácter conservador de la encíclica *Spiritus Paraclitus* (1920), que suponía un retroceso con respecto a la encíclica bíblica de León XIII; la censura dirigida a Touzard por sus artículos —nada extremistas— sobre la autenticidad mosaica del Pentateuco; la inclusión en el Índice en 1924 del *Manuel biblique*, de Brassac, a pesar de su moderación, y en 1922 del hermoso estudio de L. Dennefeld sobre el mesianismo y la intervención del Santo Oficio en 1932 contra *Die biblische Urgeschichte*, de H. Junker, así como la negativa actitud adoptada por la Comisión Bíblica, manifiestan que los exegetas católicos se vieron obligados a trabajar en un clima desalentador durante el período de entreguerras. Por eso es más meritorio el hecho de que siguieran en la brecha. El puesto de honor corresponde a la Escuela Bíblica de Jerusalén, dominada por la figura del padre Lagrange († 1938), que tuvo el mérito de formar a discípulos como el padre Spicq o el padre Benoit. También debe señalarse el trabajo análogo de sana crítica realizado en Alemania, Francia y Bélgica, donde L. Cerfaux comenzó hacia 1930 a aplicar al estudio del Nuevo Testamento el método de la *Formgeschichte*, liberándolo de los *a priori* que lo habían hecho sospechoso. Su obra *La Théologie de l'Église suivant Saint Paul* (1942) fue saludada como «una fecha memorable en la historia de la exégesis católica» (L. Bouyer). Realmente era imposible prescindir a la larga del trabajo serio y constructivo que venían haciendo en materia bíblica los protestantes y anglicanos. De hecho, los investigadores católicos se inspiraban cada día más en tales estudios, ya que una censura mal documentada impedía a menudo a los exegetas católicos publicar el resultado de sus estudios. Al terminar los años treinta se inició, por fin, un deshielo, confirmado por los nombramientos, en 1938 y 1939, del cardenal Tisserant y del padre Vosté como presidente y secretario de la Comisión Bíblica. La encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943) manifestó el apoyo oficial de la Santa Sede a los exegetas que trabajaban en un sentido prudentemente progresista; las precisiones dadas en 1948 sobre la interpretación de los primeros capítulos del

Génesis y, en 1955, sobre el alcance exacto de los decretos de la Comisión Bíblica se inscriben en la misma línea liberadora¹⁸.

En el trabajo realizado por los exegetas católicos durante el pontificado de Pío XII hay que destacar sobre todo dos aspectos. De una parte, el decidido empleo de los métodos histórico-críticos, sobre todo el recurso generalizado a la *Formgeschichte*, y más recientemente, sobre todo en Alemania, el afán de tener en cuenta el trastorno provocado por Bultmann y su escuela y el problema de la «desmitologización»; de otra, un creciente esfuerzo para poner de relieve el alcance propiamente religioso del mensaje bíblico. En efecto, cuando se echa una ojeada de conjunto sobre la producción exegética católica anterior a 1940, por ejemplo sobre la estimable colección de los *Études bibliques*, donde aparecieron los importantes comentarios del padre Lagrange, asombra el hecho de que el punto de vista sigue siendo casi siempre el de un estudio filológico y arqueológico de la Biblia. Eran raras las obras que estudiaban primariamente la doctrina y la espiritualidad de los textos analizados. Durante los años cuarenta se produjo, por fin, «el advenimiento de la teología bíblica» (Spicq) a la Iglesia romana. En 1950 publicó M. Meinertz su *Theologie des Neuen Testaments*, primera obra digna de tal nombre publicada por un católico. Un afán análogo de subrayar más el alcance doctrinal de la Escritura y en particular el significado religioso y el sentido cristológico del Antiguo Testamento originó discusiones bastante vivas acerca del sentido «espiritual» de la Escritura e impulsó las investigaciones sobre la exégesis tipológica, que pretende establecer las conexiones entre un texto bíblico y los pasajes paralelos en la Escritura o entre los sucesos y personajes bíblicos y los acontecimientos posteriores de la historia de la Iglesia que tales sucesos o personajes prefiguran.

El retorno a las fuentes en el aspecto bíblico se completó con un renacimiento patrístico que rebasa los medios especializados. Lo atestigua, entre otras cosas, el éxito de colecciones como *Sources Chrétiennes*, en Francia, o, algo después, *The Christian Fathers*, en los medios anglosajones. Los patrólogos pudieron trabajar durante el período de entreguerras en una atmósfera más serena que los exegetas, aunque el Santo Oficio les recordara periódicamente que era necesaria la prudencia cuando se quería rebasar el terreno inofensivo de las publicaciones de crítica literaria o histórica (cuestiones de autenticidad o de cronología) para dedicarse al de la historia doctrinal, que es más delicado. Al acabar la guerra cabía preguntar si la tendencia de muchos ambientes eclesiásticos a inhibirse de los trabajos de erudición no pondría en peligro las investigaciones profundas acerca de la literatura cristiana antigua. No obstante, una pléyade de jóvenes seglares comenzó a dedicarse a estos es-

¹⁸ Sobre este cambio de clima, cf. J. Levie, *La Bible, parole humaine et message de Dieu* (París-Lovaina 1958), II parte. Texto de la encíclica, AAS 35 (1943) 297-325; la carta de 1948 al cardenal Suhard, en AAS 40 (1948). Las aclaraciones del padre A. Müller sobre el alcance de los decretos de la Comisión bíblica aparecieron en «Benediktinische Monatschrift» 30 (1955) 49s.

todos en varios países, especialmente en Francia, donde H.-I. Marrou desempeñó un papel capital en esta evolución. El trabajo se realiza cada vez más con un espíritu nuevo en relación con los estudios patrísticos del medio siglo precedente, porque aquí se ha producido un cambio análogo al que acabamos de mencionar a propósito de los trabajos bíblicos. Se ha dejado de buscar casi exclusivamente en las obras de los Padres argumentos apologeticos para probar la antigüedad de las doctrinas y prácticas católicas o, en el mejor de los casos, indicios de la lenta evolución de esas doctrinas y prácticas y se ha comenzado a destacar más bien lo que hay de original en tales obras, a resucitar su mensaje con su riqueza doctrinal y espiritual, e incluso, si es posible, a descubrir la experiencia religiosa de la comunidad cristiana que se expresa a través de estos testimonios personales.

5. *Las nuevas corrientes teológicas*

El retorno a las fuentes y los resultados de los trabajos históricos tenían que conducir inevitablemente a los teólogos a abordar la espinosa cuestión del progreso dogmático. La plantearon brutalmente los modernistas, y los teólogos de entreguerras procuraron darle una solución aceptable. El dominico español F. Marín Sola trató de desarrollar —con una prudencia que algunos de sus colegas juzgaron temeraria— la idea clave del padre Gardeil acerca de la homogeneidad de la teología con el dogma y de éste con los datos revelados, aplicándola sistemáticamente al problema del desarrollo dogmático: aun admitiendo que la piedad del pueblo fiel, que procede más por intuición que por razonamientos, ha contribuido más que la lógica a manifestar a la Iglesia el contenido completo de los principios revelados, sostenía que, al menos *post factum*, es posible demostrar que los desarrollos o «nuevos dogmas» estaban metafísicamente incluidos en el dato primitivo y pueden deducirse de él mediante un silogismo riguroso. De ahí el título de su obra: *La evolución homogénea del dogma católico* (2 vols., 1923-24), en la que el término «homogéneo» debía tranquilizar a quienes continuaban creyendo, como el cardenal Billot, que «los dogmas no tienen historia». El padre Marín Sola tuvo un éxito parcial; pero la confianza que ponía en las conclusiones teológicas, que algunos pretendían incluso convertir en objeto propio de la ciencia teológica, fue duramente criticada por varias partes. Mientras unos ponían en duda el valor del procedimiento deductivo en teología, subrayando el carácter inadecuado de los conceptos filosóficos elaborados por la inteligencia humana para expresar la riqueza religiosa del dato revelado, otros trataron de explicar el fenómeno del desarrollo dogmático insistiendo en la tradición viva, por reacción contra un modo demasiado material de considerar la función de la tradición en la Iglesia, explotando las riquezas sutiles del pensamiento de Newman, muy

en boga otra vez hacia 1940¹⁹, o subrayando la función que corresponde al magisterio actual infalible, el cual permite a la inteligencia del creyente rebasar la probabilidad fundada en la percepción de una conveniencia y le da la certeza de que el desarrollo considerado es legítimo.

Al principio suscitó desconfianza en los medios romanos esta tendencia a oponer a una noción estática de la tradición el papel del magisterio vivo, intérprete auténtico de la revelación, capacitado para conocer sus desarrollos legítimos. Pero se cambió de opinión por influjo de los mariólogos²⁰, y fueron teólogos romanos como el padre Filograssi SJ los que, al preparar la definición solemne de la Asunción (1951), insistieron más en la vida del dogma en la conciencia de la Iglesia y en la intervención decisiva del magisterio infalible, que viene a sancionar los descubrimientos del *sensus fidelium* y a garantizar su homogeneidad con el dato revelado²¹.

Más aún que de la evolución del dogma se habló después de la guerra de la evolución de la teología. Ya antes de 1940 se había iniciado una reacción contra la teología escolástica. No sólo en los países germánicos, donde el renacimiento tomista nunca tuvo tanto éxito como en los países latinos, sino también en Francia y en Bélgica eran numerosos los que pedían una «reconciliación» del tomismo con las corrientes de pensamiento moderno, idealismo, bergsonianismo, fenomenología o marxismo, según las tendencias. Al acabar la guerra la reacción se hizo aún más profunda. El redescubrimiento de los Padres de la Iglesia y el mejor conocimiento de la tradición agustiniana medieval aportaban nuevos argumentos a quienes se rebelaban contra la pretensión de encerrar la teología católica en el marco del tomismo. Insistieron en la legitimidad e incluso necesidad de un pluralismo teológico porque, dada la limitación del conocimiento humano, ningún sistema es capaz de abrazar en una síntesis todos los aspectos de la revelación. A este propósito hubo discusiones bastante vivas en Francia entre 1946 y 1950 en torno a lo que algunos llamaban la «teología nueva»²².

Esta no era más que una de las numerosas manifestaciones de la fermentación

¹⁹ El trabajo más destacado fue la tesis del dominico belga H. Walgrave, presentada en la Universidad de Lovaina en 1942 y traducida después al francés: *Newman. Le développement du dogme* (Tournai-París 1957). Hay que mencionar al menos al filósofo francés J. Guitton y al jesuita alemán E. Przywara entre los que contribuyeron eficazmente a descubrir los recursos que ofrecía la obra de Newman para responder a algunas tendencias del pensamiento moderno, sobre todo la importancia de la historicidad de la vida intelectual y la importancia del sujeto en el conocimiento religioso.

²⁰ En el capítulo precedente (página 526) se mencionó el desmesurado desarrollo, sobre todo a partir de 1934, de la literatura teológica sobre la Virgen y se aludió a las críticas que suscitó la tendencia de la mariología, en tiempos de Pío XII, a constituirse en una especialidad cerrada.

²¹ Véanse los informes del congreso celebrado en la Universidad Gregoriana de Roma en septiembre de 1951, publicados con el título de *Lo sviluppo del dogma nella dottrina cattolica* (Roma 1953).

²² Cf. G. Thils, *Orientations de la théologie* (Lovaina 1958) 57-75; J. Comblin, *Vers une théologie de l'action* (Bruselas 1965) 48-58 (con abundante bibliografía).

tación teológica que caracterizó la época que siguió inmediatamente a la guerra. Dicha fermentación adquirió particular viveza en Francia y desde allí se extendió como una mancha de aceite. No se presentaba más que un aspecto de una fermentación mucho más general del pensamiento católico en todos los campos. Prueba de ello son las revistas «Frankfurter Hefte», de W. Dirks²³; «Revue Nouvelle», en Bélgica²⁴, y particularmente, por su gran difusión, «l'Esprit», órgano del dinámico grupo reunido en torno a Emmanuel Mounier²⁵. Entre las múltiples causas de la renovación teológica que se iba consolidando con creciente vigor, con gran enojo de los defensores de la teología clásica —a quienes su falta de sentido histórico les hacía confundirla con la tradición—, ocupa un lugar destacado el descubrimiento, ya iniciado durante el período de entreguerras, de las riquezas del pensamiento ortodoxo y protestante, de su contenido y más aún de su problemática, que se diferenciaba mucho de la corriente escolástica y de la puramente histórica y se armonizaba mucho mejor con las nuevas orientaciones filosóficas.

Mientras se sentía en todas partes la necesidad de repensar el estatuto de la teología, algunos, influidos por Newman y san Agustín, por Scheler, Bergson o Blondel (otra vez muy de moda entre 1940 y 1950), se preocupaban de señalar mejor la especificidad del conocimiento religioso y de destacar el valor del elemento místico que debe caracterizar a dicho conocimiento y permitir al creyente presentir ya desde aquí abajo algo de las realidades divinas que constituyen el objeto de su fe. Otros sentían la necesidad de reincorporar a la teología las categorías bíblicas y patrísticas olvidadas por la Escolástica, por ejemplo, el simbolismo, cuya utilización sistemática en la perspectiva de una filosofía rejuvenecida, combinada con un estudio minucioso de la historia de los ritos litúrgicos, ha permitido una notable renovación de la teología sacramentaria²⁶. Otros, impulsados por el vehemente deseo de abrirse a los valores «de fuera», han llevado la teología por nuevos caminos y han buscado la respuesta que podría ofrecer el cristianismo a los interrogantes planteados por pensadores influyentes en su tiempo: Hegel, Marx, Kierkegaard, Heidegger, Sartre. Ahora bien, en esta confrontación con el pensamiento moderno, la teología ha descubierto nuevos objetos de estudio, aspectos de la realidad que

²³ Sobre este «teólogo laico» no conformista, muy discutido pero muy influyente en los años que siguieron a la guerra, cf. H. Th. Risse, en *Tendenzen der Theologie im 20 Jh.*, 460-465.

²⁴ Cf. R. Aubert, *La «Revue Nouvelle» et l'aggiornamento dans l'Église*: «Revue Nouvelle» 50 (1969) 487-500.

²⁵ Sobre Mounier y su grupo, cf. p. 511, nota 15.

²⁶ Esta renovación había comenzado en Alemania antes de la Segunda Guerra; su primer fruto fue la Suma del padre Jungmann, *Missarum solemnina* (1948). Pero se manifestó sobre todo después de 1945 en Francia en torno al grupo de «Maison-Dieu». La tesis del dominico belga Schillebeeckx (*De sacramentele Heilseconomie*, Amberes 1952), elaborada en parte en Saulchoir, es un ejemplo notable de la evolución del punto de vista de los teólogos, los cuales, al tratar de los sacramentos, se habían limitado durante mucho tiempo a consideraciones canónicas y casuísticas o a los aspectos histórico-apologéticos.

los teólogos de otros tiempos juzgaban inútil estudiar. Así ocurrió con el problema del puesto que corresponde a los laicos en la Iglesia (ya hemos tratado antes de la elaboración de una teología del laicado, caso típico de interacción entre la vida y el pensamiento) y en el tema del sentido que debe tener la historia humana para el creyente. La renovación de la filosofía hegeliana y la importancia concedida por el marxismo al «sentido de la historia» han hecho que muchos pensadores católicos se interroguen sobre las luces que podría aportar la revelación en este terreno, que la teología escolástica, sobre todo la postridentina, había dejado sin explorar por encerrarse en el estudio de las esencias. Así han aparecido diversos ensayos de teología de la historia, que no han pasado de tanteos²⁷. Algunos de esos ensayos, dirigidos ante todo a precisar el valor cristiano del esfuerzo humano profano que produce las civilizaciones, se aproximan mucho a la teología de las realidades terrenas, nacida a fines de los años treinta, aunque las preocupaciones de esta última eran inicialmente algo distintas: a quienes siguieron este camino les sorprendían menos en el sistema marxista las consideraciones dialécticas sobre el sentido de la historia que la rehabilitación de la materia y la crítica al supuesto desprecio del cristianismo por la conquista del mundo terreno. El afán de presentar una teología adaptada a su época y el creciente éxito de las ideas del padre Teilhard de Chardin tenían que acrecentar el interés por este tipo de problemas. La importancia concedida después de la guerra a los problemas sociales e internacionales ha contribuido a ampliar su campo y a hacer que poco a poco pase al primer plano el interés por elaborar una teología de la solidaridad humana, mientras llega el momento de una teología política, consecuencia normal de la tendencia contemporánea a dar la primacía a la ética, a sustituir la ortodoxia por la ortopraxis, según los términos en boga.

La teología moral propiamente dicha también se benefició de este afán de renovación al contacto con las nuevas perspectivas abiertas por la filosofía contemporánea. El proceso contra los manuales —y contra toda una concepción clásica de la moral— se había iniciado tímidamente durante el período de entreguerras. Luego siguió adelante, a veces con cierta dureza; pero en definitiva resultó beneficioso para un sector fundamental que se había quedado retrasado con respecto a la evolución general del pensamiento religioso. Los progresos de la sociología y de la psicología, sobre todo del psicoanálisis, obligaron a replantear algunos problemas y a centrar la atención en los condicionamientos externos e internos que afectan a la libertad humana y la limitan. Pero la atmósfera existencialista, que subrayaba la importancia de la espontaneidad en la vida moral, sin negar los aspectos anteriores, corroboró la preocupación de aquellos que desde antes de la guerra veían con inquietud que la teología moral se reducía muchas veces a un conjunto de discusiones bizan-

²⁷ Como orientación, cf. R. Aubert, *Discussions récentes autour de la théologie de l'histoire*: «Collectanea Mechliniensia» 18 (1948) 129-149; G. Thijs, *Théologie de l'histoire* (Brujas-París 1949), así como las consideraciones esclarecedoras de J. Comblin, *Vers une théologie de l'action*, pp. 87-109.

inas sobre la mejor manera de eludir los preceptos de la Iglesia sin traspasar las fronteras de las reglas. La obra del redentorista alemán B. Häring *Das Gesetz Christi* (1954) constituyó el primer jalón en ese sentido. De manera más audaz, el afán personalista se tradujo también en un modo nuevo de concebir la conciencia del cristiano: ya no se veía en ella una función que aplica un principio general a un caso particular mediante un silogismo automático, sino que se la concebía más bien como una facultad que, bajo la dirección del Espíritu de Dios, está dotada de cierto poder de intuición e invención que le permite encontrar en cada caso la solución original adecuada. Las discusiones sobre la llamada «moral de situación» comenzaron en Alemania en torno de algunos laicos. A su vez, ciertos teólogos hicieron observar pronto el peligro que podía haber en buscar siempre «recetas» y soluciones hechas, cuando la vida se compone de casos individuales. Sostenían que, en la determinación de la conciencia, cada individuo debe encontrarse inmediatamente con Dios y decidirse ante él según su valoración personal de una situación que siempre es irrepetible. Algunos críticos se alarmaron y reaccionaron contra la «ética de situación», en la que veían una tendencia —que en algunos casos era real— a un relativismo que reduciría la vida moral a nuestras sucesivas sinceridades. El mismo Pío XII denunció en 1952 los errores que a veces viciaban un modo simplista de presentar la moral de situación; pero estas críticas a ciertas teorías poco matizadas —como en el caso de la psiquiatra holandesa A. Terruwe— no impidieron que los teólogos continuaran destacando los elementos de verdad de la nueva perspectiva, algunos de los cuales coincidían de hecho con la enseñanza tradicional sobre el primado de la caridad en teología moral y con la función de la virtud de la prudencia.

La advertencia de Pío XII que acabamos de mencionar no fue una medida aislada. Durante el último decenio de su pontificado se produjo un evidente endurecimiento que contrastaba con el entusiasmo renovador de los años cuarenta. Dicho entusiasmo había sido a veces intemperante e incluso aventurado, y la autoridad se inquietó pronto. La intervención más conocida es la encíclica *Humani generis* (1950), que algunos compararon con la encíclica *Pascendi* contra el modernismo, pero que en realidad era más moderada²⁸. Es cierto que obligó a los teólogos a ser más prudentes; pero puso término al trabajo de renovación, que siguió desarrollándose fundamentalmente en las mismas líneas. Pero hubo otras advertencias, sobre todo en el terreno bíblico, completadas con una política de guante blanco: se obligó a los autores a retirar del comercio las obras que se consideraban inquietantes y se privó de sus cátedras a los teólogos que, según Roma, no estaban «en la línea». El padre Congar, el padre Chénu, el padre De Lubac y otros, que han sido los maestros

²⁸ Texto en AAS 42 (1950) 513-517. Sobre su verdadero alcance puede verse «Revue Nouvelle» 12 (1950) 302-309; «Études» 267 (1950) 353-373. En «Bulletin Thomiste» 8 (1953) 1374-1381 hay indicados más de 80 comentarios de distintas orientaciones.

de una generación, fueron víctimas —felizmente pasajeras— de esta «caza de brujas».

A veces se olvida que la «caza de brujas» continuó en cierta medida durante el pontificado de Juan XXIII. En materia bíblica, por ejemplo, hubo aún un *Monitum* en junio de 1961; en vísperas del Concilio, dos profesores del Instituto Bíblico de Roma fueron víctimas de sanciones poco claras. Todavía al principio del Concilio pesaban amenazas contra tres exegetas de lengua holandesa. Por otra parte, la única intervención pública de la Santa Sede contra la obra de Teilhard de Chardin data de junio de 1962.

En estas condiciones extraña menos el espíritu poco abierto con que se elaboró la mayoría de los esquemas doctrinales sometidos a los Padres del Concilio. Y también se comprende mejor que, aunque las raíces del Vaticano II se hundan en el intenso trabajo de renovación efectuado durante el cuarto de siglo precedente, los enfrentamientos a que dio lugar eran algo muy distinto de simples escaramuzas de retaguardia. Al inaugurarse el Concilio el 11 de octubre de 1962, los optimistas podían alimentar legítimamente ciertas esperanzas; pero aún no se había ganado nada. Por eso resulta más sorprendente el camino que se recorrió en cuatro años.

CAPITULO IV

EL VATICANO II

1. *Trabajos preparatorios*

Aunque el anuncio hecho por Juan XXIII el 25 de enero de 1959 de reunir un concilio ecuménico produjo el efecto de una bomba, la idea no era tan nueva como podía parecer a primera vista. Recién elegido papa, Pío XI pensó reanudar el Concilio Vaticano interrumpido en 1870: creía que los cambios que siguieron a la Primera Guerra Mundial imponían semejante paso. Pidió en secreto su parecer a los cardenales de Curia y a algunos obispos¹. Algunos respondieron que la mayoría de las cuestiones que entonces quedaron pendientes se habían resuelto con la publicación del Código de Derecho Canónico o de algunas encíclicas y que además reunir un concilio en Roma confirmaría que la desaparición del poder temporal no impedía la actividad de la Iglesia católica. Otros reaccionaron favorablemente y contestaron que un concilio sería muy provechoso para la vida interna de la Iglesia católica, para la paz del mundo y para la unidad cristiana. Algunos insistieron también en la necesidad de esclarecer la doctrina relativa al episcopado. Varios expertos, entre ellos los padres Hugon OP, Tacchi-Venturi SJ y Lépicier SM, recibieron el encargo de elaborar un programa que debería incluir una constitución dogmática sobre la Iglesia y el examen de los problemas del derecho internacional, del socialismo y el comunismo, de las Iglesias orientales, de la Acción Católica, de las escuelas y del puesto de la mujer en la Iglesia. Pero la larga preparación de los acuerdos de Letrán y, luego, la gravedad de la situación internacional obligaron a abandonar esta idea. Veinticinco años más tarde (1948) volvió a tomar la misma iniciativa Pío XII². Los trabajos preparatorios se encomendaron al Santo Oficio, y diversas comisiones (cuyo secretario general era un jesuita belga, el misionólogo P. Charles) elaboraron en secreto varios proyectos sobre temas como doctrinas peligrosas, definición de la Asunción de la Virgen, comunismo, guerra, reforma del derecho canónico y de la Curia,

¹ Cf. G. Caprile, *Pío XI e la ripresa del Concilio Vaticano*: «La Civiltà Cattolica» (1966) 27-39, completado *ibid.* (1969) 121-133 y 563-575.

² G. Caprile, *Pío XII e un nuovo progetto di concilio ecumenico*: «La Civiltà Cattolica» (1966) 209-227.

misiones, Acción Católica y cultura. Las reuniones se prolongaron hasta 1951, fecha en que se suspendieron los trabajos debido a la diversidad de opiniones. Este nuevo fracaso parecía confirmar la idea de que la era de los concilios estaba definitivamente clausurada.

Juan XXIII no compartía esa opinión. Es posible que influyera en su actitud un artículo publicado poco antes en la revista italiana «Palestra del Clero». No tenía ideas muy concretas sobre el programa que debía desarrollar el concilio anunciado, pero esperaba que podría contribuir a una mejor adaptación del apostolado a una situación en rápido cambio e invitar «a las comunidades separadas a buscar la unidad». Se invitó a los cardenales, luego a todos los obispos y superiores religiosos y, finalmente, a las facultades de teología y de derecho canónico a enviar sus sugerencias. Nunca se había hecho una consulta tan vasta³. Al mismo tiempo se creó una comisión antepreparatoria que debía organizar los trabajos. Estaba presidida por el cardenal Tardini, secretario de Estado, que escogió como secretario al canonista P. Felici. Un año más tarde, el 5 de junio de 1960, se instituyeron diez comisiones preparatorias (teología, gobierno de las diócesis, disciplina del clero y del pueblo cristiano, religiosos, sacramentos, liturgia, estudios y seminarios, Iglesias orientales, misiones, apostolado de los laicos) y dos secretariados (medios de comunicación y unidad de los cristianos), cuyo trabajo sería coordinado por una comisión central, encargada también de preparar el reglamento de la futura asamblea. La comisión central, a la que pertenecían obispos de sesenta países, celebró siete sesiones entre el 12 de junio de 1961 y el 20 de junio de 1962. El estricto paralelismo, con una sola excepción, entre las comisiones y las correspondientes congregaciones romanas y el hecho de que los prefectos de las congregaciones asumieran la presidencia de las comisiones correspondientes hacían presagiar que los trabajos adoptarían una línea más bien conformista. Pero tres cosas parecían manifestar un espíritu nuevo. Se creó una comisión para el apostolado de los laicos, que era la única que no correspondía a ninguna congregación romana existente. Contra la opinión de ciertos medios de la Curia, que habían tratado de minimizar el alcance unionista del Concilio, se creó el Secretariado para la Unidad de los Cristianos⁴. Este organismo contó con el apoyo discreto del papa, y bajo el impulso del cardenal Bea, se convirtió pronto en un órgano esencial para el acercamiento de la Iglesia romana al Movimiento Ecuménico. Por último, a diferencia de lo que se hizo en el Vaticano I, se eligió como miembros de las comisiones a algunos obispos encargados de diócesis. Pese a que predominaba la tendencia conservadora, también estaban representadas las otras corrientes teológicas y pastorales, incluso por hombres que, como Congar

³ Las respuestas, en número de más de 2.000, fueron bastante decepcionantes, pues muchas de ellas no apuntaban más que a condenas de errores o a alguna que otra pequeña reforma de la que no se veía cómo iba a resultar una verdadera renovación para la Iglesia.

⁴ Sobre la creación de este nuevo organismo, cuyo papel iba a ser tan importante durante el Concilio y después de él, cf. *supra*, p. 535.

y De Lubac, habían sido blanco de los ataques integristas en los años precedentes.

El trabajo de estas comisiones dio por resultado la redacción de setenta esquemas. La comisión central, a la que había que someterlos, corrigió e incluso mandó rehacer algunos. Una parte de los esquemas revisados se envió tres meses antes de la apertura del Concilio a todos los obispos, algunos de los cuales —otra diferencia con respecto al Vaticano I— conocían la orientación de los trabajos preparatorios por sus colegas miembros de las comisiones o por algunos de los consultores. De hecho, muchos de esos esquemas eran mediocres y varios francamente malos, en particular los que procedían de la comisión teológica, que, con excesiva frecuencia, se limitaba a reafirmar la doctrina tradicional en términos que podían resultar molestos para los orientales o los protestantes y provocar, dentro de la misma Iglesia católica, reacciones negativas en los medios intelectuales.

El reglamento del Concilio, fechado el 6 de agosto de 1962 y publicado a principios de septiembre, preveía, como en el Vaticano I, tres clases de reuniones, en las cuales las decisiones tendrían que tomarse por una mayoría de dos tercios de los votos: las sesiones públicas, presididas por el papa; las congregaciones generales, en las que los Padres discutían (generalmente en latín, pero los orientales se expresaron casi siempre en francés) los textos que les habían sido presentados (la experiencia de 1870 hizo que el tiempo asignado para hablar se redujese a diez minutos), bajo la presidencia de un consejo de diez cardenales designados por el papa; finalmente, las comisiones que tenían que reelaborar los textos, según las enmiendas de los Padres, con la colaboración, mucho más amplia que en el precedente Concilio, de cierto número de «expertos», teólogos o canonistas según los casos. Cada una de las comisiones conciliares, que eran diez, como las preparatorias, debía estar formada por veinticuatro Padres, dos tercios de los cuales eran elegidos por la asamblea y el otro tercio nombrado por el papa; su presidente, nombrado también por el papa, era el prefecto de la correspondiente congregación romana, cosa que no iba a facilitar las decisiones reformistas. El reglamento no había contado con el estatuto del Secretariado para la Unidad de los Cristianos. Sin embargo, tras un momento de vacilación, se dio a este organismo la misma categoría que a las comisiones conciliares, si bien conservó la misma composición que durante la fase preparatoria. Monseñor Felici, secretario de la comisión central preparatoria, pasó a ser secretario general del Concilio y, por su dinamismo, se fue convirtiendo a lo largo de las sesiones en el verdadero delegado del papa para la reglamentación de los trabajos. Había además un Secretariado para Asuntos Extraordinarios. Estaba presidido por el secretario de Estado y se encargaba de examinar los eventuales problemas nuevos y daba cuenta de ellos al papa; desempeñó un papel importante al fin de la primera sesión, pero luego fue suprimido.

2. Composición de la asamblea

El Vaticano II constó de cuatro sesiones y duró de 1962 a 1965. Todas las sesiones se celebraron en otoño y cada una de ellas tuvo una duración de dos o tres meses. Pero una verdadera historia del Concilio debe tener también en cuenta la actividad menos espectacular que se desarrolló en Roma —y a veces fuera de ella— durante el tiempo que medió entre las sesiones. Como advierte J. Grootaers, testigo clarividente y bien informado, «el Vaticano II conoció cierto número de momentos decisivos que coincidieron de ordinario con los períodos que mediaron entre las sesiones conciliares; es decir, con la ausencia de los obispos, de la masa de los expertos y de los representantes de la prensa; en esos momentos, algunos hombres de la Curia creyeron que iban a adueñarse otra vez (pasajeramente) de la situación. La atmósfera romana de esos intervalos permitió con frecuencia aislar a los representantes de la mayoría conciliar y corregir los textos en sentido restrictivo. El cardenal Ciconnani, que era a la vez secretario de Estado y presidente de la comisión coordinadora, ejerció una notable influencia a este respecto, sin evitar cierta confusión entre sus diferentes funciones»⁵.

El Concilio se inauguró el 11 de octubre de 1962 en presencia de unos 2.500 Padres⁶. La asamblea, aún muy europea en el Vaticano I, llamaba la atención esta vez por su «composición mundial» (A. Dupront) y por el relativo peso de las Iglesias jóvenes: Europa occidental representaba sólo el 33 por 100, frente al 13 por 100 de Estados Unidos y Canadá, el 22 por 100 de Latinoamérica, el 10 por 100 de Asia, el 10 por 100 del África negra, el 3,5 por 100 del mundo árabe y el 2,5 por 100 de Oceanía. En cambio, el mundo comunista, que contaba con más de 150 obispos católicos, estaba escasamente representado: asistían 24 de los 27 obispos yugoslavos; pero sólo estaban presentes 20 de los 65 polacos existentes, 4 de los 8 de Alemania Oriental, 2 de los 16 húngaros, 3 de los 15 checos y no había ningún obispo de la URSS, Rumania, China y Vietnam del Norte. Pero estas cifras aumentaron ligeramente durante las sesiones siguientes, sobre todo en el caso de Polonia y Alemania Oriental.

Una innovación más espectacular aún respecto al Vaticano I fue la activa presencia de observadores no católicos. El anuncio de un concilio que el papa colocaba expresamente en la perspectiva de la reunión de los cristianos había sido bien acogido en general por las Iglesias no católicas, particularmente por el patriarca de Constantinopla y por la Iglesia anglicana. El secretario general del Consejo Ecuménico de las Iglesias, Visser't Hooft, declaró un poco más

⁵ J. Grootaers, en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*. Hom. G. Philips (Gembloux 1970) 352.

⁶ Se convocó a 2.778 personas (80 cardenales, 7 patriarcas, 1.619 arzobispos y obispos residenciales, 975 obispos titulares, 97 superiores religiosos). La asistencia media durante las cuatro sesiones osciló entre 2.100 y 2.300.

tarde: «Nostra res agitur». Tras la creación del Secretariado para la Unidad de los Cristianos se multiplicaron los contactos, y Roma invitó a la mayoría de las Iglesias separadas a enviar al Concilio observadores-delegados, a los cuales se añadieron después algunas personalidades invitadas a título personal por el Secretariado. Por razones internas de la ortodoxia, el patriarcado de Constantinopla sólo envió observadores a partir de la tercera sesión, pero siete Iglesias ortodoxas —entre ellas la URSS, con sorpresa general—, la Iglesia anglicana, los viejos católicos y nueve confesiones protestantes estuvieron presentes desde la primera sesión, y el número de observadores pasó progresivamente de 31 a 93, representando a veintiocho Iglesias y confesiones. Su estatuto era muy impreciso al principio, tanto más cuanto que Juan XXIII había tomado su decisión contra el parecer de la mayoría de la Curia; pero «la lucidez, prudencia y audacia de los miembros del Secretariado hizo que el grupo de observadores fuera aceptado pronto y tomara consistencia y que su presencia llegara a ser realmente significativa» (R. Roux). No sólo asistieron a todas las reuniones, sino que el Secretariado les brindó la oportunidad de manifestar sus observaciones en las juntas semanales, y ciertos grupos de obispos y de teólogos les pidieron su opinión sobre determinados temas. Todo ello les permitió inferir decisivamente en la apertura ecuménica del Concilio.

3. *Primera sesión*

Juan XXIII inauguró el Concilio con un discurso que causó sensación porque ponía en guardia contra la tentación integrista de multiplicar las condenaciones y recordaba la perspectiva unionista que debía caracterizar a este Concilio pastoral, perspectiva que varias comisiones preparatorias habían olvidado, hasta el punto de negarse a aceptar las sugerencias del Secretariado para la Unidad. Dos días después se celebró la primera congregación general, en la que se iba a elegir a los miembros de las comisiones conciliares según las listas preparadas por la Curia. Pero el cardenal Liénart, apoyado por los cardenales Frings y Alfrink, pidió aplazar la votación para que los obispos pudieran ponerse de acuerdo. Esto permitió contar con unas comisiones mucho más representativas de las tendencias profundas de la asamblea.

Con el tiempo, los Padres se fueron agrupando, cada vez más, en dos grupos, que comenzaron a formarse al principio del Concilio. A tales grupos se les llamó de ordinario la «mayoría» y la «minoría». La primera distaba de formar un grupo monolítico, y las diferencias de temperamento, de formación teológica y de intereses provocaron distintos enfrentamientos en su seno. Pero tenía conciencia de estar en la línea preconizada por Juan XXIII, era sensible a las realidades del mundo y a las necesidades de adaptación y estaba abierta al diálogo ecuménico, que muchos descubrieron durante el Concilio. Era partidaria de una teología pastoral basada en la Escritura, se preocupaba de la eficacia concreta de las decisiones que debían tomarse y se interesaba

menos por la formulación exacta de la doctrina y solía desconfiar de una excesiva centralización de la autoridad de la Iglesia. La «minoría», a la que pertenecían las personalidades más destacadas de la Curia romana, contaba con numerosos representantes de los «países cristianos» (Italia, España y América Latina). Se aferraba a la estabilidad de la Iglesia y a su carácter monárquico, era sensible a los riesgos inherentes a todo cambio y sentía la preocupación de salvaguardar el depósito de la fe en toda su integridad; pero tendía a confundir la formulación dogmática con la revelación. Durante las últimas sesiones se agrupó en el *Coetus Internationalis Patrum* y desempeñó un papel útil: recordó verdades básicas algo descuidadas e impidió que se promulgaran precipitadamente textos aún inmaduros. Pero con frecuencia fue un factor de obstrucción más que de esclarecimiento complementario. Además, el peso del diálogo con la minoría hizo que a veces pasara a segundo plano el diálogo con el mundo. El vivo deseo de las dos tendencias y del papa de superar las divergencias y de llegar a la unanimidad absoluta motivó algunas ambigüedades tanto en los textos como en el modo de proceder.

Acabadas las formalidades preliminares, el Concilio abordó su orden del día el 22 de octubre de 1962 con la discusión del esquema sobre la liturgia, uno de los pocos que se habían redactado en una línea de renovación. Pese a algunas críticas procedentes de los que temían los cambios, sus orientaciones generales fueron aprobadas el 14 de noviembre por 2.162 votos contra 46, lo que confirmó la tendencia general de la «mayoría silenciosa».

Dicha mayoría se manifestó de forma más sorprendente durante la discusión del esquema denominado «De las fuentes de la revelación». Este esquema se inspiraba en una concepción estrecha y nocional de la tradición dogmática, podía herir a las Iglesias de la Reforma y, en lo concerniente a la Sagrada Escritura, significaba un retroceso con respecto a la encíclica *Divino afflante Spiritu*. Aunque ya había sido objeto de numerosas críticas privadas, causó sorpresa la amplitud del rechazo que mereció: tras ocho días de discusiones, 1.368 Padres contra 822 se pronunciaron por la reelaboración del texto sobre nuevas bases. Aunque faltaba un centenar de votos para tener la mayoría de dos tercios que se requería, el papa decidió enviar el esquema a una comisión mixta, integrada en plano de igual por la comisión teológica, dominada por el Santo Oficio y por el Secretariado para la Unidad, del que se había prescindido hasta entonces.

Tras un rápido examen de dos esquemas mediocres sobre los «Medios de Comunicación Social» y sobre la «Unión con los Orientales», el 1 de diciembre se abordó el esquema sobre la Iglesia, que era el mejor de los preparados por la comisión teológica, pero estaba lejos de satisfacer en algunos puntos fundamentales. Se pidió una nueva redacción de diversos temas. Y los cardenales Léger, Suenens y Montini, de acuerdo con el papa, invitaron a revisar todo el plan del Concilio y a enfocarlo en la perspectiva de un «concilio para el mundo». Esto constituía una nueva humillación para los hombres de la Curia: habían confiado en que los puestos que ocupaban les permitirían

imponer sus puntos de vista al Concilio, ya que no habían logrado impedir su celebración.

El hecho de que los acontecimientos tomaran tan pronto un rumbo que ni los más optimistas de la mayoría se hubieran atrevido a esperar en el momento de la apertura se debió en gran parte a la actividad desplegada durante la primera sesión por algunos expertos (*periti*), entre los que destacaron particularmente los procedentes de Francia, Alemania y Bélgica. Además de los consultores designados oficialmente por el papa para estar a la disposición de las diversas comisiones (unos 300), llegaron a Roma como consejeros de los obispos o a título privado muchos teólogos sensibilizados a las nuevas orientaciones de la teología y de la pastoral. Trabajaron en la redacción de numerosas intervenciones episcopales, mantuvieron contactos individuales y dieron conferencias que constituyeron para muchos prelados un verdadero «reciclaje» teológico en una dirección muy distinta de la preferida en los ambientes romanos. Colaboraron los «talleres de trabajo» formados espontáneamente por algunos grupos de Padres; contribuyeron a que éstos cayeran en la cuenta del alcance de algunos textos o de determinadas iniciativas y les ayudaron a actualizar sus ideas y a formarse un juicio adecuado. Ha podido decirse que durante las dos primeras sesiones estos expertos, algunos de los cuales formaban parte de las comisiones y contribuyeron a elaborar y perfeccionar los textos, fueron los verdaderos artífices del Concilio. Y lo fueron más porque, durante la fase preparatoria, los expertos del norte de Europa sólo habían pasado algunas temporadas en Roma, en tanto que los teólogos romanos estaban «en su casa»; en cambio, en octubre de 1962 se instalaron en Roma y a partir de entonces disponían de todo su tiempo, mientras que los romanos tenían que seguir desempeñando sus tareas habituales de profesores o consultores de congregación. Además, la manifestación cada vez más definida de una opinión conciliar consciente de sí misma iba a dar una nueva influencia a los expertos no romanos que trabajaban en las comisiones.

4. Segunda sesión

Al acabar la primera sesión se decidió que los esquemas se redujeran de setenta a veinte, pues muchas cuestiones técnicas quedaron encomendadas a la comisión creada para la reforma canónica. Los esquemas restantes debían ser reelaborados por las comisiones para adaptarlos al espíritu conciliar definido por Juan XXIII en su discurso inaugural. Una nueva comisión coordinadora, formada en su mayoría por los Padres no pertenecientes a la Curia, se encargaría de estimular y controlar este trabajo de adaptación.

Las diversas comisiones y subcomisiones empezaron a trabajar en seguida y siguieron haciéndolo a pesar del cambio de pontificado, pues Pablo VI decidió el mismo 22 de junio continuar el Concilio. Sin embargo, teniendo en

cuenta la experiencia de la primera sesión, modificó el reglamento en diversos puntos. La novedad más importante fue la creación de un nuevo organismo, el Colegio de Moderadores, que estaba integrado por cuatro cardenales y debía dirigir los debates, en vez de hacerlo el Consejo de presidencia, cuyo papel se limitaría en adelante a asegurar el orden y la disciplina. Esta sustitución de competencia iba a tener gran importancia para la orientación del Concilio, pero se prestaba a roces y plantearía luego un delicado problema de procedimiento. De los cuatro moderadores, sólo el cardenal Agagianian pertenecía a la Curia. La elección de los otros tres —el cardenal Lercaro (Bolonia), uno de los escasos prelados italianos de vanguardia; el cardenal Doepfner (Munich), cuyo prestigio era considerable entre los «transalpinos», y el cardenal Suenens (Malinas-Bruselas), discípulo de dom Lambert Beauduin, que, como su maestro, no retrocedía ante iniciativas audaces— manifestó claramente que el nuevo papa quería apoyar la tendencia aperturista que se había ido consolidando desde la primera sesión. Su discurso de apertura confirmó su deseo de que el Vaticano II «tendiera un puente entre la Iglesia y el mundo contemporáneo». Como prueba de este deseo se invitó a participar en el Concilio a algunos auditores —y auditoras, desde la tercera sesión— laicos⁷.

La segunda sesión estuvo dominada por la discusión, que se prolongó durante todo el mes de octubre, del nuevo esquema sobre la Iglesia, redactado por G. Philips⁸, profesor de Lovaina, que trabajó en estrecha colaboración con un grupo internacional de expertos. Se discutieron acaloradamente algunos puntos: la integración en este esquema del relativo a la Virgen (a muchos les pareció que esto era minimizar su puesto en la Iglesia), la restauración del diaconado permanente (en la que algunos veían un peligro para el celibato eclesialístico) y sobre todo el carácter sacramental de la consagración episcopal (que implica que los obispos ocupan el lugar que les corresponde en la Iglesia en virtud de su consagración y no de la jurisdicción que reciben de la Santa Sede) y la «colegialidad episcopal» de derecho divino (que para la tendencia curialista ponía en entredicho la función del papa en la Iglesia tal como la había definido el Vaticano I). Para superar la sorda oposición de la minoría dentro de la comisión teológica en este punto, los moderadores lograron, tras laboriosas negociaciones, organizar el 30 de octubre una votación orientadora. El

⁷ Al principio fueron 10, luego 36, entre ellos 7 mujeres. El primer paso se dio cuando Juan XXIII invitó personalmente al profesor francés Jean Guittou el 21 de noviembre de 1962.

⁸ Sobre su papel, que fue muy importante hasta el comienzo de la cuarta sesión, momento en que su salud le obligó a partir de Roma —además trabajó activamente como secretario adjunto de la comisión teológica a partir de diciembre de 1963—, cf. J. Grootaers, *Le rôle de Mgr. Philips à Vatican II* en la obra citada en la nota 5, pp. 343-380. Era miembro del Senado de Bélgica y sabía por experiencia cómo debía proceder para que una comisión aceptara sus puntos de vista. Además era un espíritu abierto y estaba muy familiarizado con las nuevas tendencias de la teología; al mismo tiempo tenía un sentido muy seguro de la tradición y hablaba la lengua de los teólogos romanos, con los que mantenía excelentes relaciones desde hacía tiempo.

resultado fue ampliamente favorable⁹; pero la oposición impugnó el principio unos días después, cuando se hizo observar que era preciso reelaborar profundamente el esquema «Sobre los obispos y el gobierno de las diócesis» para ajustarlo a esa revalorización del episcopado.

La discusión sobre el segundo esquema (del 5 al 16 de noviembre) dio lugar a una vigorosa intervención del patriarca melkita Maximos IV —que fue desde el principio hasta el fin una de las figuras relevantes del Concilio— contra la preponderancia de la Curia romana en la Iglesia y a una viva discusión a propósito del Santo Oficio entre los cardenales Frings y Ottaviani. Después se abordó el esperado decreto sobre el ecumenismo, que fue presentado por el cardenal Cicognani, lo cual resolvía elegantemente un delicado problema de precedencia entre la Comisión para la Iglesia oriental, que había redactado un primer proyecto insuficiente, y el Secretariado para la Unidad, que había reemplazado a aquélla. Su presidente, el cardenal Bea, presentó, en cambio, el capítulo IV, sobre los judíos, escrito personalmente por él. El capítulo V, sobre la libertad religiosa, fue presentado por monseñor de Smedt (Brujas), que había sido el primero en denunciar durante el Concilio los peligros del triunfalismo. Pese a algunas objeciones de italianos y españoles, la discusión fue pacífica y constructiva, pero sólo se versó sobre los tres primeros capítulos, pues los moderadores comunicaron que los capítulos sobre los judíos y sobre la libertad religiosa, que tropezaban con una fuerte oposición, se redactarían de nuevo y se presentarían en la sesión siguiente, lo que hizo temer a muchos que tal vez se intentaba suprimirlos.

En cambio, los últimos días de la sesión fueron fecundos en satisfacciones para la mayoría. A petición de ésta, el papa decidió el 21 de noviembre que se añadieran a cada comisión cinco miembros más, cuatro de los cuales deberían ser designados por la asamblea, y que se escogiera también un vicepresidente y un secretario adjunto para cada comisión. Esta medida hizo mucho más difícil la táctica de obstrucción adoptada por la oposición curialista, que hasta entonces había dispuesto de los puestos clave y de una minoría obstruccionista. Luego, Pablo VI anunció en diciembre la supresión de las numerosas limitaciones impuestas por el derecho canónico a los poderes episcopales, rebasando las sugerencias que se habían propuesto como apéndice al esquema sobre los obispos. Por fin, al día siguiente se aprobó, casi por unanimidad, la constitución sobre la liturgia, que durante la sesión se había ido enmendando progresivamente. Era el primer fruto del trabajo conciliar y estaba redactada en la línea progresista que tantas veces se había censurado durante las primeras discusiones. Este dato permitía medir el camino recorrido.

Sin embargo, pese a la buena impresión que causaron el viaje de Pablo VI

⁹ El padre C. Pozo, *Reflexiones teológicas sobre el Vaticano II: «Razón y Fe»* 169 (1964) 129-142, ha hecho notar que, al tomar esta decisión, el Vaticano II rompía con el modo de proceder del Concilio de Trento, que no quiso zanjar las controversias controvertidas entre los teólogos. Durante el Concilio y después de él se han publicado numerosos estudios para demostrar el carácter tradicional de las tesis en cuestión.

a Tierra Santa y su histórico encuentro con el patriarca Atenágoras, pronto volvió a ensombrecerse el horizonte. A principios de 1964 se dio la consigna de reducir a unas cuantas proposiciones la mitad de los esquemas que faltaban por examinar. Muchos relacionaron tal consigna con la oposición tenaz que los dirigentes curialistas de la minoría habían presentado en la sesión anterior y temieron que estuvieran tratando de «liquidar» el Concilio. El pesimismo se acentuó aún más por las dificultades —no de procedimiento, sino de fondo y forma— con que tropezaba la preparación del «esquema 13» sobre la Iglesia y el mundo. Este esquema, que los seglares esperaban con impaciencia, suscitaba una serie de problemas nuevos apenas desbrozados por los teólogos y abordados desde puntos de vista muy diferentes según los países. Además, no se sabía si el esquema debía ir dirigido a los fieles o a los de fuera. Pero a finales de marzo comenzó a renacer la esperanza, pues la comisión teológica había logrado entablar un diálogo constructivo y llegó a un acuerdo sobre la teología del episcopado y sacó adelante el esquema sobre la revelación. Pero durante el verano, algunos consejeros sembraron inquietudes en el ánimo de Pablo VI, y el papa empezó a transmitir a la comisión enmiendas destinadas a suavizar la expresión de la colegialidad y a acentuar las menciones del primado pontificio, con riesgo de poner en peligro la coherencia del texto. Las reticencias de la Secretaría de Estado frente al proyecto de declaración sobre los judíos a raíz de las revueltas que se produjeron en el mundo árabe acentuaron aún más la perplejidad de muchos.

5. Tercera sesión

La tercera sesión se abrió con una concelebración del papa con 24 Padres conciliares, signo evidente de que comenzaba a aplicarse la reforma litúrgica. A pesar de las inquietudes registradas, que no carecían por completo de fundamento, la sesión comenzó en un clima de gran euforia y fue muy fructuosa. Permitió poner a punto sin gran dificultad las constituciones sobre la Iglesia y sobre la revelación, así como el decreto sobre el ecumenismo, prueba evidente de que las ideas habían madurado mucho en dos años. También se llegó a un acuerdo con respecto al esquema, reelaborado sobre la misión pastoral de los obispos (que dio lugar a principios de noviembre a una maniobra de la minoría para restringir el poder del colegio episcopal, maniobra que fue frustrada a tiempo) y otro proyecto bastante mediocre sobre las Iglesias orientales unidas (proyecto cuya discusión fue a veces tormentosa). Por otra parte, se abordaron —desgraciadamente con alguna precipitación— varios proyectos nuevos. Primero, sobre la libertad religiosa, sobre los judíos y sobre las religiones no cristianas. Luego, sobre el apostolado de los laicos, sobre los sacerdotes (rechazado por 1.099 votos contra 930 por su carácter superficial e inadecuado), sobre los religiosos (muy criticado por excesivamente jurídico y occidental), sobre los seminarios, sobre la educación cristiana, sobre el matrimonio. Por último se trabajó sobre el controvertido «esquema 13», que muchos

consideraban como texto culminante de este Concilio pastoral, pero que planteaba una serie de cuestiones candentes como la regulación de los nacimientos, los límites del derecho de propiedad, las obligaciones de los pueblos ricos para con el Tercer Mundo y el empleo de la bomba atómica, cuestión que enfrentaba a los «profetas» con los «políticos». Al fin se decidió reelaborar por completo el esquema, que evidentemente no estaba maduro, y recurrir a más expertos laicos y buscar hombres más especializados.

Registremos otro signo de buena salud. Es cierto que durante la tercera sesión no se interrumpió la fecunda colaboración entre los Padres y los expertos. Pero en las sesiones precedentes, los expertos habían intervenido, a veces febrilmente, como grupos de presión, cosa que podía tener algo de malsano. En cambio, durante la tercera sesión, el Vaticano II se fue convirtiendo poco a poco en un concilio de obispos, en el que los técnicos volvían a desempeñar su función normal de auxiliares. Esta función podía ser capital, puesto que más de una vez los expertos, que contaban con la confianza de la mayoría y conocían personalmente los ambientes romanos, contribuyeron decisivamente a que salieran adelante ciertos textos delicados (tal fue el caso de monseñor Philips, pero también el de monseñor Willebrands, con respecto al esquema sobre el ecumenismo, el del padre Hamer con respecto a la libertad religiosa, el de monseñor Martimort con respecto a la constitución sobre la liturgia y el de monseñor Onclin con respecto al decreto sobre la misión pastoral de los obispos).

Pese a los buenos comienzos, la sesión terminó en una atmósfera de tensión y de malestar, particularmente penosa para los que eran sensibles a la dimensión ecuménica de los problemas. El papa deseaba vivamente superar la oposición conservadora; para ello tomó varias iniciativas que se valoraron de diferentes maneras. Así mandó que se añadiera a la constitución sobre la Iglesia una nota explicativa (llamada *nota praevia*) que situaba la colegialidad episcopal con relación al primado pontificio. Hizo que se introdujeran en el decreto sobre el ecumenismo, ya aprobado por la asamblea, enmiendas «hostiles» (Laurentin) para los no católicos y proclamó a título personal a la Virgen María Madre de la Iglesia. Además, muchos quedaron muy decepcionados al enterarse en el último momento de que se dejaba para la sesión siguiente la votación del texto sobre la libertad religiosa, que a mediados de octubre había sido ya objeto de una desagradable maniobra de los conservadores.

Durante la última sesión, que constituyó un éxito desde el punto de vista litúrgico, se promulgaron la constitución sobre la Iglesia y los decretos sobre el ecumenismo y sobre las Iglesias orientales. El papa anunció varias reformas importantes en el gobierno central de la Iglesia: la creación de comisiones encargadas de la aplicación de las decisiones conciliares, a las que estarían estrechamente asociados los obispos; la inclusión de obispos residenciales en las congregaciones romanas para que éstas fuesen más sensibles a los problemas de la «periferia»; la institución de un sínodo episcopal que el papa consultaría periódicamente.

6. Cuarta sesión y clausura

Las cinco primeras reuniones de la cuarta sesión estuvieron consagradas al proyecto sobre la libertad religiosa, que había sido totalmente reelaborado por el jesuita americano C. Murray. A pesar de las importantes concesiones que hacía a la minoría, el texto tropezó otra vez con una oposición tenaz, y al fin fue necesaria la intervención personal de Pablo VI para resolver la situación. Fue el último gran choque del Concilio, que a partir de este momento se desarrolló en un clima suave, pues la minoría renunció a la táctica de obstrucción, deseosa de acabar lo antes posible con aquella opresión de Roma por una asamblea de extranjeros que discutía todo.

El nuevo proyecto sobre la Iglesia en el mundo, obra particularmente del francés Haubtmann, había sido objeto de un intenso trabajo durante el intervalo de las sesiones y fue acogido bastante favorablemente, aunque algunos lo encontraran prematuro y otros excesivamente tímido (una intervención del obispo melkita Zoghby en favor de los divorciados provocó gran sensación incluso fuera del recinto conciliar). Tras una discusión constructiva se confió la reelaboración al cardenal Garrone. El esquema sobre las misiones, también rehecho, se caracterizaba ahora por nuevas explicaciones doctrinales y por sus perspectivas ecuménicas. Dio ocasión a algunas intervenciones tormentosas, pero al fin fue aprobado masivamente. El texto sobre los sacerdotes, también muy mejorado, sólo dio lugar a una discusión bastante ligera, turbada únicamente por el anuncio de que el papa sustraía al Concilio la cuestión del celibato.

El último mes se dedicó a la corrección de los textos que faltaban por votar¹⁰. Fue una ruda prueba para las comisiones, que tuvieron que hacer una verdadera carrera contra el reloj y, al mismo tiempo, defenderse a veces en dos frentes: contra una oposición «de izquierda», que reprochaba a sus antiguos aliados de la mayoría, entonces en los puestos de mando, hacer excesivas concesiones por afán de concordia, y contra el último grupo de los conservadores, que continuaban asediando al papa con sus inquietudes. Pablo VI intervino especialmente en la redacción de la constitución sobre la revelación, pensando que tenía derecho, como cualquier otro miembro del Concilio, a contribuir a mejorar los textos, y sugirió tres enmiendas, dos de las cuales fueron ligeramente modificadas por la comisión¹¹.

El 28 de octubre pudieron aprobarse solemnemente cinco textos: el decreto sobre la función pastoral de los obispos (que ahora sacaba las consecuen-

¹⁰ Durante el mes de noviembre hubo un breve intermedio: un debate sobre un proyecto de reforma de la disciplina de las indulgencias presentado por la Penitenciaría Apostólica. Dio lugar a algunas severas críticas por parte del patriarca Maximos y de los cardenales Alfrink, König y especialmente Döpfner, que habló cada uno en nombre de su episcopado nacional.

¹¹ Sobre este asunto, que tuvo cierta resonancia, cf. G. Caprile, en «La Civiltà Cattolica» 1 (1966) 214-231.

tas de la doctrina sobre la colegialidad y organizaba las conferencias episcopales), el decreto sobre los religiosos (muy mejorado con innumerables modificaciones por una comisión que hasta ese momento había sido hostil al *aggiornamento*) y el decreto sobre los seminarios, así como una declaración conciliar sobre la educación cristiana y otra sobre las religiones no cristianas, una pieza esencial, la concerniente a los judíos, había movilizad hasta el último momento tenaces oposiciones. El 18 de noviembre se promulgó el decreto sobre el apostolado de los laicos, que nunca había encontrado una oposición seria, y la constitución dogmática sobre la revelación (*Dei Verbum*), debida en buena parte al padre Betti OFM, asistido por algunos teólogos alemanes. Es éste un texto hermoso, en el que el pastor Thurian ve «una etapa decisiva hacia la unidad de los cristianos». Finalmente, el 7 de diciembre fueron publicados los cuatro últimos documentos: los decretos sobre las misiones y sobre los sacerdotes, la declaración sobre la libertad religiosa y la constitución sobre la Iglesia y el mundo (*Gaudium et spes*), el texto más largo del Vaticano II (82 páginas). Es una especie de puente entre la teología y la pastoral y había dado lugar a ciertas incertidumbres durante las dos semanas anteriores; pero, a pesar de algunas insuficiencias, constituye un buen punto de partida para ulteriores avances en una serie de campos fundamentales.

Los últimos días del Concilio fueron fecundos en acontecimientos: el 4 de diciembre, ceremonia de despedida a los observadores en San Pablo Extramuros, primera celebración común del papa con no católicos; el 6 de diciembre, anuncio de la reforma del Santo Oficio (que en adelante se denominará Congregación para la Doctrina de la Fe) en el sentido de las peticiones formuladas en 1963 por el cardenal Frings; el 7 de diciembre, proclamación del «levantamiento de la excomunión» entre Roma y Constantinopla con una fórmula de tono fuertemente evangélico; en fin, el 8 de diciembre, sesión de clausura, solemne pero exenta de triunfalismo, en la plaza de San Pedro, en presencia de 81 delegaciones gubernamentales y nueve organismos internacionales.

El Concilio, que terminaba así con una gran esperanza, ¿ha señalado, como creyeron muchos, el fin de la era postridentina? Es aún pronto para afirmarlo; pero parece cierto que ha ejercido un influjo mucho más claro que el Vaticano I sobre la evolución de la Iglesia romana en terrenos muy diversos, aunque frecuentemente sólo aportase soluciones a medias, porque muchas de las ideas directrices que lo inspiraron no estaban aún suficientemente maduras y porque fueron «contrariadas por estructuras decadentes y por hombres imbuidos en ellas» (Laurentin). La reestructuración de la Curia, decidida por Pablo VI en 1967¹², que empezó a aplicarse al año siguiente, podría ser determinante desde este punto de vista y constituye ciertamente un importante

¹² Constitución apostólica *Regimini Ecclesiae*, del 15 de agosto de 1967 AAS 59 (1967) 885-928. Cf. R. Laurentin, *L'enjeu du synode* (París 1967) 11-46.

jalón. Lo mismo cabe decir del acercamiento —cada vez más oficial y orgánico y, al parecer, irreversible— al Consejo Ecuménico de las Iglesias y a las diversas confesiones cristianas¹³. Algo semejante podría afirmarse de la toma de conciencia, también cada vez más oficial, de la aportación positiva de los laicos a la edificación del cuerpo de Cristo. Al iniciar una serie de liberaciones y al legitimar la renuncia a cierto inmovilismo, cierto triunfalismo y cierto exclusivismo, el Vaticano II ha posibilitado el lanzamiento de un proceso de expansión partiendo de los profundos recursos del mensaje evangélico y en colaboración con todas las fuerzas cristianas disponibles. Pero también, con sus replanteamientos de tantas cosas que a muchos les parecían formar parte de la tradición, ha desencadenado una crisis que se está desarrollando ante nuestros ojos y cuya gravedad se ve acrecentada por la crisis concomitante de la civilización occidental y el advenimiento de la «ciudad secular», que se venía preparando desde hace dos siglos. ¿Se trata, como muchos creen, de una simple crisis de crecimiento parecida a las que sacudieron a la Iglesia a fines de la Edad Media o del siglo XVIII? Los historiadores tendrán que esperar a que pasen una o dos generaciones para poder comenzar a responder con alguna garantía a esta pregunta.

¹³ Puede seguirse de cerca esta evolución en los editoriales y en la crónica de la revista «Irénikon».

CRONOLOGIA

SUCESOS POLITICOS	HISTORIA DE LA IGLESIA
En Francia, Revolución de julio. Luis Felipe, rey de Francia. Independencia de Bélgica.	1830 Muerte de Pío VIII. Aparición de la Virgen a Catalina Labouré.
	1831 Es elegido papa el cardenal Cappellari, que adopta el nombre de Gregorio XVI.
	1835 Lacordaire comienza las conferencias de Notre-Dame.
Victoria, reina de Inglaterra.	1836
	1840 J. Jujan funda las hermanitas de los pobres.
	1842 Roma restablece la jerarquía episcopal en Australia.
En España, fin de la dictadura anticlerical de Espartero.	1843 Se funda en Australia el monasterio benedictino de Sydney.
Feuerbach: <i>La Esencia del cristianismo</i> .	1844
Hambre en Irlanda.	1845 Conversión de Newman. Newman: <i>Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana</i> .
	1846 Muerte de Gregorio XVI. Sube al trono pontificio el cardenal Mastai-Ferretti con el nombre de Pío IX. La encíclica <i>Qui pluribus</i> condena el liberalismo. Aparición de La Salette.
	1847 Fracasa en Suiza el <i>Sonderbund</i> . Restauración del patriarcado latino de Jerusalén.
Revoluciones en París y Roma. Caída de Luis Felipe.	1848 Encíclica <i>In suprema Petri</i> y respuesta sinodal de los patriarcas orientales.

SUCESOS POLITICOS

Luis Napoleón, presidente de la República Francesa.

El rey de Prusia decreta la libertad de cultos.

En Austria, fin de la era de Metternich. Nueva constitución suiza.

K. Marx: *Manifiesto del partido comunista*.

En Roma, proclamación de la República. Intervención de un cuerpo expedicionario francés. Vuelta del papa a Roma.

Ley Falloux sobre la enseñanza. Comienza la emigración irlandesa a Canadá.

Golpe de Estado de Luis Napoleón.

Napoleón III, emperador de Francia. Segundo Imperio.
Cavour, primer ministro de Piamonte.
A. Comte: *Catecismo positivista*.

Apertura del Japón a Europa.

Guerra de Crimea.

Muerte de Kierkegaard.

Subelevación de los cipayos.
Livingstone: *Missionary Travels and Researches in South Africa*.

Inglaterra suprime la Compañía de Indias.

HISTORIA DE LA IGLESIA

Lacordaire y Ozanam fundan «L'Ère Nouvelle».

Primer *Katholikentag* en Maguncia.

Huida del papa a Gaeta.

1849 Fundación de «La Civiltà Cattolica». En Jerusalén, concilio nacional de los melkitas.

1850 Restablecimiento de la jerarquía en Inglaterra. Supresión del foro eclesiástico en Piamonte.

1851 Concordato con España. Manning abandona el anglicanismo.

1852 Primer concilio plenario de Baltimore. Concordato con Guatemala.

1853 Encíclica *Inter multiplices*. Restablecimiento de la jerarquía en Holanda. En Roma, fundación de la Sociedad Cristiana Oriental.

1854 Proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción.

1855 Concordato con Austria.

1856 Clemente Bahouth, patriarca de los melkitas. Fundación de la revista «Les Études». Se extiende a la Iglesia universal la fiesta del Sagrado Corazón.

1857 Condenación de la obra de Günther. Supresión del foro eclesiástico en México. En París, asesinato de Mons. Sibour.

1858 Apariciones de Lourdes. La ortodoxia rusa abre una misión eclesiástica en Jerusalén.

SUCESOS POLITICOS

HISTORIA DE LA IGLESIA

- | | | |
|--|------|---|
| Guerra de Italia. Magenta. Solferino.
Paz de Zurich.
Darwin: <i>Sobre el origen de las especies por vía de selección natural.</i> | 1859 | Don Bosco funda los salesianos.
Crisis de la Iglesia búlgara.
Desmembración de los Estados Pontificios. |
| Unificación italiana bajo la égida del Piemonte.
Niza y Saboya se incorporan a Francia.
García Moreno sube al poder en el Ecuador. | 1860 | Concilio provincial de Colonia.
Derrota pontificia de Castelfidardo.
Reacción antipapal en Canadá. |
| Guerra de Secesión.
Fundación del reino de Italia.
Victor Manuel, rey de Italia. | 1861 | Fundación de «L'Osservatore Romano». Ch. Perin: <i>Sobre la riqueza en las sociedades cristianas.</i>
Aparece el Ejército de Salvación. |
| Garibaldi marcha sobre Roma.
Revolución polaca.
Bismarck, primer ministro de Prusia. | 1862 | El Vaticano restablece sus relaciones diplomáticas con Rusia.
Encíclica <i>Amantissimus humani generis Redemptor.</i>
Ketteler: <i>Libertad, autoridad e Iglesia.</i> |
| Lincoln proclama la abolición de la esclavitud.
En Canadá, Scott Act.
Renan: <i>Vida de Jesús.</i> | 1863 | Concordato con el Ecuador. |
| Primera Internacional.
Fundación de la Asociación Nacional en Irlanda. | 1864 | Encíclica <i>Quanta cura</i> y <i>Syllabus errorum.</i> Beatificación de Margarita María de Alacoque.
Newman: <i>Apologia pro vita sua.</i> |
| Fin de la Guerra de Secesión.
<i>Relatos de un peregrino ruso.</i> | 1865 | Manning, arzobispo de Westminster.
Creación de la <i>China Inland Mission.</i> |
| Ruptura entre Prusia y Austria.
Derrota de Austria en Sadowa. | 1866 | Segundo concilio plenario de Baltimore. |
| Creación de la Confederación Canadiense.
Derrota de Garibaldi en Mentana.
K. Marx: <i>El Capital.</i> | 1867 | Leyes anticlericales en Italia.
Bula <i>Reversurus.</i>
Lord Halifax, presidente de la <i>English Church Union.</i> |
| En España, pronunciamiento de Cádiz y caída de Isabel II. | 1868 | |
| En España, entierro civil de Sanz del Río (filósofo positivista).
Canal de Suez. | 1869 | Apertura del Vaticano I (8 de diciembre). |
| Guerra franco-alemana. Sedán.
Proclamación de la República Francesa. | 1870 | La constitución <i>Pastor aeternus</i> define el dogma de la infalibilidad del papa. |

SUCEOS POLITICOS

HISTORIA DE LA IGLESIA

- Las tropas italianas ocupan los Estados Pontificios (20 de septiembre).
- La Comuna de París.
Tratado de Francfort.
Proclamación del Imperio alemán.
Comienza el Kulturkampf.
- En Alemania, ley sobre la enseñanza.
- En España, proclamación de la Primera República.
- Disraëli, primer ministro de Inglaterra.
En España, restauración de los Borbones.
- En el Ecuador, asesinato de García Moreno.
Prusia expulsa a todas las congregaciones religiosas.
- Guerra de Serbia.
- Guerra ruso-turca.
- Congreso de Berlín.
- Ley francesa contra las congregaciones religiosas.
En Canadá, condenación de los Caballeros del Trabajo.
En Australia, *Public Instruction Act*.
- Asesinato del zar Alejandro II.
- En Francia, leyes escolares: se suprime la obligatoriedad de la enseñanza religiosa.
En Polonia, amnistía de los obispos y reapertura de los seminarios.
- En Canadá, «Programa Católico».
Newman: *Gramática del asentimiento*
- 1871 Creación de la Iglesia de los «viejos católicos».
Albert de Mun funda la Obra de los Círculos Católicos Obreros.
- 1872 Madame Carré de Malberg funda las Hijas de San Francisco de Sales.
- 1873 En Alemania, las «Leyes de Mayo»: la vida eclesiástica queda sometida al control del Estado.
- 1874 Leyes austríacas sobre la vida de la Iglesia.
Comienza en Italia la *Opera dei Congressi*.
- 1875 Mons. Dupanloup obtiene la libertad de enseñanza superior.
Creación de universidades católicas en Francia.
- 1876 Libertad de cultos en España.
- 1877
- 1878 Muerte de Pío IX. Elección de León XIII.
Encíclicas *Inscrutabili Dei consilio* y *Quod apostolici muneris* de León XIII.
- 1879 Encíclica *Aeterni Patris* (sobre el tomismo).
Autocefalia de la Iglesia serbia.
- 1880 En Lille, Primer Congreso Eucarístico Internacional.
Se abren los archivos del Vaticano a los historiadores de todas las confesiones.
- 1881 Encíclica *Diuturnum illud*.
Decreto *Orientalium Ecclesiarum ritus*.
- 1882 Carta apostólica *In supremo*.
Mercier comienza en Lovaina los cursos de filosofía tomista.
Los asuncionistas comienzan a publicar «La Croix».

SUCESOS POLITICOS

HISTORIA DE LA IGLESIA

- Muerte de Karl Marx.
Nietzsche: *Así hablaba Zaratustra*. 1883 Comienza el profesorado de A. Loisy.
Manning: *El sacerdocio eterno*.
- 1884 Encíclica *Humanum genus* contra la masonería.
Tercer concilio plenario de Baltimore.
Se crea la Unión Católica de Estudios Sociales.
- Leopoldo II se anexiona el Congo.
En Canadá, ejecución de L. Riel. 1885 Encíclica *Immortale Dei*.
Autocefalia de la Iglesia rumana.
Se prohíbe a Albert de Mun fundar un partido católico.
- Comienza el bulangerismo en Francia. 1886 Albert de Mun funda la ACJF.
Concordato con Portugal.
- Movimiento «Jóvenes Checos».
Los Hermanos de las Escuelas Cristianas fundan el sindicato de empleados del comercio y la industria.
Se reanudan las relaciones diplomáticas entre el Vaticano y Rusia. 1887 Concordato con Colombia.
Se crea en Estados Unidos una Universidad Católica.
Se abre en Roma el Colegio de San Anselmo.
Excomunión de E. McGlynn.
Rampolla, secretario de Estado.
- Guillermo II, emperador de Alemania.
Cruzada antiesclavista del cardenal Lavignerie. 1888 Encíclica *Libertas praestantissimum*
(sobre el verdadero sentido de la libertad).
- Se funda en Holanda la Asociación Católica Obrera.
En Suiza, fundación de la Universidad de Friburgo.
V. Soloviev: *Rusia y la Iglesia universal*.
Caída de Bismarck. 1889 En Lovaina, curso de A. van Hoonacker sobre «La historia crítica del Antiguo Testamento».
En Brasil, separación de la Iglesia y el Estado.
- Acta antiesclavista (Conferencia de Bruselas).
Renan: *El futuro de la ciencia*. 1890 Encíclica *Sapientiae christianae*.
Fundación de la Escuela Bíblica de Jerusalén.
- En Francia, «Segunda Democracia Cristiana». El «Ralliement». 1891 Encíclica *Rerum novarum* (sobre la cuestión social).
- En Austria, primeros sindicatos cristianos.
Muerte de Renan. 1892 Apertura del Colegio Español de Roma.
- Daens funda en Flandes el partido popular cristiano.
M. Blondel: *L'Action*. 1893 Encíclica *Providentissimus* (sobre la Sagrada Escritura).
Congreso Eucarístico de Jerusalén.
Carta apostólica *Ad extremas* sobre la fundación de un seminario en la India.

SUCESOS POLITICOS

HISTORIA DE LA IGLESIA

- | | | |
|---|------|---|
| <p>Alianza franco-rusa.
Advenimiento del zar Nicolás II.
Bélgica establece el sufragio universal mitigado.
Comienza el asunto Dreyfus.</p> | 1894 | <p>Encíclicas <i>Praeclara gratulationis</i> y <i>Orientalium dignitas</i>.
Controversia sobre el americanismo.
Mensaje de León XIII en favor de la unidad cristiana.
Se funda en Lovaina la «Revue néo-scolastique».</p> |
| <p>T. Herzl: <i>El Estado judío</i>.</p> | 1895 | <p>León XIII escribe al pueblo inglés la carta <i>Ad anglos</i>.</p> |
| <p>Congreso social de Padua.</p> | 1896 | <p>Encíclica <i>Satis cognitum</i>.
La bula <i>Apostolicae curae</i> declara inválidas las órdenes anglicanas.
Loisy funda la «Revue d'histoire et de littérature religieuses».
M. Blondel: <i>Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique</i>.</p> |
| <p>Guerra greco-turca.
Asunto Dreyfus.
Léon Bloy: <i>La Femme pauvre</i>.</p> | 1897 | <p>Reunión de las cuatro familias de observancia franciscana.
Muerte de Teresa del Niño Jesús.</p> |
| <p>Conflicto de Fachoda.
Medidas del ministro Rudini contra los socialistas y el «Movimiento Católico».
España pierde sus últimas colonias de ultramar.</p> | 1898 | <p>El metropolitano de Laodicea Meletios pasa a ser patriarca de Antioquía.</p> |
| <p>Guerra de los bóers.
Marc Sangnier toma la dirección del <i>Sillon</i>.</p> | 1899 | <p>Encíclica <i>Annum sacrum</i> sobre el culto al Sagrado Corazón.
León XIII condena el americanismo en la carta apostólica <i>Testem benevolentiae</i>.
Concilio plenario de los obispos latino-americanos en Roma.</p> |
| <p>Insurrección de los boxers en China.
Se funda en Alemania la Confederación de Sindicatos Cristianos.
Muerte de Nietzsche.</p> | 1900 | <p>Constitución <i>Conditae a Christo</i> sobre las congregaciones de votos simples.
Congreso eclesástico de Bourges.
Comienza la publicación del <i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i>.
Se funda en Lovaina la «Revue d'histoire Ecclésiastique».</p> |
| <p>En Francia, ley sobre las asociaciones (contra las congregaciones religiosas).
Muerte de la reina Victoria.</p> | 1901 | <p>Encíclica <i>Graves de communi</i> (sobre la democracia cristiana).</p> |
| | 1902 | <p>Se crea en Roma la Comisión Bíblica.
A. Loysi: <i>L'Évangile et l'Église</i>.</p> |

SUCESOS POLITICOS

HISTORIA DE LA IGLESIA

- Muerte de Spencer.
Fundación de «La Critica» de B. Croce.
- 1.a Entente cordial.
Primera Semana Social de Francia.
- En Francia, ley de separación de la Iglesia y el Estado.
Guerra ruso-japonesa.
Nicolás II da el edicto de tolerancia.
- En Francia, los «Inventarios».
Monseñor Duchesne comienza a publicar la *Histoire ancienne de l'Église*.
Fundación de la revista «Anthropos».
- Revolución democrática «Joven Turquía».
Chesterton: *Orthodoxy*.
- En México, revolución social.
Se proclama la república en Portugal.
Péguy: *Le Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc*.
P. Claudel: *Cinq Grandes Odes*.
- Guerra ítalo-turca.
El asunto de Agadir.
Se proclama la república en China.
Separación de la Iglesia y el Estado en Portugal.
- Guerra de los Balcanes.
Se establece el sufragio universal en Italia.
P. Claudel: *L'Annonce faite à Marie*.
- 1903 Muerte de León XIII.
Elección de Pío X.
Se incluyen en el Índice las obras de A. Loisy.
El jesuita H. Leroy funda *L'Action populaire*.
- 1904 En Roma, Congreso Mariano Internacional.
Pío X disuelve la *Opera dei Congressi*.
- 1905 Encíclica *Il fermo proposito*, primera carta oficial de la Acción Católica.
Decreto sobre la comunión frecuente.
E. Le Roy: *Qu'est-ce qu'un dogme?*
A. Fogazzaro: *Il santo*.
- 1906 Encíclica *Vehementer nos* (contra la separación de la Iglesia y el Estado).
Encíclica *Gravissimo officii*.
- 1907 Pío X condena el modernismo en el decreto *Lamentabili sane exitu* y en la encíclica *Pascendi*.
- 1908 Congreso Eucarístico Internacional de Londres.
Excomunión de Loisy.
- 1909 Fundación del Pontificio Instituto Bíblico.
Encíclica *Communium rerum*.
Primer concilio plenario de la provincia de Quebec.
Beatificación de Juana de Arco.
- 1910 Decreto *Quam singulari* sobre la comunión de los niños.
Condenación del *Sillon*.
Encíclica sobre san Carlos Borromeo.
Se celebra en Edimburgo la Conferencia Universal de Misiones Protestantes.
- 1911 Bula *Divino afflatu*.
Fundación de la *Catholic Foreign Mission Society of America*, llamada de *Maryknoll*.
- 1912 Decreto pontificio *Tradita ab antiquis*.
Encíclica *Singulari quadam*, sobre los sindicatos.

SUCESOS POLITICOS		HISTORIA DE LA IGLESIA
En Italia, «Patto Gentiloni» (entre católicos y liberales). M. Unamuno: <i>El sentimiento trágico de la vida</i> .	1913	Se incluye en el Índice la quinta serie de «Annales de Philosophie Chrétienne». Se le prohíbe seguir publicando al padre Laberthonnière.
Primera Guerra Mundial. Muerte de Péguy.	1914	Pío X condena la revista de la Acción Francesa. Muerte de Pío X. Es elegido papa el cardenal Della Chiesa, que adopta el nombre de Benedicto XV. Fundación de la Cruzada Eucarística.
Aparece la «Catholic Historical Review».	1915	
Asesinato del padre Foucauld. L. Hémon: <i>Maria Chapdelaine</i> . Bremond: <i>Histoire littéraire du sentiment religieux</i> .	1916	
Revolución rusa. Los aliados toman Jerusalén. Se sublevan los católicos de la región de Guadalajara de México. Muerte de León Bloy.	1917	Promulgación del Código de Derecho Canónico comenzado por Pío X. Benedicto XV crea la Sagrada Congregación para la Iglesia Oriental. El 1 de agosto, Benedicto XV ofrece una mediación a los beligerantes. <i>National Catholic War Council</i> . Apariciones de Fátima. Sínodo pan-ruso. Fundación del Instituto Pontificio de Estudios Orientales.
Desembarco francés en Siria. Fin de la Primera Guerra Mundial.	1918	R. Guardini: <i>El espíritu de la liturgia</i> .
Pacto de la Sociedad de Naciones. Tratados de Versalles y Saint-Germain. M. Denis funda con Desvallières los «Talleres de Arte Sacro».	1919	Encíclica <i>Maximum illud</i> (sobre las misiones). Discurso de Benedicto XV en favor del Oriente cristiano.
Acuerdo franco-inglés sobre las fronteras de Palestina. Se funda la Organización Internacional del Trabajo. Se crea la Confederación Internacional de Sindicatos Cristianos.	1920	Encíclica <i>Spiritus Paraclitus</i> (sobre la Sagrada Escritura). Encíclica <i>Pacem Dei munus</i> . Encíclica del Sínodo ortodoxo de Constantinopla <i>A todas las Iglesias del Universo</i> .
Independencia de Irlanda.	1921	Se funda en Irlanda la Legión de María. Comienzan las «Conversaciones de Malinas» entre católicos y anglicanos.

SUCESOS POLITICOS

HISTORIA DE LA IGLESIA

- | | | |
|---|------|--|
| Mussolini en Roma. | 1922 | Muerte de Benedicto XV.
Sube al trono pontificio el cardenal Ratti, que adopta el nombre de Pío XI.
Encíclica <i>Úbi arcano</i> (de Pío XI).
Roma establece una delegación apostólica en China.
Arresto del patriarca de Moscú. |
| M. Barrès: <i>Une enquête au pays du Levant</i> .
Terminan las obras de la iglesia de Notre-Dame de Raincy.
En China, reorganización del Kuo-Min-T'ang. | 1923 | Encíclicas <i>Rerum omnium, Ecclesiam Dei</i> y <i>Studiorum ducem</i> .
El régimen soviético es reconocido por el patriarca de Moscú.
Se abre un seminario en Camerún. |
| Muerte de Lenin.
Sube al poder Stalin. | 1924 | K. Adam: <i>La esencia del catolicismo</i> . |
| Pacto de Locarno.
En París, exposición de artes decorativas.
Ho-Chi-Minh funda el partido comunista de Indochina. | 1925 | Año Santo.
Canonización del cura de Ars y de Teresa del Niño Jesús.
Encíclica <i>Quas primas</i> : institución de la fiesta de Cristo Rey.
Se celebra la primera Conferencia Ecu­ménica en Estocolmo.
Cardijn funda la JOC.
Dom Lambert Beauduin funda el monasterio de Amay. |
| Gran huelga en Inglaterra.
Eisenstein: <i>El acorazado Potemkin</i> . | 1926 | Muerte del cardenal Mercier.
Encíclica <i>Rerum Ecclesiae</i> .
Consagración de los seis primeros obispos chinos.
Congreso Eucarístico Internacional de Chicago.
Guérin funda la JOC francesa.
L. Beauduin funda la revista «Irénikon».
Condenación de la Acción Francesa. |
| M. Heidegger: <i>El ser y el tiempo</i> . | 1927 | Conferencia Ecu­ménica de Lausana. |
| Comienza el cine sonoro.
Pacto Briand-Kellog. | 1928 | Encíclica <i>Mortalium animos</i> (sobre el ecumenismo).
Encíclica <i>Rerum orientalium</i> (sobre el Oriente cristiano).
Se funda en Madrid el <i>Opus Dei</i> .
Lagrange: <i>L'Évangile de Jésus-Christ</i> . |
| Crisis económica en Estados Unidos.
Pactos de Letrán. | 1929 | Encíclica <i>Divini illius Magistri</i> (sobre la educación).
Se funda en Toronto el Instituto Pontificio de Estudios Medievales. |

SUCESOS POLITICOS	HISTORIA DE LA IGLESIA
	1930
	1931
	1932
	1933
	1934
	1935
	1936
	1937
	1938
	1939

Encíclica *Casti connubii* (sobre el matrimonio y la familia).
Dorothy Day funda el *Catholic Worker Movement*.

Encíclicas *Quadragesimo anno* (aniversario de la *Rerum novarum*) y *Non habiamo bisogno* (contra el fascismo).

Hitler sube al poder en Alemania.
F. D. Roosevelt, presidente de Estados Unidos.

Concordato con el Reich alemán.

Catholic Interracial Council de New York.
Fin del cisma búlgaro.

Couturier funda la revista «L'Art Sacré».

Encíclica *Vigilanti cura* (sobre el cine).
Se celebra en Atenas el Primer Congreso de Teología Ortodoxa.

Encíclicas *Mit brennender Sorge* (contra el nazismo) y *Divini Redemptoris* (contra el comunismo).
Conferencias Ecueménicas de Oxford y Edimburgo.
R. Guardini: *El Señor*.
El padre Congar publica *Chrétiens désunis* y funda la colección *Unam Sanctam*.

Se crea en Roma el Organismo Central de la Acción Católica.
H. de Lubac: *Catholicisme*.

Muerte de Pío XI.
Sube al trono pontificio el cardenal Pacelli, que adopta el nombre de Pío XII.
Encíclicas *Summi pontificatus* y *Sertum laetitiae*.

SUCESOS POLITICOS

HISTORIA DE LA IGLESIA

- | | | |
|---|------|---|
| La tropas alemanas penetran en Europa occidental.
Batalla de Inglaterra. | 1940 | R. Bultmann: <i>Nuevo Testamento y mitología</i> . |
| Los alemanes penetran en la URSS.
Los japoneses bombardean Pearl Harbor.
Muerte de Bergson. | 1941 | Se funda la Misión de Francia. |
| Batalla de Stalingrado.
Caída de Mussolini.
Muerte de M. Denis.
J. P. Sartre: <i>L'Être et le Néant</i> . | 1942 | Fundación de la comunidad de Taizé.
L. Cerfaux: <i>La Théologie de l'Église suivant saint Paul</i> . |
| Los ejércitos aliados penetran en Europa occidental. | 1943 | Encíclicas <i>Mystici corporis Christi</i> y <i>Divino affante Spiritu</i> .
Godin y Daniel: <i>France, pays de mission?</i> |
| Capitulación alemana.
Hiroshima.
Independencia de Filipinas, Indonesia y la India.
Creación de la ONU. | 1944 | Encíclica <i>Orientalis Ecclesiae decus</i> (con motivo del aniversario de la muerte de san Cirilo de Alejandría). |
| En Francia, Cuarta República.
Se proclama la república en Italia.
Perón, presidente de Argentina. | 1945 | Encíclica <i>Orientalis omnes</i> .
El padre Boyer funda la Asociación Internacional para la Unidad Espiritual de los Pueblos. |
| China y Egipto establecen relaciones diplomáticas con el Vaticano.
A. Camus: <i>La Peste</i> . | 1946 | Sínodo de Lwow: se proclama el retorno de los ucranianos a la ortodoxia. |
| Los comunistas suben al poder en Praga.
Fundación del Estado de Israel.
Crisis de Berlín.
Ruptura de Yugoslavia con Moscú. | 1947 | Encíclica <i>Mediator Dei</i> .
Cardenal Suhard: <i>Essor ou déclin de l'Église?</i>
Canonización de Juan Britto. |
| Se instaure en China la República Popular.
Creación de la OTAN. | 1948 | Se funda en Amsterdam el Consejo Euménico de las Iglesias.
Se inaugura en Roma el Colegio de San Pedro.
Conferencia pan-ortodoxa de Moscú.
Atenágoras I, patriarca euménico. |
| Guerra de Corea.
Se reconoce en Portugal la libertad religiosa. | 1949 | El Santo Oficio prohíbe toda colaboración con los partidos comunistas. |
| Guerra de Corea.
Se reconoce en Portugal la libertad religiosa. | 1950 | Se define el dogma de la Asunción.
Voillaume: <i>Au coeur des masses</i> . |

SUCESOS POLITICOS

HISTORIA DE LA IGLESIA

- | | | |
|--|------|--|
| Naguib sube al poder en Egipto.
Eisenhower, presidente de Estados Unidos. | 1952 | Primer Congreso Mundial de Apostolado Seglar.
Monseñor Willebrands funda la Conferencia de Cuestiones Ecuménicas.
P. Tillich: <i>Teología sistemática</i> . |
| Muerte de Stalin. | 1953 | Concordato con España. |
| Acuerdos de Ginebra sobre Indochina.
Comienza la guerra de Argelia.
Nasser sube al poder en Egipto. | 1954 | Encíclica <i>Sempiternus Rex</i> .
Se celebra en Evanston la segunda asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias.
Se suspende la experiencia de los sacerdotes obreros. |
| Caída de Perón.
Muerte de Teilhard de Chardin.
Muerte de Claudel.
Se publica <i>Le Phénomène humain</i> de Teilhard de Chardin. | 1955 | Se publica la carta apostólica que organiza los Círculos Bíblicos.
Creación del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano). |
| Sublevación de Poznan (Polonia).
Sublevación húngara.
Crisis de Suez. | 1956 | En Francia, crisis de la ACJF. |
| Jrushchov se adueña del poder en la URSS.
Creación del Mercado Común.
Independencia de Ghana, primer Estado de Africa negra. | 1957 | Encíclica <i>Fidei donum</i> .
Conferencia «Fe y Constitución» en Oberlin (Ohio).
Se promulga la codificación relativa a la constitución eclesiástica y al régimen patriarcal y sinodal. |
| En Francia, Quinta República: De Gaulle.
Fidel Castro asume el poder en Cuba.
Exposición universal de Bruselas. | 1958 | Muerte de Pío XII.
Es elegido papa el cardenal Roncalli, que adopta el nombre de Juan XXIII.
Reconciliación oficial entre Constantinopla y Moscú.
Carta pastoral de los obispos americanos contra el racismo. |
| | 1959 | Se anuncia la convocación de un concilio ecuménico.
Se reúne en Rodas el Consejo Ecuménico de las Iglesias. |
| J. F. Kennedy, presidente de Estados Unidos.
Alcanzan la independencia numerosos Estados de Africa negra. | 1960 | Juan XXIII crea el Secretariado para la Unidad de los Cristianos y nombra presidente del mismo al cardenal Bea.
Reunión pan-ortodoxa de Rodas. |

SUCESOS POLITICOS

HISTORIA DE LA IGLESIA

- | | | |
|--|------|--|
| Berlín queda dividido en dos partes por el «muro».
Primer vuelo espacial de Gagarin.
Hochhuth: <i>El Vicario</i> . | 1961 | Encíclica <i>Mater et magistra</i> .
Durante la asamblea general de Nueva Delhi, el Consejo Ecuménico de las Iglesias admite en su seno al patriarcado de Moscú. |
| Independencia de Argelia.
Crisis de Cuba entre Estados Unidos y la URSS.
Mac Luhan: <i>La Galaxia Gutenberg</i> . | 1962 | Apertura del Vaticano II. |
| Asesinato de Kennedy.
Johnson, presidente de Estados Unidos. | 1963 | Encíclica <i>Pacem in terris</i> .
Muerte de Juan XXIII.
Es elegido papa el cardenal Montini, que adopta el nombre de Pablo VI.
Apertura de la segunda sesión del Concilio.
Pablo VI anuncia su propósito de ir en peregrinación a Tierra Santa. |
| Caída de Jrushchov.
Los misioneros son expulsados del Sudán. | 1964 | Pablo VI se reúne con el patriarca Atenágoras en Jerusalén.
Tercera sesión del Concilio.
Constitución <i>Lumen gentium</i> . |
| El ejército americano interviene en Vietnam. | 1965 | Clausura de los debates conciliares.
Constitución <i>Dei Verbum</i> .
Se anuncia la reforma del Santo Oficio.
Constitución <i>Gaudium et spes</i> .
Levantamiento de la excomunión entre Roma y Constantinopla.
Aparece el número 1 de «Concilium. Revista Internacional de Teología», que se publicará en ocho países y en otros tantos idiomas. |
| Los misioneros son expulsados de Birmania. | 1966 | Conferencia del CELAM en Mar del Plata. |
| Guerra de los Seis Días.
Revueeltas raciales en Detroit.
Los misioneros son expulsados de Guinea.
Exposición universal de Montreal. | 1967 | Encíclica <i>Populorum progressio</i> .
Peregrinación de Pablo VI a Constantinopla y Efeso.
Primer Sínodo de los Obispos católicos.
Congreso Internacional de Teología de Toronto.
Pablo VI decide reestructurar la Curia. |
| Las fuerzas del Pacto de Varsovia invaden Checoslovaquia.
Crisis social en Francia. | 1968 | Encíclica <i>Humanae vitae</i> .
Asesinato de Martin Luther King.
Se inaugura el Instituto de Estudios Ecuménicos de la Universidad St. John de Collegeville (EE. UU.). |

SUCESOS POLITICOS		HISTORIA DE LA IGLESIA
Primer viaje del hombre a la Luna. Dimisión del general De Gaulle. Pompidou, presidente de Francia.	1969	Segundo Sínodo de los Obispos católicos. <i>Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación.</i>
En Chile, elección de Salvador Allende. Muerte de Mauriac.	1970	Surge un movimiento pentecostal católico en la Universidad Duquesne de Pittsburg.
La China Popular ingresa en la ONU.	1971	Tercer Sínodo de los Obispos. La madre Teresa de Calcuta funda en Nueva York la Casa de Harlem. Se funda en Tantur (cerca de Jerusalén) el Instituto Ecuménico de Estudios Superiores.
Encuentro de Mao Tse-Tung y Richard Nixon.	1972	Muerte del patriarca Atenágoras. Se celebra en la Universidad Notre-Dame (Estados Unidos) una conferencia internacional de renovación carismática.
Golpe militar en Chile. En el Próximo Oriente, Guerra de Octubre.	1973	
Muerte de G. Pompidou. V. Giscard d'Estaing, presidente de la República Francesa. R. Nixon renuncia a la presidencia de Estados Unidos.	1974	Cuarto Sínodo de los Obispos. Se celebra en Taizé el Concilio de los Jóvenes.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA GENERAL

1. *El entorno histórico-cultural*

En todos los idiomas próceres existen multitud de obras sintéticas recientes, relacionadas algunas con la historia universal y otras solamente con Europa o con la época contemporánea. Ofrecemos las más notables:

- Peuples et Civilisations*, fundada por L. Halphen y Ph. Sagnac, dirigida por M. Crouzet: XVI, Ch. Pouthas, *Démocraties et Capitalisme (1848-1860)* (París 1961); XVII, P. Benaerts, H. Hauser, E. L'Huillier y J. Maurain, *Nationalité et Nationalisme (1860-1878)* (París 1968); XVIII, M. Baumont, *L'Essor industriel et l'Impérialisme colonial (1878-1904)* (París 1965); XIX, P. Renouvin, *La Crise européenne et la Première Guerre Mondiale (1904-1918)* (París 1969); XX, M. Baumont, *La Faillite de la paix (1918-1939)*, 2 vol. (París 1968); XXI, H. Michel, *La Seconde Guerre Mondiale (1939-1945)*, 2 vol. (París 1969); XXII, dirigido por M. Crouzet, *Le Monde depuis 1945*, 2 vol. (París 1974).
- Histoire générale des civilisations*, dir. por M. Crouzet: VI, R. Schnerb, *Le XIX^e siècle. L'apogée de l'expansion européenne, 1815-1914* (París 1965; trad. española, Barcelona 1967); VII, M. Crouzet, *L'Époque contemporaine. À la recherche d'une civilisation nouvelle* (París 1969; trad. española, Barcelona 1968).
- L'Europe du XIX^e et du XX^e s. Problèmes et Interprétations historiques*, dirigido por R. Renouvin, F. Schnabel, M. Beloff y F. Valsecchi: II, 1870-1914, 2 vol. (Milán 1962); III, 1914-aujourd'hui, 3 vol. (Milán 1964-1967).
- J.-B. Duroselle, *L'Europe de 1815 à nos jours. Vie politique et relations internationales* (París 1964, copiosa bibliografía).
- New Cambridge Modern History*, dir. por G. N. Clark, J. R. Butler, J. P. Bury y E. A. Benians: X, *The Zenith of European power (1830-1870)*, dir. por J.-P. Bury (Cambridge 1960); XI, *Material Progress and World-Wide Problems (1870-1898)* (Cambridge 1962); XII, *The Shifting Balance of World Forces (1898-1945)* (Cambridge 1968).
- Propyläen Weltgeschichte*, dir. por G. Mann, t. VIII, IX y X (Berlín 1960-1961).
- Historia Mundi*, dir. por F. Valjavec, t. X, *Das 19. und 20. Jahrhundert* (Berna-Munich 1961).

2. *Temas particulares*

- M. R. Reinhard, A. Armengaud y J. Dupaquier, *Histoire générale de la population mondiale* (París 1968); *Histoire générale des sciences*, dir. por R. Taton, t. III, *La Science contemporaine*, 2 vol. (s. XIX-XX) (París 1961-1964); *Histoire générale du travail*, dirigida por L.-H. Parias: III, Cl. Fohlen y Fr. Bedarida, *L'ère des révolutions (1765-1914)* (París 1960); IV, A. Touraine, etc., *La Civilisation industrielle (de 1914 à nos jours)* (París 1962); E. Dolléans, *Histoire du mouvement ouvrier*, 3 vol. (París

1936-1953); J. Touchard, *Histoire des idées politiques*, t. II, *Du XVIII^e s. à nos jours* (París 1967); G. de Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo* (Bari 1946); J. Droz, *Le Socialisme démocratique, 1846-1960* (París 1966); G. Weill, *Le Journal* (París 1934); R. M. Alberas, *L'Aventure intellectuelle du XX^e siècle* (París 1950).

3. *Historia política y social de España*

M. Fernández Almagro, *Historia política de la España contemporánea*, 2 tomos (Madrid 1956-59); A. Jutglar, *Aproximación a la historia social de la España contemporánea* (Barcelona 1963); íd., *Ideologías y clases en la España contemporánea* (Barcelona 1968); R. Carr, *España 1808-1939* (Barcelona 1968); J. Vicéns Vives, *Historia social y económica de España y América*, tomo V (Barcelona 1971); M. Tuñón de Lara, *La España del siglo XIX (1808-1914)* (Barcelona 1973); íd., *La España del siglo XX* (París 1966, Barcelona 1975); íd., *El movimiento obrero en la Historia de España*, caps. V-XIII (Madrid 1972); J. García Nieto, *El sindicalismo cristiano en España. Notas sobre su origen y evolución hasta 1936* (Bilbao 1960); V. Cacho, *La Institución Libre de Enseñanza I* (Madrid 1962); íd., *Las tres Españas contemporáneas* (Madrid 1963); A. Jiménez-Landi, *La Institución Libre de Enseñanza* (Madrid 1973); J. L. L. Aranguren, *Moral y sociedad. La moral social española en el siglo XIX* (Madrid 1965); M. D. Gómez Molleda, *Los reformadores de la España contemporánea* (Madrid 1966).

Como fuente documental de todo este período puede ser muy útil la obra de J. Iribarren, *Documentos eclesiásticos del episcopado español, 1870-1974* (Madrid 1974).

4. *Historias generales de la Iglesia*

R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*, t. XXI de *Histoire de l'Église*, dir. por A. Fliche y V. Martin (París 1963), con amplia bibliografía. Tanto de este tomo como de la obra total se está realizando la traducción al español, añadiendo en cada uno de los volúmenes ligeras ampliaciones relacionadas con España e Hispanoamérica. *Handbuch der Kirchengeschichte*, dir. por H. Jedin, t. IV/1 y 2 (Friburgo de Brisgovia 1971-1973; abarca de 1789 a 1914). De esta obra existe traducción española en curso de publicación (Barcelona 1966ss), con el título de *Manual de Historia de la Iglesia. Die Kirche in ihrer Geschichte*, dir. por K. D. Schmidt y E. Wolf (Gotinga 1961-1972); H. Hermelink, *Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart*, t. II y III (Tubinga-Stuttgart 1953-1955; abarca de 1835 a 1914); K. S. Latourette, *Christianity in a Revolutionary Age. A history of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, 5 vol. (Nueva York 1958-62); E. Y. Hales, *The Catholic Church in the Modern World. A Survey from the French Revolution to the Present* (Londres 1958); Daniel-Rops, *L'Église des révolutions*, 3 vol. (París 1960-1965; abarca de 1789 a 1939), con perspectivas sugerentes, aunque con numerosos errores de detalle y una orientación demasiado apologética; K. Bihlmeyer y H. Tüchle, *Kirchengeschichte*, III (Paderborn 1968, manual cómodo y muy documentado); J. Lortz, *Historia de la Iglesia y su entorno religioso y cultural*, 2 volúmenes (Ed. Cristiandad, Madrid 1978); H. Musset, *Histoire du christianisme, spécialement en Orient*, t. III (Harissa 1949); L. Salvatorelli, *Chiesa e Stato dalla Rivoluzione francese ad oggi* (Florencia 1955); E. G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, t. III, *Déclin et Renouveau, XVIII^e-XX^e siècle* (París 1964, con bibliografía abundante).

Para España e Hispanoamérica existe un importante *Diccionario de Historia eclesiástica de España*, dir. por Q. Aldea Vaquero, T. Marín Martínez y J. Vives Gatell, 4 vol. (Madrid 1972-75).

5. *Historia del papado*

- J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, t. II-IV (Munich 1934-1939; de Pío IX a Pío XI); *I papi nella storia*, dir. por P. Paschini y P. Brezzi, t. II (Roma 1961) 931-1144; Ch. Ledré, *Un siècle sous la tiare. De Pie IX à Pie XII* (París 1955); H. Marc-Bonnet, *La Papauté contemporaine* (París 1946); M. Pernot, *Le Saint-Siège, l'Église catholique et la Politique mondiale* (París 1929); G. Schwaiger, *Geschichte der Päpste im 20. Jahrhundert* (Munich 1968, abundante bibliografía); C. Falconi, *I papi del ventesimo secolo* (Milán 1967); H. Hermelink, *Die Katholische Kirche unter den Pius-Päpsten des 20. Jahrhunderts* (Zurich 1949); Chr. Alix, *Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe, 1870-1960* (París 1962); G. Semeria, *I miei quattro papi*, 2 vol. (Milán 1930; sobre León XIII, Pío X, Benedicto XV y Pío XI).

6. *Iglesias nacionales*

- J. Rowan, *Le Catholicisme politique en Allemagne* (París 1956); K. Buchheim, *Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert* (Munich 1963); W. Spael, *Das katholische Deutschland im 20. Jahrhundert. Seine Pionier- und Krisenzeiten, 1890-1945* (Würzburg 1964).
- J. Wodka, *Kirche in Oesterreich* (Viena 1959).
- Un siècle de l'Église catholique en Belgique (1830-1930)*, dir. por C. Joset (Courtrai 1934).
- Histoire du catholicisme en France*, dir. por E. Delaruelle, A. Latreille y J. R. Palanque, tomo III (París 1962); A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, 2 vol. (París 1948-1951); J. Brugere, *Le Prêtre français et la Société contemporaine*, 3 vol. (París 1933-1938); G. Weill, *Histoire de l'idée laïque en France au XIX^e siècle* (París 1929); A. Mellor, *Histoire de l'anticléricalisme français* (París 1966).
- A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni* (Turín 1963); P. Scoppola, *Chiesa e Stato nella storia d'Italia* (Bari 1967); *id.*, *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea* (Bologna 1966); G. De Rosa, *Storia del movimento cattolico in Italia*, 2 vol. (Bari 1966); F. Magri, *L'azione cattolica in Italia, 1775-1939*, 2 vol. (Milán 1953).
- L. Rogier, *Katholieke Herleving. Geschiedenis van Katholiek Nederland sinds 1853* (La Haya 1957); P. Brachin y L. Rogier, *Histoire du catholicisme hollandais depuis le XVI^e siècle* (París 1974).
- A. Boudou, *Le Saint-Siège et la Russie*, 2 vol. (París 1922-1925); E. Winter, *Russland und das Papsttum*, t. II, *Von der Aufklärung bis zur Oktoberrevolution* (Berlín 1961).

7. *España*

- En España es muy reducida la bibliografía relacionada con el último siglo. La obra más amplia y más general continúa siendo la de F. J. Montalbán, *Edad Moderna, 1648-1963* (Madrid 1963), t. IV de la *Historia de la Iglesia Católica*, dir. por B. Llorca, R. G. Villoslada y F. J. Montalbán. A él hay que añadir:
- E. A. Peers, *The Church in Spain, 1737-1939* (Londres 1938); I. Turín, *L'Éducation et l'École en Espagne de 1874 à 1902* (relaciones del Estado español y la Iglesia sobre la enseñanza; París 1959); J. M. Clemente Toribio, *Iglesia y Estado en la España contemporánea: «Anales de la Universidad Hispalense» 26, I-II; id.*, *Apertura e integrismo en la Iglesia española decimonónica* (Madrid 1970); *id.*, *La Iglesia española ante la revolución liberal* (Madrid 1971); *id.*, *Estudios sobre la Iglesia española del XIX* (Madrid 1973); J. Massoti Muntaner, *Aproximació a la historia religiosa de la Catalunya contemporània* (Montserrat 1973).

8. Colecciones de documentos generales

Acta Sanctae Sedis (Roma 1865-1908, oficioso); *Acta Apostolicae Sedis* (Roma 1909ss, oficial y más completo que el anterior); A. Mercati-M. Maccarrone, *Raccolta dei Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili*, 2 vol. (Roma ²1952-1954); *Acta et decreta conciliorum recentiorum usque ad annum 1870* (= «Collectio lacensis»), t. II-IV (Friburgo de Brisgovia 1876-1882, concilios provinciales y nacionales); H. Denzinger-A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Friburgo de Brisgovia ²1963, documentos del magisterio, ordenados cronológicamente); G. Dumeige, *La Foi catholique. Textes doctrinaux du magistère de l'Église* (París ²1969, ordenados sistemáticamente); *Colección de encíclicas y otras cartas de los papas Gregorio XVI, Pío IX, León XIII, Pío X, Benedicto XV y Pío XI, con otros documentos episcopales y de máxima autoridad sobre doctrina política, social, etc.* (Madrid 1935; contiene en cada encíclica referencias al texto original y a las traducciones inglesa, italiana, francesa, alemana y española, al igual que a comentarios y bibliografía).

9. La Iglesia en el siglo XX

En el apartado 4 se citaron ya una serie de historias generales de la Iglesia, en las que se estudia el período que abarca este tomo. Aquí mencionaremos sólo algunos libros básicos sobre la Iglesia en el siglo xx.

G. Schwaiger, *Geschichte der Päpste im 20. Jahrhundert* (Munich 1968); G. Maron, *Die römisch-katholische Kirche vom 1870-1970* (Gotinga 1972); *Twentieth Century Christianity*, ed. por St. Neill (Londres 1961. Abarca las obras siguientes: R. Aubert, *L'Église romaine*; V. Istavridis, *Les Églises orientales*; St. Neill, *La communion anglicane*; E. Payne, *Le monde protestant*; R. T. Handy, *L'Amérique*; D. Morgan, *L'expansion du christianisme depuis 1900*; W. Marshall Horton, *Les développements de la pensée théologique*; M. Warren, *L'opposition au christianisme*; St. Neill, *Vers l'unité chrétienne*; H. Wolf, *Le mouvement ecuménique*; D. T. Niles, *La situation actuelle*; W. Loewenich, *Der moderne Katholizismus* (Witten 1956, protestante); J. Lestavel, *Les prophètes de l'Église contemporaine* (París 1969); H. Hermelink, *Die katholische Kirche unter den Pius-Päpsten des 20. Jahrhunderts* (Zurich 1949); J. Chevalier, *La politique du Vatican* (París 1969); R. Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna* (Cristiandad, Madrid 1963); *Bilan du monde. Encyclopédie catholique du monde chrétien*, 2 vol. (Tournai-París ²1964); H. Vorgrimler, R. van der Gucht, *La teología en el siglo XX*, 3 vol. (Madrid 1973-74).

LA IGLESIA CATOLICA DESDE LA CRISIS DE 1848 HASTA LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL

I. TRES PONTIFICADOS: PIO IX, LEON XIII, PIO X

1. PIO IX

Acta Pii IX, 7 vol. (Roma 1854-1878); *Atti del S. P. Pio IX*, 2 vol. (Roma 1857); A. Marcone, *La parola di Pio IX ovvero discorsi e detti di S. Santità*, 2 vol. (Génova 1864-1871); P. de Francis, *Discorsi di S. S. Pio IX*, 4 vol. (Roma 1872-76); J. Gorricho, *Epistolario de Pío IX con Isabel II de España: «Archivum Historiae Pontificiae» 4* (1960) 281-348.

Carecemos todavía de una visión biográfica satisfactoria sobre este pontífice. Cf., con todo,

G. Martina, *Pío IX e Leopoldo II* (Roma 1967); F. Hayward, *Pie IX et son temps* (París 1948); P. Fernesseole, *Pie IX, pape*, 2 vol. (París 1960-63), y, sobre todo, G. Martina, *Pío IX, 1846-1850* (Roma 1974), tomo I de un trabajo que promete ser la obra que necesitábamos sobre este pontífice.

Pontificado de Pío IX

R. Aubert, *El pontificado de Pío IX*, tomo XXI de la *Historia de la Iglesia*, dir. por Fliche-Martin, ya citada; H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte*, VI/1, 477-496; J. Schmidlin, *Papstgeschichte...*, t. II, 1-330; H. Hermelink, *Das Christentum in der Menschheitsgeschichte...*, t. II, 218-312; t. III, 24-190; P. Chiocchetta, *I papi nella storia*, t. II, 931-1075; Ch. Pouthas, *Le Pontificat de Pie IX* (París 1945); E. E. Hales, *Pío IX. A study in European Politics and Religion in the XIXth Century* (Londres 1954).

2. LEON XIII

Leonis XIII Pont. Max. Acta, 23 vol. (Roma 1881-1905; Gratz ²1971); *Leonis XIII Allocutiones, Epistolae et Constitutiones*, 8 vol. (Brujas 1887-1911); *Discorsi di Leone XIII*, ed. por P. de Francisicis (Roma 1882); Ch. de T'Serclaes, *Le Pape Léon XIII* (Brujas 1894-1906; los dos primeros vol. fueron revisados por el propio León XIII); M. Spahn, *Leo XIII* (Munich 1915; en extremo crítico, pero sugestivo); F. Hayward, *Léon XIII* (París 1937); G. Monetti, *Leone XIII*, 3 vol. (Roma 1942).

El cónclave de 1878

R. de Cesare, *Il conclave di Leone XIII* (Città di Castello 1888); E. Soderini, *op. infra cit.*, tomo I (Milán 1932) 147-240; F. Engel-Janosi, *Oesterreich und der Vatikan*, t. I, 200-214.

Pontificado de León XIII

O. Köhler (en colaboración), *Handbuch der Kirchengeschichte* VI/2, 1-387; E. Soderini, *Il pontificato di Leone XIII*, 3 vol. (Milán 1932-1933; importante por haber podido consultar el autor los archivos del Vaticano; por desdicha inacabado: el tomo I estudia la obra social de León XIII; el II lo dedica a las relaciones con Italia y Francia y el III a las relaciones con Alemania); J. Schmidlin, *Papstgeschichte...*, t. II, 331-589; *Leo XIII and the modern world*, dir. por E. T. Gargan (Nueva York 1961); L. K. Goetz, *Leo XIII. Seine Weltanschauung und seine Wirksamkeit* (Gotha 1899; con la mentalidad de los «viejos católicos»); L. P. Wallace, *Leo XIII and the rise of socialism* (Duke 1966); F. Mourret, *Les Directives politiques, intellectuelles et sociales de Léon XIII* (París 1920); R. F. Esposito, *Leone XIII e l'Oriente cristiano* (Roma 1960); A. Harnack, *Das Testament Leos XIII*, en *Reden und Aufsätze*, 12 ed., t. II, 267-293 (sobre León XIII y los protestantes).

3. PIO X

Acta Sanctae Sedis, t. XXXVI-XLI (Roma 1903-1908), y *Acta Apostolicae Sedis*, t. I-VI (Roma 1909-1914); A. Sartoretto/Fernando da Riese, *Scritti inediti di S. Pio X, 1858-1884* (Padua 1971); N. Vian, *Sulla soglia di Venezia* (Venecia 1964) y *S. Pio X. Lettere* (Roma 1954); R. Merry del Val, *Pío X. Impresioni e ricordi* (Padua 1949); C. Bellaigue, *Pie X et Rome. Notes et souvenirs* (París 1916).

Estudios biográficos

No existe biografía alguna satisfactoria de Pío X. Puede verse una reseña en «Salman-ticensis» 11 (1964) 353-354. Pueden consultarse:

- R. Bazin, *Pie X* (París 1928); E. Vercesi, *Il pontificato di Pio X* (Milán 1935); F. De Carli, *Pio X e il suo tempo* (Florencia 1941); Ch. Ledré, *Pie X* (París 1952); G. Dal Gal, *Il papa santo Pio X* (Padua 1954; muy parcial, aunque con datos copiosos); P. Fernesole, *Pie X. Sa vie et son oeuvre*, 2 vol. (París 1952); N. Vian, *S. Pius Pp. X* (Padua 1958).

Pontificado de Pío X

- R. Aubert y colaboradores, en el t. VI/2 del *Handbuch der Kirchengeschichte*, 391-545; J. Schmidlin, *Papstgeschichte...*, t. III, 1-177; *A Symposium on the Life and Work of Pius X* (Washington 1946); G. Schwaiger, *Geschichte der Päpste im 20. Jht.*, 49-71; C. Falconi, *I papi del ventesimo secolo* (Milán 1967) 17-103; J. M. Javierre, *La diplomacia pontificia en los Estados europeos, 1903-1914. Fuentes y bibliografía: «Salman-ticensis»* 11 (1964) 343-373; M. Pernot, *La Politique de Pie X, 1906-1910* (París 1910, punto de vista liberal); Y. de la Brière, *Les Luttes présentes de l'Église*, 2 volúmenes (París 1913-1914); Aventino [= Ch. Belin], *Le Gouvernement de Pie X, concentration et défense catholique* (París 1912, punto de vista conservador); *Ce qu'on a fait de l'Église* (París 1912, polémico); L. Bedeschi, *La Curia Romana durante la crisi modernista* (Parma 1968); *Romana Curia a beato Pio X sapienti consilio reformata* (Ciudad del Vaticano 1951).

II. LA REVOLUCION DE 1848 Y SU REPERCUSION EN LA IGLESIA

Además de las grandes síntesis históricas, sobre la crisis de 1848 puede verse:

- L. Salvatorelli, *La rivoluzione europea, 1848-1849* (Milán 1949).

1. *En Roma*

Los dos primeros años del pontificado de Pío IX y de la revolución romana de 1848-1849 han sido en el postrer cuarto de siglo objeto de múltiples estudios y publicaciones documentales, que introducen nuevas perspectivas en numerosos puntos. El planteamiento más reciente, en el que se utilizan sistemáticamente los archivos del Vaticano, nos lo ofrece en los capítulos IVss, de enfoques admirables, la obra cit. de G. Martina, *Pío IX...* Aparte de ella, pueden verse:

- P. Pirri, *Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato*, t. I (Roma 1944); A. de Liedekerke, *Rapporti delle cose di Roma, 1848-1849*, ed. por A. M. Ghisalberti (Roma 1949); A. Capograssi, *La Conferenza di Gaeta del 1849* (Roma 1941); *Relações diplomáticas de Portugal com a Santa Sé. Um ano dramático (1848)*, ed. por E. Brazão (Lisboa 1969); R. Quazza, *Pio IX e M. d'Azeglio nelle vicende romane del 1847*, 2 vol. (Módena 1957); D. Demarco, *Pio IX e la rivoluzione romana del 1848* (Módena 1947, aspectos económico-sociales); A. M. Ghisalberti, *Roma da Mazzini a Pio IX* (Roma 1958); íd., *Intorno a la fuga di Pio XI: «Archivio Storico Italiano»* 127 (1969) 109-140.

Sobre la intervención de Rosmini, cf. F. Traniello, *Società religiosa e società civile in Rosmini* (Bolonía 1966); G. Radice, en *Pio IX*, I (1972) 22-97 y 207-294; G. Martina, *La censura romana del 1848 alle opere di Rosmini: «Rivista rosminiana»* 62 (1968) 384-409 y 63 (1969) 24-49.

Sobre la fundación de «La Civiltà Cattolica», cf. los artículos de P. Pirri en la misma revista, 2 (1949) 5-40; de A. Ferrua, 3 (1971) 258-267, y de A. Dioscoridi: R. st. Ris., 62 (1955) 258-266.

2. En Francia

R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*, pp. 40-57; J. Leflon, *L'Église de France et la Révolution de 1848* (París 1948); J.-B. Duroselle, *Les Débuts du catholicisme social en France* (París 1951) 291-490; R. Limousin-Lamothe y J. Leflon, *Mgr. D. A. Affre* (París 1971) 301-361.

3. En Alemania

J. Droz, *Les Révolutions allemandes de 1848* (París 1957); G. Goyau, *L'Allemagne religieuse*, t. II (París 1905, cap. V, y J. Droz, *op. cit.*) 481-503; R. Lemp, *Die Frage der Trennung von Kirche und Staat im Frankfurter Parlament* (Tubinga 1913); J.-B. Kissling, *Geschichte der deutschen Katholikentage*, t. I (Munster 1920); L. Lenhart, *Idee, Gestalt und Gestalter des I. deutschen Katholikentages in Mainz, 1848* (Maguncia 1948); K. Bachem, *J. Bachem und die Entwicklung der katholischen Presse in Deutschland* (Colonia 1912); J. B. Sauze, *L'Assemblée épiscopale de Wurtzbourg* (París 1907); H. Stortz, *Staat und Katholische Kirche im Lichte der Würzburger Bischofsdenkschrift von 1848* (Amsterdam 1963); R. Lill, *Die ersten deutschen Bischofskonferenzen* (Friburgo de Brisgovia 1964).

4. En Holanda

L. Rogier, *Katholieke Herleving* (La Haya 1957) 50-275; P. Albers, *Geschiedenis van het herstel der hiërarchie in de Nederlanden*, 2 vol. (Nimega 1903-1904); J. Witlox, *Studien over het herstel der hiërarchie in 1853* (Tilburgo 1928); G. A. Beekelaar, *Rond grondwetherziening en herstel der hiërarchie. De hollandse katholieke jongeren, 1847-1852* (Hilversum 1964).

III. LA IGLESIA ROMANA Y EL LIBERALISMO

1. Estudios generales

R. Aubert, J.-B. Duroselle y A. Jemolo, *Le libéralisme religieux au XIX^e siècle*, en *X Congresso internazionale di Scienze storiche. Relazioni*, t. V (Florencia 1955) 305-383; C. Constantin, *art. Libéralisme catholique*, en *DTC*, t. IX, col. 506-629; R. Aubert, *L'enseignement du magistère ecclésiastique au XIX^e siècle sur le libéralisme*, en *Tolérance et Communauté humaine* (Tournai 1952) 75-103; *Church and Society. Catholic social and political Thoughts and Movements, 1789-1850*, dir. por J. N. Moody (Nueva York 1953); A. Latreille, *L'Église catholique et la laïcité* (París 1960); *Les catholiques libéraux au XIX^e siècle* (Grenoble 1974).

2. Actitud de los pontífices

R. Aubert, en *Le Pontificat de Pie IX*, pp. 224-261 y 531-537; *Il problema politico dei cattolici nel XIX secolo*: «Rivista storica toscana» 4 (1948) 215-407; O. Köhler, en *Handbuch der Kirchengeschichte*, VI/2, pp. 195-227; J. C. Murray, *Leo XIII on Church and State*: «Theological Studies» 14 (1953) 1-30, 145-214, 551-567; P. Tischleder, *Die Staatslehre Leos XIII* (München-Gladbach 1925); C. Abaitúa, *La doctrina sobre la libertad política en el magisterio del papa León XIII* (Vitoria 1966); E. Magnin,

L'État, conception païenne, conception chrétienne (París 1931, a propósito de la «cíclica *Immortale Dei*).

3. Controversias en Francia

G. Weill, *Histoire du catholicisme libéral en France* (París 1909); M. Prelot y F. Gallouedec-Genuys, *Le Libéralisme catholique* (París 1969); J. Fèvre, *Histoire critique du catholicisme libéral en France jusqu'au pontificat de Léon XIII* (Saint-Dizier 1897); E. Barbier, *Histoire du catholicisme libéral et du catholicisme social en France, 1870-1914*, 5 vol. (Burdeos 1924).

Fuente importante para el período de Pío IX: *Catholicisme et Liberté. Correspondance de Montalembert avec le père Lacordaire, Mgr. de Mérode et A. de Falloux* (París 1970).

4. Controversias en Bélgica, Inglaterra e Italia

A. Simon, *L'Hypothèse libérale en Belgique* (Wetteren 1956) y *Catholicisme et Politique* (Wetteren 1955); W. Ward, *W. G. Ward and the Catholic Revival* (Londres 1893); M. Ward, *The Wilfrid Wards and the Transition*, 2 vol. (Londres 1934-1936); A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni* (Turín 1963); G. Martina, *Il liberalismo cattolico italiano*, en R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX* (Turín 1970) 820-831 (con una importante bibliografía); S. W. Halperin, *The Separation of Church and State in Italian thought from Cavour to Mussolini* (Chicago 1937).

5. La «Cuestión Romana»

M. Mollat, *La Question romaine de Pie VI à Pie XI* (París 1932); P. Pirri, *Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato*, 5 vol. (Roma 1944-1960); R. Mori, *La Questione Romana, 1861-1865* (Florenca 1963); íd., *Il tramonto del potere temporale, 1866-1870* (Roma 1967); A. Graham, *The Rise of the Double Diplomatic Corps in Rome, 1870-1875* (La Haya 1952); F. Fonzi, *Echi e reazioni del mondo cattolico all'unificazione italiana: «Rassegna Storica Toscana»* 6 (1960) 247-271; *La fine del potere temporale e il recongiungimento di Roma all'Italia* (Roma 1972); N. Miko, *Das Ende des Kirchenstaates*, 4 vol. (Viena 1962-1970).

6. Reacciones ante el «Syllabus»

G.-C. Rinaldi, *Il valore del Syllabo* (Roma 1888), resumido por P. Hourat, *Le Syllabus* (París 1904); L. Brigué, art. *Syllabus*, en DTC, t. XIV, col. 2877-2923; G. Martina, *Osservazioni sulle varie redazioni del «Syllabo»*, en *Chiesa e Stato nell'Ottocento*. Miscelánea-homen. al P. Pirri (Padua 1962), t. II, 419-523; R. Aubert, *Le Syllabus de décembre 1864: «Revue Nouvelle»* 40 (Bruselas 1964) 369-385 y 481-499; íd., *Mgr. Dupanloup et le Syllabus: RHE* 51 (1956) 79-142, 471-512, 837-915; E. Papa, *In Syllabo di Pio IX e la stampa francese, inglese e italiana* (Roma 1968); D. McElrath, *The Syllabus of Pius IX. Some reactions in England* (Lovaina 1964); J.-François Six, *Du Syllabus au dialogue* (París 1970).

7. Sobre el americanismo

Thomas T. McAvoy, *The great crisis in American catholic history, 1800-1900* (Chicago 1957), libro fundamental, que debe completarse en lo relativo a Francia con las dos obras siguientes: F. Klein, *Une hérésie fantôme, l'Américanisme* (París 1949) y E. Lecanuet, *L'Église de France sous Léon XIII* (París 1930), cap. XII, pp. 544-602 (punto de vista de católico liberal). G. P. Fogarty, *The Vatican and the Americanist Crisis: D. J. O'Connell, American Agent in Rome* (Roma 1974).

8. *Sobre el «Sillon» y la Acción Francesa*

- J. Caron, *Le Sillon et la Démocratie chrétienne, 1894-1910* (París 1967, fundamental); J. de Fabrègue, *Le «Sillon» de Marc Sangnier* (París 1964); M. Barthélemy-Madaule, *Marc Sangnier* (París 1973).
- La obra excelente de E. Weber, *L'Action française* (París 1963), debe completarse con la de L. Thomas, *L'Action française devant l'Église de Pie X à Pie XII* (París 1965, punto de vista de la propia Acción Francesa) y por las reflexiones críticas de A. Latreille, en «Cahiers d'Histoire» 10 (1965) 388-401. Cf. igualmente V. Nguyen, en «Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine» 18 (1971) 503-538.

IV. PROGRESIVA CENTRALIZACION ROMANA

I. MOVIMIENTOS ULTRAMONTANOS EN TIEMPOS DE PIO IX

- R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*, pp. 262-310 y 537-541; *L'Écclésiologie au XIX^e siècle*, dirigido por M. Nédoncelle (París 1960).
- Carecemos de una obra sintética sobre la centralización romana durante los pontificados de León XIII y Pío X. Puede consultarse, con todo, el libro de H. Marc-Bonnet, *La Papauté contemporaine* (París 1946) 8-20, y el art. *Pape*, por V. Martin, en DTC, tomo XI, col. 1877-1944.

II. CONCILIO VATICANO I

1. *Fuentes y obras generales*

- Mansi, tomos 49-53 (actas oficiales), debiéndose consultar para detalles anecdóticos, procesos verbales, actuación de las comisiones las obras de M. Maccarrone, *Il Concilio Vaticano e il «Giornale» de Mons. Arrigoni*, 2 vol. (Padua 1966); J. M. G. Gómez-Heras, *Temas dogmáticos del Concilio Vaticano I*, 2 vol. (Vitoria 1971), y L. Orban, *Theologia Güntheriana et Concilium Vaticanum*, 2 vol. (Roma 1942-1949).
- La mejor exposición de conjunto es la de C. Butler, *The Vatican Council. The Story told from inside in Bp. Ullathorne's letters*, 2 vol. (Londres 1930); la más reciente es la de R. Aubert, *Vaticano I* (Vitoria 1970); la más completa desde el punto de vista católico, aunque muy apologética, es la de Th. Grandérath, *Geschichte des Vatikanischen Konzils*, 3 vol. (Friburgo de Brisgovia 1903-1906); J. Friedrich, *Geschichte des Vatikanischen Concils*, 3 vol. (Nördlingen 1877-1887); H. Rondet, *Vatican I* (París 1962); E. Ollivier, *L'Église et l'État au concile du Vatican*, 2 vol. (París 1877, se destaca la vertiente diplomática y las grandes figuras); J. Goñi-Gaztambide, *Estudios sobre el Vaticano I* (entre 1960-1969): «Salmanticensis» 19 (1972) 145-203 y 381-449 (excelente boletín analítico y crítico de lo publicado sobre el Concilio).

2. *Preparación del Concilio*

- R. Aubert, *La composition des commissions préparatoires du I concile du Vatican*, en *Reformatata reformanda* (Hom. a H. Jedin; Munster 1965) t. II, pp. 447-482; J. Hennessy, *J. A. Corcoran's Mission to Rome, 1868-1869*: CHR 48 (1962) 157-181.

3. *Grupos nacionales*

- J.-R. Palanque, *Catholiques libéraux et Gallicans en France face au concile du Vatican* (Aix-en-Provence 1962); Fr. J. Cwiekowski, *The English Bishops and the First Vatican Council* (Lovaina 1971); M. Maccarrone, *Il Concilio Vaticano e il «Giornale» di Mons.*

Arrigoni, 2 vol. (Padua 1966); J. J. Hennesey, *The first Vatican Council. The American Experience* (Nueva York 1963); M. Martín Tejedor, *España y el Concilio Vaticano*: «Hispania Sacra» 20 (1967) 99-175; J. M. Cuenca Toribio, *La jerarquía eclesiástica en el reinado de Isabel II*: «Atlántida» 36 (1968) 600-621; J. Martín Tejedor, *Concilio Vaticano I*, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, t. I (Madrid 1972) 496-515; magnífica exposición de la actividad de los obispos españoles en la asamblea conciliar; J. Hajjar, *L'épiscopat catholique oriental et le premier concile du Vatican*: RHE 55 (1970) 423-455, 737-788; U. Betti, *I Frati minori al Concilio Vaticano*: «Antoniana» 32 (1957) 17-46.

4. Elaboración de las dos constituciones

A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, 2 vol. (París 1895); H. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft* (Friburgo de Brisgovia 1968); U. Betti, *La costituzione dogmatica «Pastor Aeternus» del Concilio Vaticano I* (Roma 1961); R. Aubert, *L'Écclésiologie au concile du Vatican*, en *Le Concile et les Conciles* (París-Chevetogne 1960) 245-284; G. Thils, *L'Infaillibilité pontificale* (Gembloux 1969) y *La Primauté pontificale. La Doctrine de Vatican I* (Gembloux 1972); J.-P. Torrell, *La Théologie de l'épiscopat au I concile du Vatican* (París 1961); *De doctrina Concilii Vaticani Primi studia selecta* (Ciudad del Vaticano 1969).

5. Aspectos políticos

J. Grisar, *Die Circulardepesche des Fürsten Hohenlobe von 9. April 1869*, en *Bayern, Staat und Kirche* (Hom. a W. Winkler; Munich 1961) 216-240; J. Gadille, *Á. du Boijs. L'intervention du gouvernement impérial à Vatican I* (Lovaina 1968); D. McElrath, *Lord Acton. The decisive decade* (Lovaina 1970) 141-183; Fr. Engel-Janosi, *Oesterreich und der Vatikan*, t. I, pp. 156-170; E. Weinzierl-Fischer, en «Mitteilungen des österreichischen Staatsarchiv» 10 (1957) 302-321; C. Ceccuti, *Il Concilio Vaticano I nella stampa italiana, 1868-1870* (Roma 1970); V. Conzemius, *Die Römische Briefe von Konzil*: «Römische Quartalschrift» 59 (1964) 186-229 y 60 (1965) 78-119.

V. LA IGLESIA EN EL CONTINENTE EUROPEO

1. Francia

E. Delaurelle, A. Latreille, J. R. Palanque (eds.), *Histoire du catholicisme en France*, III (París 1962); A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, 2 vol. (París 1948-1951); G. Weil, *Histoire de l'idée laïque en France au XIX^e siècle* (París 1929); A. Mellor, *Histoire de l'anticléricalisme français* (París 1966); J. Maurain, *La politique ecclésiastique du Second Empire* (París 1930); J. Gadille, *La Pensée et l'Action politiques des évêques français au début de la Troisième République, 1870-1883*, 2 vol. (París 1967); L. Capéran, *Histoire contemporaine de la laïcité française*, 3 vol. (París 1957-1961); W. Gurian, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus, 1789-1914* (München-Gladbach 1929); J. McManners, *Church and State in France, 1870-1914* (Londres 1972).

Evolución de la práctica religiosa.

F. Boulard, *Essor ou déclin du clergé français* (París 1950); G. Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, 2 vol. (París 1955-1956); F.-A. Isambert, *Christianisme et Classe ouvrière* (París-Tournai 1960); Y. M. Hilaire, *La pratique religieuse en France de 1815 à 1878*: «L'Information historique» 25 (1963) 57-69; G. Cholvy, *Géographie religieuse*

de l'Hérault contemporain (París 1968); Mgr. Baunard, *Un siècle de L'Église de France, 1800-1900* (París 1901).

2. Italia

- F. Fonzi, *I cattolici e la società italiana dopo l'Unità* (Roma 1960); P. Scoppola, *Dal neoguelfismo alla Democrazia cristiana* (Roma 1957); A. Piola, *La Questione Romana nella storia e nel diritto da Cavour al Trattato del Laterano* (Milán 1969); D. Secco Suardo, *I cattolici intransigenti. Studio di una psicologia e di una mentalità* (Brescia 1962); *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità 1861-1878*, 4 vol. (Milán 1973-1974).

Clero y vida religiosa.

- G. Martina, *Il clero italiano e la sua azione pastorale verso la metà dell'Ottocento*, apéndice I a la trad. italiana de R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX*, II (Turín 1969) 761-807 (muy documentado); A. Gambasin, *Il clero diocesano in Italia durante il pontificato di Pio IX*, en *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità* I (Milán 1973) 147-193; T. Salvemini, *La statistica ecclesiastica con speciale riguardo al clero in Italia* (Ferrara 1941); M. Guasco, *Fermenti nei seminari del primo '900* (Bologna 1971).

Sobre la vida y actuación de los católicos puede verse la amplia bibliografía indicada en los capítulos VI-IX.

3. Alemania

La historiografía alemana, a diferencia de la francesa o italiana, ha otorgado importancia sobre todo al aspecto político-religioso. En este sentido puede verse:

- J.-B. Kissling, *Geschichte der deutschen Katholikentage*, 3 vol. (Munster 1920-1921); K. Buchheim, *Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert* (Munich 1963); K. Erlinghagen, *Die Säkularisierung der deutscher Schule* (Hannover 1972); H. A. Krose, *Konfessionstatistik Deutschlands* (Friburgo de Brisgovia 1904); J. H. Schütz, *Das segensreiche Wirken der Orden und Kongregationen der katholischen Kirche in Deutschland* (Friburgo de Brisgovia 1926); A. Dru, *The Contribution of the German Catholicism* (Nueva York 1963); Cl. Bauer, *Deutscher Katholizismus. Entwicklungslinien und Profile* (Frankfort 1964).

El «Kulturkampf».

Es copiosa la bibliografía sobre el «Kulturkampf», aunque suele adolecer de superficialidad y posiciones ideológicas unilaterales.

- Véase, con todo, el artículo de H. Raab, en *Staatslexikon*, 6.^a ed., t. V, pp. 181-185; G. Goyau, *Bismarck et l'Église. Le Kulturkampf, 1870-1887*, 4 vol. (París 1911-1913); J.-B. Kissling, *Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reich*, 3 vol. (Friburgo de Brisgovia 1911-1916); G. Franz, *Kulturkampf. Staat und Katholische Kirche im Mitteleuropa* (Munich 1954); E. Schmidt-Volkmar, *Der Kulturkampf in Deutschland, 1871-1890* (Gotinga 1962).

4. Austria-Hungría

- Fr. Engel-Janosi, *Oesterreich und der Vatikan*, 2 vol. (Gratz 1958-1960; de Pío IX a Benedicto XV); C. Wolfsgruber, *Kirchengeschichte Oesterreichs-Ungarn* (Viena 1909); A. Fuchs, *Geistige Strömungen in Oesterreich, 1867-1918* (Viena 1949); M. Csáky, *Der Kulturkampf in Ungarn* (Gratz 1967); F. Maass, *Die österreichischen Jesuiten*

zwischen Josephinismus und Liberalismus: «Zeitschrift für Theologie und Kirchen» 80 (1958) 66-100.

5. España

Ya indicamos en la bibliografía general las obras más importantes, en especial las sugestivas monografías de J. M. Cuenca Toribio sobre la historia político-religiosa. A ellas puede añadirse:

- J. López Ortiz, *Los cien años de la vida del concordato de 1851*, en *El concordato de 1953* (Madrid 1956) 41-64; J. Pérez Alhama, *La Iglesia y el Estado español* (Madrid 1967), y F. Suárez, en «*Ius Canonicum*» 3 (Pamplona 1963) 65-249; C. Fernández, *El confesor de Isabel II y sus actividades en Madrid* (Madrid 1964); sobre san Antonio María Claret puede verse además la obra en 2 vol. del mismo autor (Madrid 1942); G. Barberini, *El art. II de la Constitución de 1876*: «*Anthologica Annua*» 9 (1961) 279-409 (sobre la introducción de la libertad de cultos); J. N. Schumacher, *Integrism. A Study in XIXth Cent. Spanish politico-religious Thought*: CHR 48 (1962-1963) 343-364.

Clero y órdenes religiosas.

- J. M. Cuenca Toribio, *Notas para el estudio de los seminarios españoles en el pontificado de Pío IX*: «*Saitabi*» 23 (Valencia 1973) 51-87; J. M. Aménos, *El fomento de las vocaciones eclesiásticas en España durante la segunda mitad del siglo XIX*: «*Seminarios*» 1 (1955) 58-83; L. Frías, *Historia de la Compañía de Jesús en su asistencia moderna de España*, t. II (Madrid 1944, de 1835 a 1868); M. Lloréns, *El P. A. Vicent. Notas sobre el desarrollo de la Acción Católica en España*, en *Estudios de historia moderna IV* (Barcelona 1954) 393-440.

Progreso del positivismo.

- P. Jobit, *Les Éducateurs de l'Espagne contemporaine, les Krausistes* (París 1936); V. Caño Viu, *La Institución Libre de Enseñanza* (Madrid 1962); Y. Turin, *L'Éducation et l'École en Espagne de 1874 à 1902. Libéralisme et tradition* (París 1959).

6. Bélgica

- A. Simon, *Le Parti catholique belge* (Bruselas 1958); M. Defourny, *Les Congrès Catholiques en Belgique* (Lovaina 1908); P. van Zuylén, *La Belgique et le Vatican en 1879*: «*Revue Générale Belge*» (1954) 1707-1734, 1901-1915, 2065-2081; (1955) 67-86; R. Aubert, *Kirche und Staat in Belgien im 19. Jh.*, en *Beiträge zur deutschen und belgischen Verfassungsgeschichte im 19. Jh.*, ed. por W. Conze (Stuttgart 1967); *Sources de l'histoire religieuse de la Belgique. Époque contemporaine* (Lovaina-París 1968).

Vida religiosa.

- Prêtres de Belgique, 1830-1930*, fascículo especial de la «*Nouvelle Revue Théologique*» 57 (1930) 617-744; *Sources de l'histoire religieuse de la Belgique. Époque contemporaine* (Lovaina-París 1968); A. Erba, *L'Esprit laïque en Belgique, 1857-1870* (Lovaina 1967).

7. Holanda

- L. Rogier y P. Braschim, *Histoire du catholicisme hollandais depuis le XVI^e siècle* (París 1974); D. Langedijk, *De schoolstrijd in de eerste jaren na de wet van 1857* (Kampen 1937, cuestión escolar); G. Brom, *Herleving van de wetenschap in Katholiek Neder-*

land sinds 1853 (La Haya 1957, evolución cultural de los católicos); J. Witlox, *De katholieke Staatspartij*, 2 vol. (Bois-le-Duc 1919-1927).

8. Suiza

T. Schwegler, *Geschichte der Katholischen Kirche in der Schweiz* (Stans 1945); A. Lindt, *Protestanten, Katholiken, Kulturkampf* (Zurich 1963); J. Meier, *Der Schweizer Katholische Verein* (Lucerna 1954).

9. Rusia

A. Boudou, *La Sainte Siège et la Russie*, 2 vol. (París 1922-1925); E. Winter, *Russland und das Papsttum*, II: *Von der Aufklärung bis zur Oktoberrevolution* (Berlín 1961); S. Olszamowska-Skowronska, *La Correspondance des papes et des empereurs de Russie, 1814-1878* (Roma 1970); N. Bock, *Russia and the Vatican on the Eve of the Revolution* (Nueva York 1952); K. Górski, en *Millénaire du catholicisme en Pologne* (Lublin 1969) 332-354.

VI. RESURGIMIENTO DE LA VIDA CRISTIANA

1. Ordenes y congregaciones religiosas

Bibliografía copiosa en:

- Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte* VI/1, pp. XXXI-XXXII. Añádase J. Monval, *Les Assomptionnistes* (París 1939) y *Don Bosco nel mondo* (Turín 1959).
- R. Hostie, *Vie et Mort des ordres religieux* (Brujas-París 1972) 223-273; G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia nell'epoca moderna* (Roma 1968); *I monasteri italiani della congregazione sublacense* (Parma 1972); P. Norbert, *Les religieuses franciscaines* (París 1897); E. Gatz, *Kirche und Krankenpflege im 19. Jahrhundert* (Paderborn 1971); S. Sinnigen, *Katholische Frauengemeinschaften Deutschlands* (Düsseldorf 1944); Frédegand (Callaey) d'Anvers, *Le Tiers Ordre de Saint François d'Assise* (París 1923); R. Lemoine, *Le Droit des religieux du concile de Trente aux instituts séculiers* (Brujas-París 1956); F. Callahan, *The Centralization of government in Pontifical Institutes of women* (Roma 1948).

2. La piedad

Daniel-Rops, *L'Église des révolutions*, t. I, pp. 921-955, y II, pp. 777-858; M. Nédoncelle, *Les Leçons spirituelles du XIX^e siècle* (París 1936); R. Aubert y O. Köhler, en *Handbuch der Kirchengeschichte*, t. VI/1, pp. 662-672, y VI/2, pp. 265-278; H. Pourrat, *Histoire de la spiritualité*, t. IV (París 1930); L. Baunard, *Un siècle de l'Église de France* (París 1902) 197-244 y 486-508; *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità* (Milán 1973) t. II, pp. 154-176.

Piedad mariana.

Maria. Études sur la Sainte Vierge, ed. por H. du Manoir, 7 vol. (París 1949-1964, especialmente el t. III); R. Graber, *Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten 100 Jahren* (Ratisbona 1951); B. Saint-John, *L'épopée mariale en France au XIX^e siècle* (París 1930).

Sagrado Corazón.

- A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Coeur*, t. IV (París 1931, cf. del mismo autor, *Dictionnaire de spiritualité* II, pp. 1037-1042); *Cor Jesu*, dir. por A. Bea (Roma 1959), t. II, espec. pp. 291-340, 457-498 y 538-571; F. Degli Esposti, *La teologia del S. Cuore di Gesù* (Roma 1967).

Comunión y piedad eucarística.

- R. Aubert, *Los congresos eucarísticos de León XIII a Pablo VI*: «Concilium» 1 (1965) 128-136; J. Vaudon, *L'Oeuvre des congrès eucharistiques, ses origines* (París 1910); *Cinquantenaire des congrès eucharistiques internationaux* (Lille 1931); J.-M. Derely, *Les décrets eucharistiques du b. Pie X*: «Nouvelle Revue Théologique» 73 (1951) 897-911 y 1033-1048; *ibíd.*, 77 (1955) 506-512; J. A. Hardon, *Historical antecedents of St. Pius X's decree on frequent communion*: «Theological Studies» 16 (1955) 493-532; C. Zerba, *Nel cinquantenario del decreto «Quam singulari»* (Ciudad del Vaticano 1961).

3. El movimiento litúrgico

- O. Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique* (París 1945); *id.*, *L'oeuvre liturgique de Mgr. Van Caloen*: «Questions Liturgiques et Paroissiales» 17 (1932) 79-91; A. L. Mayer, *Die Stellung der Liturgie von der Zeit der Romantik bis zur Jahrhundertwende*: «Archiv für Liturgiewissenschaft» 3 (1955) 1-77 y ahora en *Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte* (Darmstadt 1971); A. Haquin, *Dom Beauvain et le renouveau liturgique* (Gembloux 1970).

4. Restauración del canto gregoriano

- P. Combe, *Histoire de la restauration du chant grégorien d'après des documents inédits* (Solesmes 1969); H. Hucke, *Die Anfänge des Cäcilienvereins*: «Musik und Altar» 22 (1970) 159-178; F. Romita, *La preformazione del Motu proprio di S. Pio X sulla musica sacra*: «Monitor Ecclesiasticus» 86 (1961) 395-497; E. Moeller, *C. Bellaigue et Pie X*: «Questions Liturgiques et Paroissiales» 21 (1936) 40-65.

5. Algunas figuras

- R. Fourrey, *Le Curé d'Ars authentique* (París 1964); J.-F. Six, *Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld* (París 1968); *id.*, *La véritable enfance de Thérèse de Lisieux* (París 1972), y *Thérèse de Lisieux au Carmel* (París 1973); R. Laurentin, *Thérèse de Lisieux. Mythes et réalité* (París 1972); A. Combes, *Introduction à la spiritualité de Sainte Thérèse* (París 1948); M.-J. Lory, *La Pensée religieuse de L. Bloy* (Brujas-París 1951); P. Duployé, *La Religion de Péguy* (París 1965); R. Chapman, *Father Faber* (Londres 1961); P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, 2 vol. (Zurich-Roma 1968-1969).

VII. PASTORAL Y ACCION CATOLICA

1. Situación del clero

- J. Rogé, *Le simple Prêtre* (París 1965, útil para los países latinos); P. Pierrard, *Le Prêtre français* (París 1969); A. Gambasin, *Il clero diocesano in Italia durante il pontificato di Pio IX*, en *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità*, t. I (Milán 1973) 147-193; M. Bar-

gillat, *Romanorum Pontificum Pii IX, Leonis XIII et Pii X monita et decreta de institutione clericorum in seminariis episcopalibus* (París 1908); *L'ordinamento dei seminari da S. S. Pio X a Pio XII* (Roma 1958); A. M. Lanz, *Pio X e la spiritualità del clero diocesano*: «La Civiltà Cattolica» (1952) vol. I, pp. 141-150.

2. Método pastoral y conferencias episcopales

M.-H. Vicaire, *Histoire illustrée de l'Église*, dir. por G. de Plinval (París-Ginebra 1948), t. II, pp. 261-326; Daniel-Rops, *L'Église des révolutions*, t. I, pp. 882-897, y más recientemente, R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*, pp. 451-456; P. Broutin, *Pastorale épiscopale au XIX^e siècle*: «Revue d'Ascétique et de Mystique» 35 (1959) 60-77; Ch. Romaney, *La prédication en France à la fin du XIX^e siècle*: «Lumière et Vie» 46 (1960) 46-70; G. Feliciani, *Azione collettiva e organizzazione nazionale dell'episcopato cattolico da Pio IX a Leone XIII*, en *Storia contemporanea III* (1972) 325-363 (bibliografía); R. Lill, *Die ersten deutschen Bischofskonferenzen* (Friburgo de Brisgovia 1964, de 1848 al «Kulturkampf»).

3. Movimiento católico italiano

G. De Rosa, *Storia del movimento cattolico in Italia*, 2 vol. (Bari 1966); A. Berselli, *Alle origini del movimento cattolico intransigente* (Livorno 1954); A. Gambasin, *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi* (Roma 1958); *íd.*, *Gerarchia e laicato in Italia nel secondo Ottocento* (Padua 1969); G. Candeloro, *Il movimento cattolico in Italia* (Roma 1963, interpretación marxista); *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano*, dir. por V. Bachelet, 2 vol. (Padua 1969); P. Gaiotti di Biase, *Le origini del movimento cattolico femminile* (Brescia 1963).

4. Movimientos juveniles

Ch. Molette, *L'Association catholique de la jeunesse française, 1886-1907* (París 1968); *La «Gioventù cattolica» dopo l'Unità, 1868-1968*, dir. por R. Osbat y F. Piva (Roma 1972; en esta obra colectiva aparece, pp. 271-323, el trabajo de R. Aubert *Organisation et caractère des mouvements de jeunesse catholiques en Belgique*); P. Hastenteufel, *Jugendbewegung und Jugendseelsorge* (Munich 1962).

VIII. COMIENZOS DEL CATOLICISMO SOCIAL

1. Bibliografía general

La bibliografía, tanto a nivel divulgatorio como científico, es copiosa. Se encontrará una orientación inicial en R. Aubert, *Le Christianisme social* (Moscú 1970), al que hay que añadir:

R. Kothen, *La Pensée et l'Action sociales des catholiques* (Lovaina 1945); *Cent cinquante ans de mouvement ouvrier chrétien en Europe occidentale*, dir. por S.-H. Scholl (Bruselas 1966; aparecen trabajos bien informados, con su respectiva bibliografía, sobre el Vaticano, Alemania, Austria, Bélgica, España, Francia, Holanda, Inglaterra, Italia, Portugal y Suiza); *Church and Society. Catholic social and political Thought and Movements, 1789-1950*, dir. por J. N. Moody (Nueva York 1953); M. P. Fogarty, *Christian Democracy in Western Europe, 1820-1953* (Londres 1957); E. Poulat, *Pour une nouvelle compréhension de la démocratie chrétienne*: RHE 70 (1975) 5-38.

2. *Normas pontificias*

- G. Jarlot, *Doctrine pontificale et histoire. L'enseignement social de Léon XIII, Pie X et Benoît XV vu dans son ambiance historique* (Roma 1964); J.-Y. Calvez y J. Perrin, *Église et Société économique. L'enseignement social des papes de Léon XIII à Pie XII* (París 1959); R. L. Camp, *The Papal Ideology of Social Reform. A Study in Historical Development, 1878-1967* (Leiden 1969); G. Antonazzi, *L'enciclica «Rerum novarum», testo autentico e redazioni preparatorie dai documenti originali* (Roma 1957); A. Zussini, *L. Caisotti di Chiusano e il movimento cattolico dal 1896 al 1915* (Turín 1970); E. Poulat, *La dernière bataille du pontificat de Pie X*: RSC 25 (1971) 83-107. Tanto en este artículo como en el anterior libro de Zussini se expone la reacción de Pío X frente a los sindicatos.

3. *El catolicismo social en los diversos países europeos*

- J.-B. Duroselle, *Les Débuts du catholicisme social en France, 1822-1870* (París 1951); H. Rollet, *L'Action sociale des catholiques en France, 1871-1914*, 2 vol. (París 1947-1958); Ch. Molette, *Albert de Mun. Exigence doctrinale et préoccupations sociales chez un laïc catholique* (París 1970); R. Talmy, *Aux sources du catholicisme social. L'École de la Tour du Pin* (París-Tournai 1963); íd., *Le Syndicalisme chrétien en France (1871-1930). Difficultés et controverses* (París 1966); M. Montuclard, *Conscience religieuse et démocratie. La première démocratie chrétienne en France, 1891-1902* (París 1965).
- K. H. Brüls, *Geschichte der Katholisch-sozialen Bewegung in Deutschland* (Münster 1958); W. Gottschalch, F. Karrenberg y F. J. Stegmann, *Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland* (Munich-Viena 1969); E. Filthaut, *Deutsche Katholikentage 1848-1958 und Soziale Frage* (Essen 1960); E. Ritter, *Die Katholische soziale Bewegung Deutschlands in 19. Jh. und der Volksverein* (Colonia 1954); K. H. Grenner, *Wirtschaftsliberalismus und katholisches Denken. Ihre Begegnung und Auseinandersetzung im Deutschland des 19. Jahrhunderts* (Colonia 1967); J. Joos, *Katholische Arbeiterbewegung* (Colonia 1963); J. Windolph, *Materialien zum Beurteilung des Gewerkschaftsstreites unter den deutschen Katholiken*, 2 vol. (Berlín 1971).
- J. Ch. Allmayerbeck, *Vogelsang. Vom Feudalismus zur Volksbewegung* (Viena 1952); G. Silberhauer, *Oesterreichs Katholiken und die Arbeiterfrage* (Gratz 1966).
- A. Gambasin, *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi, 1874-1904* (Roma 1958); G. Are, *I cattolici e la questione sociale in Italia, 1894-1904* (Milán 1963, antología); S. Zoppi, *R. Murri e la prima democrazia cristiana* (Florencia 1968).
- R. Rezsöházy, *Origines et Formation du catholicisme social en Belgique* (Lovaina 1958); P. Gérin, *Les Origines de la démocratie chrétienne à Liège*, 2 vol. (Bruselas 1958-1959); K. Van Isacker, *Averechtse democratie. De Gilden en de christelijke democratie in België, 1875-1914* (Amberes 1919); *150 Jaren Katholieke Arbeidersbeweging in België (1789-1939)*, dir. por S.-H. Scholl, 2 vol. (Bruselas 1963-1965).
- G. Beuret, *Die Katholisch-soziale Bewegung in der Schweiz, 1848-1919* (Winterthur 1959); R. Ruffieux, *Le Mouvement chrétien social en Suisse romande, 1891-1949* (Friburgo 1969).
- C. J. Kuiper, *Ontstaan, groei en werk van de katholieke Arbeidersbeweging in Nederland*, 3 vol. (Utrecht 1951-1953).
- M. Lloréns, *El P. A. Vicent*, en *Estudios de Historia moderna*, t. IV (Barcelona 1954) 395-440; J. García-Nieto, *El sindicalismo cristiano en España* (Deusto 1960); J. M. Cuenca Toribio, *El P. A. Vicent y los orígenes del catolicismo social en España* (Madrid 1972).

IX. RESURGIMIENTO DE LAS CIENCIAS ECLESIASTICAS

1. *Visión global*

- I. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX^e siècle*, t. II y III (Bruselas 1947-1952); *Handbuch der Kirchengeschichte* VI/1, pp. 672-695, y VI/2, pp. 316-341; para la segunda mitad del XIX, cf. R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*, pp. 184-223, 526-531.

2. *Alemania e Italia*

- I.. Scheffczyk, *Theologie in Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jahrhundert* (Bremen 1965); W. Spael, *Die Goerresgesellschaft* (Paderborn 1957).
- I'. Traniello, *Cultura ecclesiastica e cultura cattolica*, en *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità*, t. II (Milán 1973) 3-28; P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia* (Bologna 1961).
- J. Friedrich, *Ignaz von Döllinger* (Munich 1901); R. Lill, *Die deutschen Theologieprofessoren im Urteil des Münchener Nuntius*, en *Reformata reformanda*. Hom. a H. Jedin (Münster 1965) 483-508; A. Kerkvoorde, *Scheeben et son époque*, en M. J. Scheeben, *Le Mystère de l'Église* (París 1946) 5-34; B. Welte, *Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert*, en *Freiburger Dies Universitatis* II (1953-1954) pp. 25-55.
- L'Università Gregoriana del Collegio Romano* (Roma 1925); W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (Friburgo de Brisgovia 1962); H. Le Floch, *Le Cardinal Billot, lumière de la théologie* (París 1947).

3. *Renacimiento tomista*

- L. Foucher, *La Philosophie catholique en France au XIX^e siècle* (París 1955); P. Thibault, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIX^e siècle* (Québec 1972); P. Dezza, *Alle origini del neotomismo* (Milán 1940); R. Aubert, *Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII*, en *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII* (Roma 1961) 133-227; L. De Raemaeker, *Le Cardinal Mercier et l'Institut supérieur de philosophie de Louvain* (Lovaina 1952); *Saggi sulla rinascita del tomismo nel secolo XIX* (Ciudad del Vaticano 1974).

4. *Blondel y el «método de immanencia»*

- Lecanuet, *La Vie de l'Église sous Léon XIII* (París 1930), cap. XI, pp. 487-543; A. Valensin, *Immanence*, en *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* II, 579-612; E. Castelli, *Laberthonnière* (París 1931); *Laberthonnière. L'homme et l'oeuvre*, dirigido por P. Beillevert (París 1972); R. Aubert, *Le Problème de l'acte de foi* (Lovaina 1950) 265-362. Sobre Blondel y su método, cf. L. Sartori, *Blondel ed il cristianesimo* (Padua 1953), y el excelente libro de G. Baum, *El hombre como posibilidad* (Ed. Cristiandad, Madrid 1974).

5. *La apologetica y la reacción ante la ciencia moderna*

- A. Chauvin, *Vie du père Gratry* (París 1911); J. Marías, *La filosofía del P. Gratry* (Buenos Aires 1947); P. Fernessole, *Les Conférenciers de Notre-Dame*, 2 vol. (París 1935-1936); M. Becqué, *L'Apologetique du cardinal Dechamps* (París-Lovaina 1949); H. Walgrave, *Newman, le développement du dogme* (París-Tournai 1957).
- A. D. White, *Histoire du conflit entre la science et la théologie* (París 1899); F. Russo,

Cent années d'un dialogue difficile entre la science et la foi, en *Recherches et Débats du CCIF IV* (París 1953) 7-30; Comte Begouen, *Quelques souvenirs sur le mouvement des idées transformistes dans les milieux catholiques* (París 1945).

6. *Historia eclesiástica, arqueología cristiana y Sagrada Escritura*

- H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte*, t. I, pp. 44-55, y O. Köhler, *ibid.*, t. IV/2, pp. 328-334; H. Delehayé, *L'Oeuvre des bollandistes* (Bruselas 1959) 149-165; R. Aubert, *Un demi-siècle de revues d'histoire ecclésiastique*: RSCI 14 (1960) 173-202; *id.*, *Le grand tournant de la Faculté de Théologie de Louvain à la veille de 1900*, en *Mélanges offerts à M.-D. Chenu* (París 1967) 73-109; A. Ehrhard, *Die altkirchliche Literatur und ihre Erforschung*, 2 vol. (Estrasburgo 1894-1900).
- G. Feretto, *Note storico-bibliografiche di archeologia cristiana* (Ciudad del Vaticano 1942); R. Fausti, *Il P. G. Marchi e il rinnovamento degli studi di archeologia cristiana*, en *Xenia piana Pio XII dicata* (Roma 1943) 445-514; Th. Klausner, *F. J. Dölger, Leben und Werke* (Münster 1956).
- Lecanuet, *La Vie de l'Église sous Léon XIII* (París 1930) 318-383; A. Houtin, *La Question biblique chez les catholiques de France au XIX^e siècle* (París 1902); F. M. Braun, *L'Oeuvre du père Lagrange* (Friburgo 1943); *S. Pio X promotore degli studi biblici, fondatore del Pont. Istituto Biblico* (Roma 1955); sobre los ambientes bíblicos aparecen cuantiosas anécdotas en las *Mémoires*, de A. Loisy (t. I, París 1930), y en *Le P. Lagrange au service de la Bible. Souvenirs personnels* (París 1969).

X. EL MODERNISMO

Todavía permanecen inéditos numerosos documentos relacionados con el modernismo, pese al buen número de ellos publicados recientemente, como los papeles de Loisy, de von Hügel, Tyrrell, Blondel, Mignot y Rodez. El ritmo de publicación de fuentes ha ido en aumento desde hace unos lustros y a las *Mémoires*, de A. Loisy (3 vol., París 1930-1931), y de algunos epígonos (A. Houtin, *Une vie de prêtre* [París 1926]; J. Turmel, *Comment j'ai donné congé aux dogmes* [París 1935]; M. Petre, *My Way of Faith* [Londres 1937]), de G. Semeria (*I miei tempi* [Milán 1929]), de E. Buonaiuti (*Pellegrino di Roma* [Roma 1945]), y a una selección de cartas de Tyrrell (ed. por M. Petre [Londres 1920]), Hügel (ed. por B. Holland [Londres 1928]) y Fogazzaro (ed. por T. Gallarati Scotti [Milán 1940]) se han unido diversas colecciones de correspondencia, que con frecuencia ofrecen elementos nuevos y matices importantes. L. Bedeschi, por ejemplo, ha publicado en cuatro obras las relativas al modernismo italiano, situándolas en su contexto histórico: *La Curia romana durante la crisi modernista* (Parma 1968); *Il modernismo e R. Murri in Emilia e Romagna* (Parma 1967); *Lineamenti dell'antimodernismo, il caso Lanzoni* (Parma 1970); *Modernismo a Milano* (Milán 1974); «Nuova Revista Storica» 54 (1970) 125-176; 55 (1971) 90-132; 56 (1972) 389-412.

1. *Obras sobre el modernismo*

El libro clásico de J. Rivière, *Le Modernisme dans l'Église* (París 1929), aunque anticuado en ciertos puntos, sigue siendo la mejor síntesis; A. Vidler, *The Modernist Movement in the Roman Church* (Cambridge 1934), y *A Variety of Catholic Modernists* (Cambridge 1970); O. Schroeder, *Aufbruch und Missverständnis. Zur Geschichte der reformkatholischen Bewegung* (Graz 1969); L. da Veiga Coutinho, *Tradition et Histoire dans la controverse moderniste* (Roma 1954); C. Porro, *La controversia cristológica nel periodo modernista* (Milán 1971); P. De Haes, *La Résurrection de Jésus dans l'apologétique des 50 dernières années* (Roma 1953); F. Rodé, *Le Miracle dans la crise moderniste* (París 1965).

2. *El modernismo en Francia*

- La obra fundamental es la de E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (París-Tournai 1962); cf. «Revue Historique» 230 (1963) 262-267, con un apéndice muy útil sobre *Pseudonymes et anonymes modernistes*, pp. 621-677. Cf. además dos obras polémicas, en tonos opuestos: A. Houtin, *La Question biblique au XX^e siècle* (París 1906), y M.-D. Lagrange, *M. Loisy et le Modernisme* (París 1932).
- A. Houtin y F. Sartiaux, *A. Loisy. Sa vie, son oeuvre*, ed. por E. Poulat (París 1960); F. Heiler, *Der Vater des katholischen Modernismus, A. Loisy* (Munich 1947); R. Boyer de Sainte-Suzanne, *A. Loisy entre la foi et l'incroyance* (París 1968); J. Hulshof, *Wahrheit und Geschichte. A. Loisy zwischen Tradition und Kritik* (Essen 1973); J. Rivière, *Mgr. Batiffol* (París 1929, que debe matizarse por medio de E. Poulat, *ibid.*, pp. 364-392); F. Sartiaux, *Joseph Turmel, prêtre historien des dogmes* (París 1931); E. Poulat, *Une oeuvre clandestine d'H. Bremond* (Roma 1972); *Entretiens sur H. Bremond*, dir. por J. Dagens (París-La Haya 1967) 43-98.

3. *El modernismo en los países anglosajones*

- M. Ward, *The Wilfrid Wards and the Transition*, t. II (Londres 1937) 134-420; M. Petre, en *Congrès d'histoire du christianisme*, dir. por P. Couchoud (París 1928), t. III, 226-247; M. de la Bédoyère, *The life of baron von Hügel* (Londres 1951); L. F. Barmann, *Baron von Hügel and the modernist crisis in England* (Cambridge 1972); M. Nédoncelle, *La Pensée religieuse de Fr. von Hügel* (París 1935); M. Petre, *Autobiography and Life of G. Tyrrell*, 2 vol. (Londres 1912, obra fundamental); J. Stam, *G. Tyrrell* (Utrecht 1938).

4. *El modernismo en Italia*

- Disponemos de un libro excelente y básico: P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico* (Bologna 1969). A las obras de L. Bedeschi indicadas en la bibliografía del pontificado de Pío X añádanse: M. Guasco, *A. Loisy in Italia* (Turín 1975); M. C. Casella, *Religious liberalism in modern Italy*, 2 vol. (Londres 1966); V. Vinay, *E. Buonaiuti e l'Italia religiosa del suo tempo* (Roma 1956, protestante); D. Grasso, *Il cristianesimo di E. Buonaiuti* (Brescia 1953, católico intransigente); F. Parente, *Ernesto Buonaiuti* (Roma 1971); M. Guasco, *R. Murri e il modernismo* (Roma 1968, amplia bibliografía); T. Gallarati-Scotti, *La vita di A. Fogazzaro* (Milán 1963).

5. *Reacción antimodernista*

- E. Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral* (Tournai-París 1969); «Modernisme» et «Intégrisme». *Du concept polémique à l'irénisme critique*: «Archives de Sociologie des Religions» 27 (1969) 3-28; *La dernière bataille du pontificat de Pie X*: RSCI 25 (1971) 83-107; A. Blanchet, *Histoire d'une mise à l'Index: la «Sainte Chantal» de l'abbé Bremond* (París 1967); P. Droulers, *Le Père Desbuquois et l'«Action populaire». Syndicalisme et intégristes, 1903-1908* (París 1969); cf. la discusión a este propósito entre E. Poulat y el autor en «Archives de Sociologie des Religions» 28 (1969) 131-162, y las observaciones de M. Launay en «Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine» 21 (1974) 623-630.

EL CATOLICISMO EN EL MUNDO ANGLOSAJÓN

I. RENACIMIENTO DE UNA IGLESIA: GRAN BRETAÑA

1. *Catolicismo tradicional*

Una visión de conjunto del catolicismo inglés en este período, en D. Mathew, *Catholicism in England, the Portrait of a Minority* (Londres 1948) 187-278, y en la de Mgr. G. Beck, *The English Catholics, 1850-1950. A Century of Progress* (Londres 1950; fue escrita en colaboración).

Para la segunda mitad del siglo XIX, la obra magistral se debe a O. Chadwick, *The Victorian Church*, 2 vol. (Londres 1966-1970), a la que hay que añadir los libros más antiguos, en extremo útiles, de W. Ward, *William George Ward and the Catholic Revival* (Londres 1893), y de P. Thureau-Dangin, *La Renaissance catholique en Angleterre II y III* (París 1903-1906). A ellos hay que añadir: E. R. Norman, *Anti-Catholicism in Victorian England* (Londres 1968); D. McElrath, *The «Syllabus» of Pius IX. Some Reactions in England* (Londres 1963); J. Hickey, *Urban Catholicism in England and Wales from 1829 to the Present Day* (Londres 1967); D. Milburn, *A History of Ushaw College* (Durham 1964; la formación del clero).

2. *Catolicismo liberal*

J. Altholz, *The Liberal Catholic Movement in England. The «Rambler» and its Contributors, 1848-1864* (Londres 1962); A. Mac Dougall, *The Acton-Newman Relations* (Nueva York 1962); D. McElrath, *R. Simpson. A study in XIXth-century English liberal catholicism* (Lovaina 1972); *The Correspondance of Lord Acton and R. Simpson I*, ed. por J. L. Altholz y D. McElrath (Cambridge 1971).

3. *Tránsito del XIX al XX y últimos decenios*

M. Ward, *The Wilfrid Wards and the Transition*, 2 vol. (Londres 1934-1938); S. Dayras y C. d'Haussy, *Le Catholicisme en Angleterre* (París 1970).

4. *Estudios biográficos*

W. Ward, *The Life and Times of Cardinal Wiseman*, 2 vol. (Londres 1897); C. Butler, *The Life and Times of Bishop Ullathorne, 1806-1889*, 2 vol. (Londres 1926); E. S. Purcell, *The Life of Cardinal Manning*, 2 vol. (Londres 1896); S. Leslie, *Henry Edward Manning* (Londres 1921); V. A. McClelland, *Cardinal Manning. His Public Life and Influence, 1865-1892* (Londres 1963); *Manning, Anglican and Catholic*, dir. por J. Fitzsimmons (Londres 1951); W. Ward, *The Life of John Henry Cardinal Newman*, 2 vol. (Londres 1912); N. Trevor, *Newman*, 2 vol. (Londres 1962); C. S. Dessain, *John Henry Newman* (Londres 1966); L. Bouyer, *Newman. Sa vie, sa spiritualité* (París 1952); J. Honoré, *Itinéraire spirituel de Newman* (París 1964); L. Cognet, *Newman ou la recherche de la vérité* (París 1967); *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, ed. por C. S. Dessain, V. Blehl y Th. Gornall, XI-XXV, 1845-1871 (Londres 1961-1973); *Textes newmaniens*, publicados por L. Bouyer y M. Nédoncelle, 7 vol. (Brujas-París 1955-1970); R. Chapman, *Father Faber* (Londres 1961); D. Mathew, *Lord Acton and his Times* (Londres 1968); A. McCormack, *Cardinal Vaughan* (Londres 1966); J. G. Lockhart, *Ch. Lindley Viscount Halifax*, 2 vol. (Londres 1936); Ch. Leslie, *Cardinal Gasquet* (Londres 1953); N. Abercrombie, *The Life and Work of Edmund Bishop* (Londres 1959); M. Ward, *Gilbert Keith Chesterton* (Nueva York 1943).

5. Gales, Escocia e Irlanda

- D. Attwater, *The Catholic Church in Modern Wales. A Record of the Past Century* (Londres 1935); A. Bellesheim, *Geschichte der Katholischen Kirche in Schottland II* (Manguncia 1883); J. E. Handley, *The Irish in Modern Scotland* (Cork 1947); *A History of Irish Catholicism*, dir. por P. Corish (Dublín 1968ss); P. MacSuibhne, *P. Cullen and his Contemporaries with their Letters*, 4 vol. (Naas 1961-1974); E. R. Norman, *The Catholic Church and Ireland in the Age of Rebellion, 1859-1873* (Londres 1965); Chr. Alix, *Le Saint-Siège et les Nationalismes en Europe, 1870-1960* (París 1962) 122-140.

II. NACIMIENTO DE UNA IGLESIA: AUSTRALIA

- A las obras un poco antiguas de H. Birt, *Benedictine Pioneers in Australia*, 2 vol. (Londres 1911), y de E. O'Brien, *The Dawn of Catholicism in Australia*, 2 vol. (Londres 1930), deben añadirse las más recientes de P. O'Farrell, *The Catholic Church in Australia. A Short History* (Londres-Melbourne 1969), teniendo en cuenta los reparos de «Journal of Religious History» 5 (Sydney 1969) 359-363; T. L. Suttor, *Hierarchy and Democracy in Australia, 1788-1870* (Londres-Melbourne 1965); J. N. Molony, *The Roman Mould of the Australian Catholic Church* (Melbourne 1969), cf. «Journal of Religious History» 6 (1970) 87-90; R. Fogarty, *Catholic Education in Australia, 1806-1950*, 2 vol. (Melbourne 1959).
- J. J. Wilson, *The Church in New Zealand*, 2 vol. (Dunedin 1910-1926).

III. LA IGLESIA EN CANADA

La primera historia importante de la Iglesia en Canadá es la de J. W. Grand (ed.), *History of the Christian Church in Canada*, 3 vol. (1966ss). Como precursora cabe citar la de H. H. Walsh, *The Christian Church in Canada* (Toronto 1956), y la colección de ensayos editados por Grant, *The Churches and the Canadian Experience* (Toronto 1963). Para los problemas religiosos anteriores a la Confederación, las mejores fuentes las tenemos en F. A. Walker, *Catholic Education and Politics in Upper Canada* (Toronto 1955); J. Monet, *The Last Cannon Shot: A Study of French-Canadian Nationalism, 1837-1850* (Toronto 1968); J. S. Moir, *Church and State in Canada West* (Toronto 1963); F. A. Walker, *Catholic Education and Politics in Ontario* (Toronto 1964).

1. Obras generales sobre la Confederación

- F. H. Underhill, *The Image of Confederation* (Toronto 1964); R. Cook, *Canada and the French-Canadian Question* (Toronto 1966); M. Wade, *The French Canadians* (Toronto 1956); W. F. Ryan, *The Church and Economic Growth in Quebec, 1867-1914* (Quebec 1966); H. F. Quinn, *The Union Nationale: A Study in Quebec Nationalism* (Toronto 1963).

2. La Iglesia y sus problemas

- A. Labarrère-Paulé, *Les Instituteurs laïques au Canada français, 1836-1900* (Quebec 1965); G. M. Weir, *The Separate School, Question in Canada* (Toronto 1934); C. B. Sissons, *Church and State in Canadian Education* (Toronto 1959); A. G. Morice, *History of the Catholic Church in Western Canada*, 2 vol. (Toronto 1910); A. A. Johnston, *A History of the Catholic Church in Eastern Nuova Scotia* (Antigonish 1963).

IV. LA IGLESIA EN ESTADOS UNIDOS

1. Obras generales

- J. T. Ellis, *A Guide to American Catholic History* (Milwaukee 1959); J. T. Ellis, *Documents of American Catholic History*, 2 vol. (Chicago 1967); J. Ward Smith y A. Leland Jamison, *The Shapping of American Religion* (Princeton 1961); J. T. Ellis, *American Catholicism* (Chicago 1968); T. McAvoy, *A History of the Catholic Church in the United States* (Notre Dame 1969); A. M. Greeley, *The Catholic Experience. An Interpretation of the History of American Catholicism* (Garden City 1967; obra de un eminente sociólogo).

2. Estudios diversos

- A. Ph. Stokes, *Church and State in the United States*, 3 vol. (Nueva York 1950); J. T. Ellis, *Church and State in the United States: A Critical Appraisal*. «Catholic Historical Review» 38 (1952) 285-316; J. C. Murray sj, *We Hold These Truths. Catholic Reflections on the American Proposition* (Nueva York 1960); J. J. Hennesey sj *The First Council of the Vatican. The American Experience* (Nueva York 1963); Vincent A. Yzermans (ed.), *American Participation in the Second Vatican Council* (Nueva York 1967).

3. El anticatolicismo americano

- Ray Allen Billington, *The Protestant Crusade, 1800-1860. A Study of the Origins of American Nativism* (Nueva York 1938); J. Higham, *Strangers in the Land. Patterns of American Nativism, 1860-1925* (Nueva Brunswick 1955); D. L. Kinzer, *An Episode in Anticatholicism: The American Protective Association* (Seattle 1964); E. A. Moore, *A Catholic Runs for President. The Campaign of 1928* (Nueva York 1956); Lawrence H. Fuchs, *John F. Kennedy and American Catholicism* (Nueva York 1967).

4. Problemas sociales

- A. I. Abell, *American Catholicism and Social Action: A Search for Social Justice, 1865-1950* (Garden City 1960); J. S. Rausch, *The Family of Nations. An Expanded View of Patriotism* (Huntington 1970); D. Dohen, *Nationalism and American Catholicism* (Nueva York 1967); H. J. Browne, *The Catholic Church and the Knights of Labor* (Washington 1949); C. J. Barry osb, *The Catholic Church and German Americans* (Milwaukee 1953); J. P. Shannon, *Catholic Colonization on the Western Frontier* (New Haven 1957); W. Osborne, *The Segregated Covenant. Race Relations and American Catholics* (Nueva York 1967); J. T. Ellis, *The Catholic Church and the Negro* (Huntington 1968).

5. Problemas culturales y religiosos

- R. D. Cross, *The Emergence of Liberal Catholicism in America* (Cambridge, Mass. 1958); T. T. McAvoy csc, *The Great Crisis in American History, 1895-1900* (Chicago 1957); W. J. Ong sj, *Frontiers in American Catholicism. Essays in Ideology and Culture* (Nueva York 1957) y *American Catholic Crossroads. Religious-Secular Encounters in the Modern World* (Nueva York 1959; ambos libros son preciosos).
- W. Herberg, *Protestant-Catholic-Jew. An Essay in American Religious Sociology* (Garden City 1960); Ph. Scharper, *American Catholics. A Protestant Jewish View* (Nueva York 1959); R. McAfee Brown y Gustave Weigel sj, *An American Dialogue. A Protestant Looks at Catholicism and a Catholic Looks at Protestantism* (Garden City

1960); Lerond Curry, *Protestant-Catholic Relations in America. World War I through Vatican II* (Lexington 1972); D. Callahan, *The Mind of the Catholic Layman* (Nueva York 1963).

6. La Iglesia y la educación escolar

Neil G. McCluskey sj, *Catholic Viewpoint on Education* (Garden City ²1962); A. Buetow, *Of Singular Benefit. The Story of Catholic Education in the United States* (Nueva York 1970); Neil G. McCluskey sj, *The Catholic University. A Modern Appraisal* (Notre Dame 1970); E. J. Power, *Catholic Higher Education in America. A History* (Nueva York 1972); M. O'Neill, *New Schools in a New Church. Toward a Modern Philosophy of Catholic Education* (Collegeville 1971); J. T. Ellis, que ha publicado sobre el tema de Iglesia y educación los cuatro títulos siguientes: *Perspectives in American Catholicism* (Baltimore 1963); *Essays in Seminary Education* (Notre Dame 1967); *John Lancaster Spalding, First Bishop of Peoria, American Educator* (Milwaukee 1961), y *American Catholic and the Intellectual Life* (Chicago 1956); T. F. O'Dea, *American Catholic Dilemma: An Inquiry into the Intellectual Life* (Nueva York 1958); R. Has-senger, *The Shape of Catholic Higher Education* (Chicago 1967).

7. Grandes figuras del catolicismo

J. B. McGloin sj, *California's First Archbishop. The Life of Joseph Sadoc Alemany, OP, 1814-1888* (Nueva York 1966); F. J. Weber, *California's Reluctant Prelate. The Life and Times of Right Reverend Thaddeus Amat, C. M., 1811-1878* (Los Angeles 1964); J. T. Ellis, *The Life of James Cardinal Gibbons, Archbishop of Baltimore, 1834-1921*, 2 vol. (Milwaukee 1952); J. H. Moynihan, *The Life of Archbishop John Ireland* (Nueva York 1953); P. H. Ahern, *The Life of John J. Keane, Educator and Archbishop, 1839-1918* (Milwaukee 1955); R. J. Gannon sj, *The Cardinal Spellman Story* (Garden City 1962).

LA IGLESIA EN LATINOAMERICA. DE LA INDEPENDENCIA A NUESTROS DIAS

1. Obras generales

- J. Mackay, *The Other Spanish Christ* (Nueva York 1933; obra evocadora y penetrante, escrita por un teólogo protestante, sobre diversos aspectos de la mentalidad religiosa de España y de la América española).
- J. L. Mecham, *Church and State in Latin America: A History of Politico-Ecclesiastical Relations* (Chapel Hill, N. C., ²1966; magistral, objetiva y de vasta erudición, que ha pasado a ser clásica desde su primera ed. en 1934).
- K. M. Schmitt, *The Roman Catholic Church in Modern Latin America* (Nueva York 1972; diversos ensayos, con una copiosa bibliografía cuidadosamente anotada, sobre la Iglesia latinoamericana a lo largo de los siglos xix y xx).
- E. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina* (Barcelona ⁴1977; escrita por un insigne historiador y teólogo argentino, representa la visión penetrante de un latinoamericano sobre la evolución histórica de su Iglesia. A él se debe igualmente un agudo ensayo sobre *Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia*: «Anuario de Sociología de los Pueblos Ibéricos» 5 [1969] 113-118) y la obra, realmente importante, *Caminos de liberación latinoamericana*, 2 vol. (Buenos Aires 1972-74).

2. *Obras sobre los diversos países*

Argentina.

- N. Auza, *Católicos y liberales en la generación del 80*, 2 vol. (Cuernavaca, México 1967); P. Badanelli, *Perón, la Iglesia y un cura* (Buenos Aires 1960); J. Barager, *The Historiography of the Rio de la Plata Area Since 1830*: «Hispanic American Historical Review» 39 (1959) 588-624; C. Bruno, *El derecho público de la Iglesia en la Argentina*, 2 vol. (Buenos Aires 1956); J. S. Campobassi, *Laicismo y catolicismo en la educación pública argentina* (Buenos Aires 1961); *id.*, *Ataque y defensa del laicismo escolar en la Argentina, 1884-1963* (Buenos Aires 1964); J. Casiello, *Iglesia y Estado en la Argentina* (Buenos Aires 1948); J. Fernández de Landa, *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado* (Buenos Aires 1958); F. Hoffman, *Perón and After*: «Hispanic American Historical Review» 36 (1956) 510-528 y 39 (1959) 212-233; J. J. Kennedy, *Catholicism, Nationalism and Democracy in Argentina* (Notre Dame, Ind. 1958); F. J. Legón, *Doctrina y ejercicio del patronato nacional* (Buenos Aires 1920); M. A. Micheletti y otros, *La doctrina católica en el desenvolvimiento constitucional argentino* (Buenos Aires 1957); J. M. Romaña, *Iglesia y Estado en la política peronista*, en *Estudios Americanos* (Sevilla), II (1956) 377-389; C. Sánchez Viamonte, *El pensamiento liberal argentino en el siglo XIX* (Buenos Aires 1957); E. Dussel, *Historia del catolicismo popular en Argentina* (Buenos Aires 1970).

Bolivia.

- C. W. Arnade, *The Historiography of Colonial and Modern Bolivia*: «Hispanic American Historical Review» 42 (1962) 333-384; F. López Menéndez, *Compendio de la historia eclesiástica de Bolivia* (La Paz 1965); M. Rolon Anaya, *Política y partidos en Bolivia* (La Paz 1966); H. Vázquez Machido, *Facetas del intelecto boliviano* (Oruro 1958).

Brasil.

- A. Amoroso Lima, *Pela cristianização de idade nova* (Rio de Janeiro 1946); *id.*, *Revolução, reação, ou reforma?* (Rio de Janeiro 1964); E. B. Burns, *A Working Bibliography for the Study of Brazilian History*: «The Americas» 22 (1965) 54-88; E. J. de Kadt, *The Catholic Church and Social Reform in Brazil* (Nueva York 1970); J. Dornas Filho, *O padroado a la Igreja brasileira* (São Paulo 1939); F. Guerra, *A questão religiosa do Segundo Imperio brasileiro: fundamentos historicos* (Rio de Janeiro 1952); P. F. Silveira Camargo, *Historia eclesiastica do Brasil* (Petrópolis 1955); S. J. Stein, *Brazil, the Empire*, en C. C. Griffin, *Latin America: A Guide to the Historical Literature* (Austin 1971; obra indispensable tanto por sus indicaciones bibliográficas como por la forma rigurosa de tratar cualquier aspecto de la Iglesia en Latinoamérica) pp. 597-606; J. D. Wirth, *Brazil the Republic*, en C. C. Griffin, *op. cit.*, pp. 607-618; H. J. Wiarda, *The Brazilian Catholic Labor Movement* (Amherst, Mass. 1969).

Islas del Caribe.

- Z. Castillo de Aza, *Trujillo y otros benefactores de la Iglesia* (Ciudad Trujillo 1961); J. A. Clark, *The Church and the Crisis in the Dominican Republic* (Westminster, Md. 1967); L. Dewart, *Christianity and Revolution: The Lesson of Cuba* (Nueva York 1963); J. H. Steward y otros, *The People of Puerto Rico: A Study in Social Anthropology* (Urbana, Ill. 1956); D. Dohen, *Two Studies of Puerto Rico*, 2 vol. (Cuernavaca, México 1967); F. Lizano, *Panorama de la cultura cubana* (México-Buenos Aires 1940); W. MacGaffey y C. Barnett, *Cuba: Its People, its Society, its Culture* (New Haven, Conn. 1962); A. Métraux, *Le Vaudou haïtien* (Paris 1959); H. J. Wiarda, *Dictatorship, Development, and Disintegration: The Political System of the Dominican Republic* (Chicago 1962).

América Central.

- J. y M. Biezans, *Costa Rican Life* (Nueva York 1949); R. Castellero, *Breve historia de la Iglesia panameña* (Ciudad de Panamá 1963); D. Goldrich, *Sons of the Establishment: Elite Youth in Panama and Costa Rica* (Chicago 1966); W. J. Griffith, *The Historiography of Central America since 1830*: «Hispanic American Historical Review» 40 (1960); M. Holleran, *Church and State in Guatemala* (Nueva York 1947); L. Montúfar, *Reseña histórica de Centro América*, 4 vol. (Ciudad de Guatemala 1878-1881); F. B. Pike, *The Catholic Church in Central America*: «The Review of Politics» 21 (1959) 83-113; R. Schneider, *Communism in Guatemala, 1944-1954* (Nueva York 1957); N. L. Whetten, *Guatemala: The Land and the People* (New Haven, Conn. 1961); R. Soler, *Formas ideológicas de la nación panameña* (Ciudad de Panamá 1964); R. Vega, *Le Concubinage en Amérique centrale* (Cuernavaca, México 1967).

Chile.

- J. Castilla, *En defensa de Maritain* (Santiago de Chile 1949; influencia de Maritain en la democracia cristiana chilena); J. F. Chonchol, *El régimen comunitario y la propiedad* (Santiago de Chile 1964); J. F. Chonchol/J. Silva Solar, *El desarrollo de la nueva sociedad en América Latina* (Santiago de Chile 1965); C. Concha Subercaseaux, *Los partidos chilenos* (Santiago de Chile); A. Cox Méndez y otros, *Historia eclesiástica de Chile, 1535-1945* (Santiago de Chile 1946, superficial, aunque ofrece puntos de vista interesantes); M. Cruchaga Montt, *De las relaciones entre la Iglesia y el Estado en Chile* (Madrid 1962); C. Errázuriz, *Algo de lo que he visto* (Santiago de Chile 1934); I. Errázuriz, J. M. Balmaceda, A. Orrego Luco, *La Iglesia y el Estado: discursos en el Congreso* (Santiago de Chile 1844); J. Eyzaguirre, *Fisonomía histórica de Chile* (Santiago de Chile 1948); J. Fernández Larraín, *Posiciones católicas ante lo económico social* (Santiago de Chile 1936); J. H. Fichter, *Cambio social en Chile: un estudio de actitudes* (Santiago de Chile 1962); E. Frei Montalva, *Pensamiento y acción* (Santiago de Chile 1958); íd., *La política y el espíritu* (Santiago de Chile 1946); íd., *La verdad tiene su hora* (Santiago de Chile 1955); E. Halperin, *Nationalism and Communism in Chile* (Cambridge, Mass. 1965); J. I. Hübner Gallo, *Los católicos en la política* (Santiago de Chile 1959); A. Hurtado, *¿Es Chile un país católico?* (Santiago de Chile 1941); Y. Koscine Peralta, *El radicalismo como partido político* (Santiago de Chile 1956); M. Larraín, *La hora de la Acción Católica* (Santiago de Chile 1956); D. Mutchler, *The Church as a Political Factor in Latin American, With Particular Reference to Colombia and Chile* (Nueva York 1971); F. B. Pike, *Chile and the United States, 1880-1962: The Emergence of Chile's Social Crisis and the Challenge to United States Diplomacy* (Notre Dame, Ind. 1963).

Colombia.

- Arquidiócesis [de Bogotá], Secretariado Permanente del Episcopado, *Conferencias episcopales de Colombia, 1908-1953* (Bogotá 1956); G. Cadavid, *Los fueros de la Iglesia ante el liberalismo y conservatismo en Colombia* (Medellín 1955); R. H. Dix, *Colombia: The Political Dimensions of Change* (New Haven 1967); J. Espinosa Landoño, *Pascual Bravo: los partidos políticos en Colombia* (Medellín 1938); L. Gómez, *Interrogantes sobre el progreso en Colombia* (Bogotá 1948); J. M. Groot, *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada*, 4 vol. (Bogotá 1889-1893); G. Guzmán Campos, O. Fals y E. Umaña, *La violencia en Colombia: estudio de un proceso social*, 2 vol. (Bogotá 1962-1964); B. E. Haddox, *Sociedad y religión en Colombia* (Bogotá 1965); J. Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX* (Bogotá 1964, la mejor historia de la cultura colombiana); G. Jiménez Cadena, *Sacerdote y cambio social: estudio sociológico en los Andes colombianos* (Bogotá 1967); G. Lozano Gutiérrez, *El sindicalismo colombiano ante la doctrina social de la Iglesia* (Bogotá 1960); M. J. Mosquera, *Antología del*

Ilustrísimo Señor Manuel José Mosquera, Arzobispo de Bogotá, y escritos sobre él (Bogotá 1954); A. Pérez Aguirre, *25 años de historia colombiana: 1853-1878* (Bogotá 1959); J. P. Restrepo, *La Iglesia y el Estado en Colombia* (Londres 1885); G. Restrepo Jaramillo, *La crisis contemporánea: estudios sociales* (Medellín 1941); M. Urrutia, *The Development of the Colombian Labor Movement* (New Haven 1969).

Ecuador.

- A. Bermeo, *Relaciones de la Iglesia y el Estado ecuatoriano*: «Boletín de Investigaciones Históricas» (Guayaquil 1947) 298-316; R. W. Bialek, *Catholic Politics: A History Based on Ecuador* (Nueva York 1963); A. Espinosa Polit, *Temas ecuatorianos* (Quito 1954); F. González Suárez, *La colonia y la república* (Puebla, México 1955); J. I. Larrea, *La Iglesia y el Estado en el Ecuador* (Sevilla 1954); A. Szásdi, *The Historiography of the Republic of Ecuador*: «Hispanic American Historical Review» 44 (1964) 503-550; J. Tobar Donoso, *La Iglesia ecuatoriana en el siglo XIX* (Quito 1934); íd., *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado ecuatoriano: resumen histórico* (Quito 1938).

México.

- W. H. Calcott, *Church and State in Mexico, 1822-1857* (Durham, N. C. 1926); íd., *Liberalism in Mexico, 1857-1929* (Stanford, Calif. 1931); D. Cosío Villegas, *La historia moderna de México*, 5 vol. (México 1956-1963, escrita en colaboración con otros historiadores de renombre, promete ser el mejor estudio histórico sobre un país latinoamericano, con importante documentación sobre la Iglesia); Mario de la Cueva y otros, *Major Trends in Mexican Philosophy* (Notre Dame, Ind. 1956); M. Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, 5 vol. (México 1921-1928; objetiva en el período colonial, parcial, en favor de la Iglesia, en los posteriores); J. L. Dassault, *L'Église et l'État modernes du Mexique* (París 1964); G. García Gantú, *El pensamiento de la reacción mexicana: Historia documental, 1810-1962* (México 1965); K. F. Johnson, *Ideological Correlates of Right-Wing Political Alienation in Mexico*: «American Political Science Review» 59 (1965) 656-664; F. López Cámara, *La génesis de la conciencia liberal en México* (México 1969); J. Meyer, *Apocalypse et Révolution au Mexique. La Guerre des Cristeros, 1926-1929* (París 1974); J. M. L. Mora, *El clero, el Estado y la economía nacional* (México 1965); F. Navarrete, *La lucha entre el poder civil y el clero a la luz de la historia* (El Paso, Tex. 1935); E. Portes Gil, *The Conflict between the Civil Power and the Clergy* (México 1935); R. Potash, *The Historiography of Mexico Since 1821*: «Hispanic American Historical Review» 40 (1960) 383-484; J. Reyes Heróles, *El liberalismo mexicano*, 3 vol. (México 1956-1961; el estudio, de ordinario objetivo, más amplio sobre el tema); S. R. Ross, *Bibliography of Sources for Contemporary Mexican History*: «Hispanic American Historical Review» 39 (1959) 234-238; K. M. Schmitt, *Catholic Adjustment to the Secular State: The Case of México, 1867-1911*: «Catholic Historical Review» 48 (1962) 182-204; la mejor exposición que poseemos sobre la Iglesia al tomar Porfirio Díaz el poder; J. Vázquez de Knauth, *Nacionalismo y educación en México* (México 1970).

Paraguay.

- C. Báez, *Resumen de la historia del Paraguay desde la época de la conquista hasta el año 1884* (Asunción 1910); P. H. Box, *The Origins of the Paraguayan War* (Urbana 1930); W. E. Browning, *The River Plate Republics: A Survey of the Religious, Economic and Social Conditions* (Londres 1928); G. Cabanellas, *El dictador del Paraguay, Dr. Francia* (Buenos Aires 1946); J. C. Chaves, *El supremo dictador: biografía de José Gaspar de Francia* (Buenos Aires 1942; este libro y el anterior de Cabanellas constituyen los dos mejores estudios sobre este déspota, que dominó la política del país de 1814 a 1840); J. N. González, *Proceso y formación de la cultura paraguaya*

(Buenos Aires 1948); H. G. Warren, *Paraguay, an Informal History* (Norman, Okl. 1949); J. Pastor Benítez, *El solar guaraní: panorama de la cultura paraguaya en el siglo XX* (Asunción-Buenos Aires 1959).

Perú.

- V. A. Belaúnde, C. Cueto Fernandini, R. Ferrero, E. Alayza Grundy, F. McGregor, *Política, deber cristiano* (Lima 1963); O. Barrenechea y Rayada, *Bartolomé Herrera: educador y diplomático peruano, 1808-1864* (Buenos Aires 1947); R. Ferrero Rebagliati, *El liberalismo peruano* (Lima 1958); T. R. Ford, *Man and Land in Perú* (Gainesville, Fla. 1955; importante contribución al estudio de las condiciones económicas, sociales y religiosas de los grupos indios no asimilados de los Andes); C. A. González, *Francisco de Paula González Vigil, el precursor, el justo, el maestro* (Lima 1961); J. G. Leguía, *Estudios históricos* (Santiago de Chile 1938; introducción objetiva a la historia intelectual del Perú); F. B. Pike, *The Modern History of Perú* (Londres-Nueva York 1967; otorga considerable atención a la historia cultural y a los problemas religiosos de los siglos XIX y XX); J. de la Riva Agüero, *Por la verdad, la tradición y la patria* (Lima 1938; defensa del hispanismo y de las costumbres religiosas tradicionales por uno de los grandes historiadores peruanos); D. Sharp, *U. S. Policy and Perú* (Austin 1972); M. Tovar, *Obras*, 4 vol. (Lima 1904-1907; el autor, arzobispo de Lima de 1897-1904, trata de los grandes problemas en que se vio mezclada la Iglesia en el Perú en el siglo XIX).

Uruguay.

- A. Ardao, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* (Montevideo 1968); A. M. de Freitas, *Herrera, hombre de Estado* (Montevideo 1952); J. E. Pivel Devoto, *Historia de los partidos y de las ideas políticas en el Uruguay: la definición de los bandos, 1829-1838* (Montevideo 1956); A. E. Solari, *Estudios sobre la sociedad uruguaya* (Montevideo 1964); M. I. Vanger, *José Batlle y Ordóñez de Uruguay: The Creator of His Times, 1902-1907* (Cambridge, Mass. 1963; estudio importante, definitivo en algunos casos, de ese período de la historia uruguaya); J. M. Vidal, *El primer arzobispo de Montevideo, doctor don Mariano Soler* (Montevideo 1935).

Venezuela.

- C. Acedo Mendoza, *Venezuela: ruta y destino*, 2 vol. (Barcelona 1966); M. Briceño-Iragorry, *Introducción y defensa de nuestra historia* (1952); P. Grasses y M. Pérez Vila, *Pensamiento político venezolano del siglo XIX: textos para su estudio* (Caracas 1960); A. Mijares, *Lo afirmativo venezolano* (Caracas 1963; ensayo agudo de un eminente historiador sobre las tradiciones del país); C. Sánchez Espejo, *El patronato en Venezuela* (Caracas 1953); M. Watters, *A History of the Church in Venezuela, 1810-1930* (Chapel Hill 1933).

3. *El catolicismo latinoamericano actual*

En Cuernavaca (México) existe el Center for Intercultural Formation (CIF), al que debemos importantes estudios sobre las condiciones económicas, sociales y religiosas de los países latinoamericanos. Así el estudio n.º 1: *Socio-Economic Data: Latin America in Maps, Charts, Tables*, y el estudio n.º 2: *Socio-Religious Data (Catholicism): Latin America in Maps, Charts, Tables*, preparados ambos por Ivan Labelle y Adriana Estrada. Los dos son inapreciables para conocer las actividades de la Iglesia latinoamericana y sus entornos socio-económicos.

Existe además el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), fundado en 1967, que facilita una magnífica documentación sobre el catolicismo en la América Latina.

Publicaciones del FERES (Bruselas-Bogotá).

- I. Alonso, *La Iglesia en Brasil* (1964); I. Alonso, E. Amato, A. Acha, G. Garrido, *La Iglesia en Argentina, Paraguay y Uruguay* (1964); Alonso, Garrido, J. Dammert Bellido, J. Tumiri, *La Iglesia en el Perú y Bolivia* (1962); Alonso, R. Poblete, Garrido, *La Iglesia en Chile* (1962); J. M. Estepa, *La liturgia y la catequesis en América Latina* (1963); J. L. de Lannoy, *El comunismo en América Latina* (1964); G. Pérez, *Seminarios y seminaristas* (1962); Pérez, J. Wust, *La Iglesia en Colombia* (1961); R. Ramos, Alonso, D. Carré, *La Iglesia en México* (1963); C. Torres, B. Corredor, *Las escuelas radiofónicas de Sutatenza* (1964); F. Houtart, *La Iglesia latinoamericana a la hora del Concilio* (Friburgo 1962).

Otros estudios recomendables.

- V. L. Tapié, *Histoire de l'Amérique latine au XIX^e siècle* (París 1944); F. Malley, *Inquiétante Amérique latine* (París 1963); R. Vekemans, J. Chonchol, J. E. Moravek, J. L. Segundo, F. Malley, M. Larrain, *L'Amérique latine en devenir. Économie, Politique, Religion* (París 1963); P. Chaunu, *Histoire de l'Amérique latine* (París 1964); F. Houtart y E. Pin, *L'Église à l'heure de l'Amérique latine* (París 1965); R. Laurentin, *Flashes sur l'Amérique latine* (París 1968); M. Niedergang, *Les Vingt Amériques latines* (París 1969); A. Gheerbrant, *L'Église rebelle d'Amérique latine* (París 1969); R. Laurentin, *L'Amérique latine à l'heure de l'enfantelement* (París 1969); H. A. Landsberger, *The Church and Social Change in Latin America* (Notre Dame, Ind. 1970); D. E. Smith, *Religion and Political Development* (Boston 1970; análisis profundo sobre el impacto producido por las diversas religiones en el desarrollo latinoamericano); I. Vallier, *Catholicism, Social Control and Modernization in Latin America* (Englewood Cliffs, N. J. 1970); F. C. Turner, *Catholicism and Political Development in Latin America* (Chapel Hill 1971; magistral estudio, con penetrantes análisis sobre el progresismo católico contemporáneo); G. Drekonja, *Religion and Social Change in Latin America: «Latin American Research Review»* 6 (1971) 53-72; *Fe cristiana y cambio social en América Latina* (Salamanca 1973); J. Míguez Bonino, *La piedad popular en América Latina: «Concilium»* 96 (1974) 440-447; *Praxis de liberación y fe cristiana. El testimonio de los teólogos latinoamericanos: «Concilium»* 96 (1974) 301-447; todo el número está dedicado al cambio sociorreligioso operado en Latinoamérica.

LAS MISIONES

El instrumento bibliográfico básico es la *Bibliotheca missionum* (se han publicado 23 volúmenes, Friburgo de Br.), que debe completarse, a partir de 1933, con la anual *Bibliografía misionaria* (Roma); A. Santos Hernández, *Misionología. III, Bibliografía misionarial, parte histórica* (Santander 1965).

Obras generales

- J. Schmidlin, *Katholische Missionsgeschichte* (Steyl 1925); íd., *Manuale di storia delle missioni cattoliche* (Milán 1929); íd., *Catholic Mission History* (Techny 1933); Alph. Mulders, *Missiesgeschiedenis* (Bussum 1957); íd., *Missionsgeschichte* (Ratisbona 1960, con buena bibliografía); S. Delacroix, *Histoire universelle des missions catholiques: III, Les missions contemporaines (1800-1957); IV, L'Église catholique en face du monde non chrétien* (París 1958-1959); St. Neill, *A History of Christian Missions* (Harmondsworth 1965); K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity* (Nueva York 1937-1945); íd., *The Christian World Mission in Our Day* (Nueva York

1954); C. P. Croves, *The Planting of Christianity in Africa: II, 1840-1878; III, 1878-1914; IV, 1914-1954* (Londres 1954-1958); *Sylloge praecipuorum documentorum recentium Summorum Pontificum et S. C. de Propaganda Fide* (Roma 1939; colección completa de los documentos romanos relativos a las misiones de 1906 a 1938).

I. IMPULSO MISIONERO EN EL SIGLO XX

- B. Arens, *Handbuch der katholischen Missionen* (Friburgo de Brisgovia 1925); íd., *Manuel des missions catholiques* (Lovaina 1925, y suplemento 1932); J. B. Piolet, *Les Missions catholiques françaises au XIX^e siècle* (París 1902); G. Warneck, *Warum ist das 19. Jahrhundert ein Missionsjahrhundert?* (Halle 1880); J. Mott, *Five Decades and a Forward View* (Nueva York 1939); C. Seaver, *David Livingstone, his Life and Letters* (Londres 1957); I. Schapera, *Livingstone's Missionary Correspondence* (Londres 1961); Maire, *Histoire des instituts religieux et missionnaires* (París 1930); L. Leloir, *Les Grands Ordres missionnaires* (Namur 1937); A. Hublou, *L'Église naissante au Chota-Nagpore* (Lovaina 1931); A. Arnoux, *Les Pères Blancs aux sources du Nil* (Namur 1953); Marie-André du S. C., *Ouganda, terre de martyrs* (París 1963).

1. Historia de la misionología

- A. Santos Hernández, *Historia de la misionología*, en *Misionología* III. Bibliografía, parte doctrinal, pp. 47-76; A. V. Seumois, *Histoire de la missiologie*, en *Introduction à la missiologie*, pp. 432-465 (Schöneck-Beckenried 1952); Alph. Mulders, *Geschiedenis van de missiologie*, en *Missiologisch bestek* (Hilversum 1962) 108-138; J. Glazik, *50 Jahre Katholische Missionswissenschaft in Münster 1911-1961* (Münster 1961).

II. DE MISION EXTRANJERA A IGLESIA LOCAL

- C. Costantini, *Con I Missionari in Cina* (Roma 1958); íd., *Réforme des missions au XIX^e siècle* (Tournai 1960; el autor de estos dos libros fue el primer delegado apostólico en China y luego secretario de Propaganda Fide y cardenal); J. Masson, *Vers l'Église indigène* (Bruselas 1944); *Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart* (Schöneck-Beckenried 1950); L. Joly, *Le Christianisme et l'Extrême-Orient* (París 1907) y su análisis crítico por M. Cheza, *Le Chanoine Joly et la Méthodologie missionnaire* (Lovaina 1963); J. Leclercq, *Vie du père Lebbe* (Tournai 1955); A. Sohier, *Bilan missionnaire d'un pontificat (Pio XII): «Église Vivante»* (1958) 436-443.

III. VINCULOS POLITICOS DE LA MISION

- J. Beckmann, *La Congrégation de la Propagation de la foi face à la politique internationale* (Schöneck-Beckenried 1963).

1. Protectorado de China

Además del testimonio de Costantini, citado en el cap. anterior, el amplio estudio de Louis Wei Tsing-Sing, *La Politique missionnaire de la France en Chine 1842-1856* (París 1960).

2. *Régimen colonial*

- R. Slade, *English-Speaking Missions in the Congo Independent State 1878-1908* (Bruselas 1959); M. Storme, *Evangelisatiepogingen in de binnenlanden van Africa gedurende de XIX^e eeuw* (Bruselas 1951); Adr. De Schaetzen, *Origine des missions belges au Congo* (Amberes 1937); M. Merle (ed.), *Les Églises chrétiennes et la décolonisation* (París 1967).

IV. LA MISION Y LAS CULTURAS AUTOCTONAS

- Pie XII et les Cultures*, antología de textos pontificios, en «Église Vivante» (1958) 444-452; (1959) 43-50; L. J. Luzbetak, *L'Église et les Cultures* (Bruselas 1968, con copiosa bibliografía).

V. CRISIS Y NUEVAS PERSPECTIVAS

1. *La Iglesia en la China comunista*

- J. Schütte, *Die katholische Chinamission im Spiegel der Rotchinesischen Presse* (Münster 1957); *Documents of the Three-Self Movement. Source Materials for the study of the Protestant Church in Communist China* (Nueva York 1963); J. Lefeuve, *Shanghái, les enfants dans la ville* (Tournai 1962); Z. Aramburu, *Desterrado de China* (Bilbao 1960); A. T. Bassi, *Sette anni nella Cina comunista* (Parma 1960); Th. Hang, *Die katholische Kirche im chinesischen Raum* (Munich 1963); K. Hockin, *Servants of God in People's China* (Londres 1964).

Para el resto de países pueden consultarse las excelentes crónicas anuales en las revistas: «International Review of Missions» (protestante), «Église Vivante» (católica), en *World Christian Handbook* (Londres 1968) y en *Bilan du Monde* (Tournai 1964).

Pueden consultarse igualmente:

- J. Bruls, *Propos sur le clergé missionnaire* (Lovaina 1963); A.-M. Henry, *Missions d'hier, mission de demain*, en la obra colectiva *Activité missionnaire de l'Église* (París 1967); Ad. de Groot, *La misión después del Vaticano II*: «Concilium» 36 (1968) 552-571.

LAS IGLESIAS ORIENTALES CATOLICAS

1. *Obras generales*

- C. Brockelmann, *Histoire des États et des peuples islamiques* (París 1949); J. Ancel, *Manuel historique de la question d'Orient, 1792-1923* (París 2^a 1935); G. E. Kirk, *A Short History of the Middle East: from the Rise of Islam to Modern Times* (Nueva York 1955); W. Yale, *The Near East* (Michigan 1958); E. Atiyah, *Gli Arabi* (Bologna 1962); A. O. Sarkissian, *History of the Arminian Question to 1885* (Urbana 1938); D. Djordevič, *Révolutions nationales des peuples balkaniques, 1804-1914* (Belgrado 1965).
- H. Musset, *Histoire du christianisme, spécialement en Orient* III (Harissa-Jerusalén 1949); R. Janin, *Les Églises orientales et les Rites orientaux* (París 4^a 1955); W. De Vries, *Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart* (Würzburgo 1961); G. Zanariri, *Catholicisme oriental* (París 1966); *Handbuch der Ostkirchenkunde*, dir. por K. Alger-

missen (Düsseldorf 1971); J. Hajjar, *Le Christianisme en Orient. Études d'histoire contemporaine, 1684-1968* (Beirut 1971).

Fuentes y documentos

G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente cristiano*, 8 vol. (Karachi 1906-1930); *Bullarium Maronitarum*, ed. por T. Anaissi (Roma 1911); *Ius Pontificium de Propaganda Fide*, ed. por R. De Martinis, 7 vol. (Roma 1888-1897); *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, 2 vol. (Roma 1907); *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, ed. por L. Lammens, 2 vol. (Karachi 1921-1922); *S. Congregazione per la Chiesa Orientale. Codificazione canonica orientale. Fonti* (Roma 1931s); E. Rossi, *Documenti sull'origine e gli sviluppi della questione arabe, 1875-1944* (Roma 1946); J. C. Hurewitz, *Diplomacy in the Near and Middle East. A Documentary Record*, 2 vol. (Princeton 1956).

I. DE LA GUERRA DE CRIMEA A LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL

E. Bapst, *Les origines de la guerre de Crimée* (París 1912); B. D. Gooch, *A century of historiography on the origins of the Crimean War: «American Historical Review»* 62 (1956) 33-58; Eugène Boré, *La Question des Lieux Saints* (París 1850); H. Temperlay, *England and the Near East, The Crimea* (Londres 1936); J. V. Puryear, *England, Russia and the Straits Question, 1844-1856* (Berkeley 1931); R. H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876* (Princeton, Nueva Jersey 1963); Moshe Ma'Oz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840-1861* (Oxford 1968).

1. *Vicisitudes de los patriarcados unidos a Roma*

C. de Clercq, *Conciles des Orientaux catholiques*, 2 vol. (París 1949-1952); S. Sidarous, *Les Patriarcats dans l'Empire ottoman et spécialement en Égypte* (París 1907); C. Charon (= C. Korolevskij), *Histoire des patriarcats melkites*, II y III (Roma-París 1910-1911); A. d'Avril, *Les Grecs melkites. Étude historique: «Revue de l'Orient Chrétien»* 3 (1898) 1-30 y 265-281; Mamarbashi, *Les Syriens catholiques et leur patriarche Sambiri* (París 1855); R. Janin, *L'Église syrienne du Malabar: «Échos d'Orient»* 16 (1913) 526-535; 17 (1914) 43-53; G. Beltrami, *La Chiesa caldea nel secolo dell'unione* (Roma 1933).

2. *Política de Roma con las Iglesias orientales*

C. Tondini, *Le Pape de Rome et les Papes de l'Église orthodoxe* (París 1876); R. Esposito, *Leone XIII e l'Oriente cristiano* (Roma 1961); C. Charon, *Le XV^e anniversaire de saint Jean Chrysostome et ses conséquences pour l'action catholique dans l'Orient gréco-slave* (Roma 1909).

3. *La unión entre las Iglesias*

R. Rouse y St. Ch. Neill (ed.), *A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948* (Londres 1954), en especial G. Florovsky, *The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement prior to 1910*, pp. 169-215; F. Tournebize, *L'Église grecque orthodoxe et l'Union* (París 1900); O. Rousseau, *Les attitudes de pensée concernant l'unité chrétienne au XIX^e siècle*, en *Ecclésiologie au XIX^e siècle* (París 1960) 351-373; M. d'Herbigny, *Un Newman russe, Vladimir Soloviev, 1835-1900* (París 1911); M. Lacko, *Unionsbewegungen im slavischen Raum und in Rumanien*, en *Handbuch der Ostkirchenkunde*, cit., pp. 218-235; L. Lopetegui, *El Concilio Vaticano I y la unión de los orientales* (Bilbao 1961).

4. *La obra de los misioneros*

- J. Hajjar, *L'Apostolat des missionnaires latins dans le Proche-Orient selon les directives romaines* (Jerusalén 1956); K. Lubeck, *Die Katholische Orientmission in ihren Entwicklung dargestellt* (Colonia 1917); Hilaire de Barenton, *La France catholique en Orient durant les trois derniers siècles* (París 1912); *Les jésuites en Syrie, 1831-1931* (París 1931); A. Posseto, *Il patriarcato latino di Gerusalemme* (Milán 1938).

5. *El cristianismo en el mundo eslavo*

- A. M. Amman, *Abriss der ostslavischen Kirchengeschichte* (Viena 1950); I. Smolitsch, *Geschichte der russischen Kirche*, t. I (Leiden 1964); A. Palmieri, *La Chiesa russa. Le sue odierne condizioni e il suo riformismo dottrinale* (Florencia 1908); E. Goudal, *L'Église serbe: «Échos d'Orient»* 10 (1907) 235-244.

6. *Relaciones entre Rusia y el Vaticano*

- A. Boudou, *Le Saint-Siège et la Russie*, t. II (París 1925); E. Winter, *Russland und das Papsttum*, t. II (Berlín 1961); J. Madey, *Kirche zwischen Ost und West. Beiträge zur Geschichte der Ukrainischen und Weissruthenischen Kirche* (Munich 1969).
A. Welykyi, *Documenta pontificum romanorum historiam Ukrainiae illustrantia* II (Roma 1954); S. Olzamsowska-Skowronska, *La Correspondance des papes et des empereurs de Russie (1814-1878) selon les documents authentiques* (Roma 1970).

II. EL CATOLICISMO ORIENTAL ENTRE LAS DOS GUERRAS

1. *Marco político*

- I. Pichon, *Le Partage du Proche-Orient* (París 1938); A. J. Toynbee, *The Islamic World since the Peace Settlement* (Londres 1927); E. Kedourie, *England and the Middle East: the destruction of the Ottoman Empire, 1914-1921* (Londres 1956); F. Sidari, *La questione armena nella politica delle grandi potenze dalla chiusura del Congresso di Berlino dal 1878 al trattato di Losanna 1923* (Padua 1962); A. Hourani, *Arabic thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Londres 1962); S. H. Longrigg, *Syria and Libanon under French Mandate* (Londres 1958); A. M. Goichon, *Jordanie réelle* (París 1967); J. Berque, *L'Égypte, impérialisme et révolution* (París 1967); J. M. Ahmed, *The intellectual origins of Egyptian Nationalism* (Londres 1960).

2. *Palestina y los Santos Lugares*

- J. C. Hurewitz, *The struggle for Palestina* (Nueva York 1950); E. Anchieri, *La questione palestinese* (Milán 1940); P. Baldi, *La custodia di Terra Santa* (Turín 1919); *íd.*, *La questione degli Luoghi santi in generale* (Turín 1919); B. Collin, *Les Lieux saints* (París 1948).

Para seguir las vicisitudes de las Iglesias cristianas orientales en este período es preciso recurrir a una serie de revistas, que regularmente publican artículos y crónicas sobre el tema. Indicamos las principales:

«Échos d'Orient» (1916-1923), «Bulletin de l'Oeuvre des Écoles d'Orient» (1915-1920), «Les Missions Catholiques» (1918-1925), «Das Heilige Land» (1915-1925), «La Documentation Catholique» (1920-1930), «L'Union des Églises» (1922-1929) y «Unité de l'Église» (1930-1938); «Irénikon», desde 1926 hasta el momento actual.

III. DE PIO XII AL VATICANO II

- G. E. Kirk, *The Middle East in the War, 1939-1946* (Londres 1952); H. Freye, *The Near East and the Great Powers* (Cambridge 1959); J. Berque, *Les Arabes d'hier à demain* (París 1960); L. Larry, *The United Nations and Palestine* (Nueva York 1949); A. Wenger, *Vatican II*, 4 vol. (París 1963-1966); F. W. Fernau, *Patriarchen an Goldenen Horn* (Opladen 1967); H. J. Rick, *Friede zwischen Ost und West. Rom und Konstantinople im ökumenischen Aufbruch* (Münster 1968); St. Castanos de Medicis, *Athénagoras I.^{er} L'apport de l'orthodoxie à l'oecuménisme* (Lausana 1968); *L'Église grecque melkite au concile* (Beirut 1969).

EL MEDIO SIGLO QUE PREPARO EL VATICANO II

En la bibliografía general y a lo largo de las cinco partes precedentes se ha indicado ya un buen número de obras relacionadas con este período, que se extiende entre la Primera Guerra Mundial y el Concilio Vaticano II. No volveremos a mencionarlas más que en casos muy particulares y por su copiosa bibliografía. Sirvan de ejemplo las siguientes:

- G. Schwaiger, *Geschichte der Päpste im 20. Jahrhundert* (Munich 1968); G. Maron, *Die römisch-katholische Kirche von 1810 bis 1970* (Gotinga 1972 = fascículo 2 de *Die Kirche in ihrer Geschichte*, dir. por K. D. Schmidt); C. Bihlmeyer y H. Tüchle, *Kirchengeschichte*, t. III, 1914-1965 (Paderborn 1968); *Twentieth Century Christianity*, dir. por St. Neill (Londres 1961ss; en la bibliografía general, apart. 9: *La Iglesia en el siglo XX*, se indican los diversos temas de que consta); W. von Loewenich, *Der moderne Katholizismus* (Witten 1956; protestante); J. Lestavel, *Les Prophètes de l'Église contemporaine* (París 1969); H. Hermelink, *Die katholische Kirche unter den Pius-Päpsten des 20. Jahrhunderts* (Zurich 1949); J. Chevalier, *La Politique du Vatican* (París 1969); H. H. Schrey, *Die Generation der Entscheidung. Staat und Kirche in Europa und im Europäischen Russland, 1918-1953* (Munich 1955); *Bilan du Monde. Encyclopédie catholique du Monde chrétien*, 2 vol. (Tournai-París 1964).

I. DE BENEDICTO XV A JUAN XXIII

1. Benedicto XV

No existe una biografía de Benedicto XV ni una obra de conjunto sobre su pontificado que responda a las exigencias del rigor histórico. Pueden utilizarse, con todo, aparte del tomo III, pp. 179-339, de la *Papstgeschichte* de J. Schmidlin, los siguientes estudios:

- G. Goyau, *Papauté et Chrétienté sous Benoît XV* (París 1922); G. B. Migliori, *Benedetto XV* (Milán 1955); F. Pichon, *Benoît XV* (París 1940); F. Hayward, *Un pape méconnu, Benoît XV* (París-Tournai 1955); W. H. Peters, *The Life of Benedict XV* (Milwaukee 1959); E. Vercesi, *Tre papi* (Milán 1929); G. Semeria, *I miei quattro papi*, t. II (Milán 1932); F. Crispolti, *Ricordi personali* (Milán 1932); H. Le Floch, *La Politique de Benoît XV* (París 1919); H. Johnson, *Vatican Diplomacy in the World War* (Oxford 1933); *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale*, dir. por G. Rossini (Roma 1963); A. Tamborra, *Benedetto XV e i problemi nazionali e religiosi dell'Europa Orientale*, incluido en la obra anterior, pp. 855-884.

2. Pío XI

Orientación bibliográfica, en A. Rimoldi, *Pío XI nel trentesimo della morte* (Milán 1969) 3-19; para los años anteriores al pontificado, cf. G. Fumagalli, *Achille Ratti* (Milán 1923); sobre la correspondencia privada, cf. G. Galbiati, *Papa Pío XI* (Milán 1939) pp. 336-338, y N. Vian, en *Mélanges E. Tisserant*, t. VIII (Roma 1964) pp. 373-439. Los discursos fueron publicados por D. Bertetto, *Discorsi di Pío XI*, 3 vol. (Turín 1960-1961).

Estudios biográficos.

- A. Novelli, *A. Ratti* (Roma 1922; período anterior a la elección); R. Fontenelle, *Pie XI* (París 1939); C. Confalonieri, *Pío XI visto da vicino* (Turín 1957); Z. Aradi, *Pius XI. The pope and the man* (Garden-City 1958); M. de Kerdreux, *Dans l'intimité d'un grand pape, Pie XI* (Mulhouse 1963).

Su obra como pontífice.

- J. Schmidlin, *Papstgeschichte* (Munich 1939); A. Rimoldi, *Pío XI nel trentesimo della morte* (Milán 1969; ampliamente informativa sobre su labor doctrinal, sus contactos con el clero, las misiones, la unión de las Iglesias, la Acción Católica, la política concordataria, etc.); W. Teeling, *The Pope in politics. The Life and Work of Pope Pius XI* (Londres 1937); Lord Clonmore, *Pope Pius XI and World Peace* (Londres 1938); M. Bendiscioli, *La politica della Santa Sede, 1918-1938* (Florencia 1939); L. Salvatorelli, *Pío XI e la sua eredità pontificale* (Turín 1939); A. P. Frutaz, art. *Pío XI*, en *Enciclopedia cattolica* IX, 1531-1543; G. Jarlot, *Action pontificale et histoire*, t. II: *Pie XI. Doctrine et action* (Roma 1973, copiosa bibliografía); Y. de la Brière, *L'Organisation internationale du monde contemporain et la papauté souveraine*, 3 vol. (París 1929-1931); A. Giannini, *I concordati postbellici*, 2 vol. (Milán 1939-1936); M. Nasalli-Roca, *Concordatorum Pii XI P. M. concordantiae* (Roma 1940); C. A. Beghini, *Storia inedita della Conciliazione* (Milán 1942); F. Pacelli, *Diario della Conciliazione*, ed. por M. Maccarrone (Ciudad del Vaticano 1958); A. De Gasperi, *Lettere sul Concordato*, ed. por M. R. De Gasperi y G. Martina (Brescia 1970); A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni* (Turín 1963); F. Margiotta Broglio, *Italia e Santa Sede dalla grande Guerra alla Conciliazione* (Bari 1966); *Chiesa e Stato. Studi storici e giuridici per il decennale della Conciliazione tra la Santa Sede e l'Italia*, 2 vol. (Milán 1939); F. M. Marchesi, *Il concordato italiano dell' 11 febbraio 1929* (Nápoles 1960).

3. Pío XII

Una selección de discursos anteriores al pontificado, en E. Pacelli, *erster Apostolischer Nuntius beim Deutschen Reich, Gesammelte Reden*, ed. por L. Kaas (Berlín 1930), y *Discorsi e panegirici, 1931-1938* (Ciudad del Vaticano 1939); *Documents pontificaux de Pie XII*, ed. por R. Kothen y S. Delacroix, 22 vol. (St. Maurice, Suiza 1952-1962); *Discorsi e radio-messaggi di S. S. Pío XII*, 20 vol. (Ciudad del Vaticano 1941-1959); M. Claudia, *Guide to the documents of Pius XII* (Westminster, Maryland 1955), y G.-R. Pilote, *Guide de consultation des discours du pape Pie XII* (Ottawa 1963).

Testimonios de la época.

- D. Tardini, *Pic XII* (París 1961); G. Della Torre, *Memorie* (Verona 1965); R. Galeazzi-Lisi, *Dans l'ombre et la lumière de Pie XII* (París 1960).

Estudios biográficos.

- P. Lesourd, *S. S. Pie XII* (París 1939); E. Buonaiuti, *Pio XII* (Florencia ²1958); P. Bargellini, *Il pastore angelico Pio XII* (Florencia 1948); O. Halecki, *E. Pacelli, pope of the peace* (Nueva York 1951); Constantino de Baviera, *Papst Pius XII* (Munich 1959); I. Giordani, *Pio XII, un grande papa* (Turín 1961); L. Chaigne, *Portrait et Vie de Pie XII* (St. Maurice-Tours 1966); B. Schneider, *Pius XII* (Gotinga 1968); G. Roche y Ph. Saint-Germain, *Pie XII devant l'histoire* (París 1972; sobre esta obra, que pretende basarse en una documentación inédita y es pura fantasía, véase «La Civiltà Cattolica» (1972) vol. I, pp. 244-247, y «Archives de Sociologie des Religions» 33 (1973) 292-293).

La Curia en tiempos de Pío XII.

- G. Falconi, *Il pentagono vaticano* (Bari 1958); Ch. Pichon, *Le Vatican, hier et aujourd'hui* (París ³1968); *La Vie de l'Église sous Pie XII* (París 1959); A. Purdy, *The Church on the move. The Characters and Policies of Pius XII and Johannes XXIII* (Londres 1966).

Pío XII, la Segunda Guerra Mundial y la política.

- Actes et Documents du Saint-Siège relatifs a la Seconde Guerre Mondiale*, ed. por P. Blet, R. A. Graham, A. Martini y B. Schneider, 7 vol. (Ciudad del Vaticano 1965-1973; años 1939-1942); *Wartime Correspondence between President Roosevelt and Pope Pius XII*, ed. por M. C. Taylor (Nueva York 1947); S. Friedländer, *Pio XII y el Tercer Reich*, trad. española (Barcelona 1965; sobre el enfoque unilateral de este libro véase el excelente boletín crítico de V. Conzemius: RHE 63 [1968] 437-503); M. M. Scheinmann, *Der Vatikan im Zweiten Weltkrieg* (Berlín 1954; publicado por el Instituto de Historia de la Academia de Ciencias de la URSS); C. Falconi, *Le Silence de Pie XII, 1939-1945* (Mónaco 1965); Cl. Jean-Nesmy, *6.000.000 de morts* (París-Brujas 1964); R. F. Esposito, *Processo al Vicario Pio XII e gli ebrei* (Turín 1964); J. Levai, *L'Église ne s'est pas tué* (París 1969); P. E. Lapide, *Rome et les Juifs* (París 1967); E. Guerry, *L'Église et la Communauté des peuples. L'enseignement de Pie XII* (París 1958); R. Coste, *Le Problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII* (París 1962); R. Goor, *Les Catholiques et les Mouvements pour la paix* (Tournai 1964); C. N. Cianfarra, *The Vatican and the Kremlin* (Nueva York 1950); G. De Rosa, *Pro e contro Mosca* (Milán 1949); M. Mourin, *Le Vatican et l'URSS* (París 1965); G. Zananiri, *Le Saint-Siège et Moscou* (París 1967).

Apologías de Pío XII.

- A. Curvers, *Pie XII, le pape outragé* (París 1964); L. Castiglione, *Pio XII e il nazismo* (Turín 1965).

Estudios objetivos sobre su actuación.

- P. Duclos, *Le Vatican et la Seconde Guerre Mondiale* (París 1955); A. Giovannetti, *El Vaticano y la guerra (1939-1940)* (Madrid 1961); A. Martini, en «La Civiltà Cattolica» (1962) vol. II, pp. 3-14 y 237-249; (1964) vol. II, pp. 437-454; (1965) vol. I, pp. 342-354 y 538-546; J. Nobécourt, «Le Vicaire» et l'Histoire (París 1964); J. Conway, *The Silence of Pope Pius XII: «Review of Politics»* 27 (1965) 105-131; F. L'Huillier, *La politique du Vatican dans la crise mondiale: «Revue d'Histoire de la Seconde Guerre Mondiale»* 16 (1966) 1-22; H. C. Deutsch, *The conspiracy against Hitler in the Twilight War* (Minneapolis 1968; en particular pp. 102-148 y 331-352; R. A. Graham, *Voleva Hitler allontanare da Roma Pio XII?: «La Civiltà Cattolica»* (1972) vol. I, pp. 319-327 y 454-461).

4. Juan XXIII

Escritos personales.

Juan XXIII, *Diario del alma*, trad. española (Ed. Cristiandad, Madrid 1964); *La propagazione della fede, 1921-1925* (Prato 1959); Juan XXIII, *Lettere ai familiari* (Roma 1968; 727 cartas de 1901 a 1962); *Lettere dall'Oriente e altre inedite* (Brescia 1968; 10 cartas a Mgr. G. Dieci); *Souvenirs d'un nonce. Cahiers de France, 1944-1953* (París 1963); A. Roncalli, *patriarca di Venezia. Scritti e discorsi, 1953-1958*, 4 vol. (Roma 1959-1962); *Discorsi, messaggi, colloqui del S. Padre Giovanni XXIII*, 6 vol. (Ciudad del Vaticano 1961-1967).

Estudios biográficos.

Véanse, sobre el tema, «La Civiltà Cattolica» (1964) vol. III, pp. 168-172; (1967) vol. IV, pp. 172-175; (1969) vol. III, pp. 310-315; L. Capovilla, *Giovanni XXIII* (Ciudad del Vaticano 1963); L. Algisi, *Giovanni XXIII* (Turín 1960); G. B. Montini, *Papa Giovanni XXIII nella mente e nel cuore del sucesore* (Milán 1964); E. Balducci, *Papa Giovanni* (Florencia 1964); E. E. Hales, *Pope John and his Revolution* (Londres 1965); F. M. Willam, *Vom jungen A. Roncalli zum Papst Johannes XXIII* (Innsbruck 1967); J. Gritti, *Jean XXIII dans l'opinion publique. Son image à travers la presse et les sondages d'opinion publique* (París 1967); J. Neuvécelle, *Jean XXIII, une vie* (París 1969); R. Rouquette, *Le mystère Roncalli: «Études»* 318 (1963) 4-18; *Giovanni XXIII in alcuni scritti de don Giuseppe De Luca con un saggio di corrispondenza inedita* (Brescia 1963); G. Schwaiger, *Papst Johannes XXIII: «Archiv für Katholisches Kirchenrecht»* 132 (1963) 3-30; G. Lercaro, *Indirizzi metodologici per una ricerca sull'opera di papa Giovanni XXIII* (Roma 1965).

Algunos aspectos de su pontificado.

A. Esteban Romero, *Juan XXIII y las Iglesias ortodoxas* (Madrid 1961); R. Bosc, *La Société internationale et l'Église*, t. II, 1958-1968 (París 1968); *L'Oeuvre missionnaire de Jean XXIII* (París 1966); S. Alvarez-Menéndez, *Juan XXIII desde el punto de vista jurídico-canónico: «Revista Española de Derecho Canónico»* 18 (1963) 843-877; *Der Katholizismus in Europa. Einige statistische und soziologische Betrachtungen im Zusammenhang mit der europäischen Integration: «Herder-Korrespondenz»* 14 (1960) número 10.

5. Evolución del catolicismo de Benedicto XV a Juan XXIII

Una fuente copiosa de datos y textos se encuentra en «La Documentation Catholique», bimensual, fundada en 1919, y, en tonos más comprometidos, en «Les Informations Catholiques Internationales», también bimensual e iniciada en 1953.

— Francia

A. Dansette, *Destin du catholicisme français, 1926-1956* (París 1957); A. Coutrot y F. Dreyfus, *Les Forces religieuses dans la société française* (París 1965); A. Deroo, *L'Épiscopat français dans la mêlée de son temps* (París 1955); R. Rémond, *Évolution de la notion de laïcité entre 1919 et 1939: «Cahiers d'Histoire»* 4 (1959) 71-87; A. von Campenhausen, *L'Église et l'État en France* (París 1964); H. Paul, *The Second Ralliement, the rapprochement between Church and State in the 20th century* (Washington 1967); St. Marchese, *Francia e Santa Sede, 1904-1924* (Nápoles 1969).

Problema escolar.

- J.-A. Mazères, *Les Rapports entre l'État et l'enseignement privé* (Toulouse 1962); J. Bur, *Laïcité et Problèmes scolaires* (París 1959); P. Gerbot, *Les catholiques et l'enseignement secondaire, 1919-1939*: «Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine» 18 (1971) 375-414.

Los católicos y la política.

- G. Coquelle-Viance, *La Fédération nationale catholique* (París 1939); J. Roger, *Ideas políticas de los católicos franceses* (Madrid 1951); Raymond-Laurent, *Le Parti Démocrate Populaire* (Le Mans 1965); R. Rémond, *Les Catholiques, le Communisme et les Crises, 1929-1939* (París 1960), y *Droite et gauche dans le catholicisme français contemporain*: «Revue Française de Science Politique» 8 (1958) 529-544 y 803-820; *Catholiques de droite? Catholiques de gauche?*: «Chronique Sociale de France» 64 (1956) 585-749; J. Marteaux, *L'Église de France devant la révolution marxiste*, 2 vol. (París 1958-1959); G. Suffert, *Les Catholiques et la Gauche* (París 1960); W. Boswarth, *Catholicism and crisis in modern France. French catholic Groups at the threshold of the Fifth Republic* (Princeton 1961); J.-M. Domenach y R. de Montvallon, *The Catholicique Avant-garde. French Catholicism since Worldwar II* (Nueva York 1967).

Situación actual del catolicismo en Francia.

- J. Folliet, *Les Chrétiens au carrefour*, 2 vol. (Lyon 1947-1949); L.-V. Chaigneau, *L'Organisation de l'Église en France* (París 1955); M.-J. Mossand y G. Quinet, *Profils de prêtres d'aujourd'hui* (París 1961); E. Poulat, *Le catholicisme français et son personnel dirigeant*: «Archives de Sociologie des Religions» 19 (1965) 117-124; G. Murry, *Essor ou Déclin du catholicisme français* (París 1960; punto de vista marxista); *Les Religieuses en France* (París 1969).

La prensa.

- G. Hourdin, *La Presse catholique* (París 1957); R. Rémond, *L'Évolution du journal «La Croix» (1919-1939)*: «Bulletin de la Société d'Histoire Moderne et Contemporaine» 4 (1958) 3-10; F. Mayeur, *L'Aube* (París 1966); J. P. Gault, *Histoire d'une fidélité* (París 1963; sobre «Témoignage Chrétien»); P. Delourme (= abbé Trochu), *Trente-cinq années de politique religieuse ou l'histoire de l'«Ouest-Éclair»* (París 1936).

— Alemania

- J. Rován, *Le Catholicisme politique en Allemagne* (París 1956) caps. V-VIII; W. Spael, *Das katholische Deutschland im 20. Jht., 1890-1945* (Würzburgo 1964; con abundante bibliografía); Kl. Breuning, *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur, 1929-1934* (Munich 1969).

El Concordato de 1933 y el nacionalsocialismo.

- J. Neunhäuser, *Kreuz und Hakenkreuz*, 2 vol. (Munich 1946); E. W. Böckenforde, *Der deutsche Katholizismus im Jahr 1933*: «Hochland» 53 (1961) 215-239; K. Reppen, *Hitlers Machtergreifung und der deutsche Katholizismus. Versuch einer Bilanz* (Saarbrücken 1967); R. d'Harcourt, *Catholiques d'Allemagne* (París 1938); W. Kinkel, *Kirche und Nationalsozialismus. Ihre Auseinandersetzung zwischen 1925 und 1945 in Dokumenten dargestellt* (Düsseldorf 1960); J. S. Conway, *La Persécution nazie des Églises* (París 1969; la mejor obra de conjunto, pese a ciertas inexactitudes); G. Lewy, *L'Église catholique et l'Allemagne nazie* (París 1965).

La Iglesia católica a partir de 1945.

Catholicisme allemand (París 1956); C. Amery, *Die Kapitulation oder deutscher Katholizismus heute* (Hamburgo 1963); P. Mikat, *Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Bundesrepublik* (Berlín 1964); *Bilanz des deutschen Katholizismus* (Maguncia 1966); A. Paoluzi, *Dal Centro germanico all'Unione Cristiano-democratica tedesca* (Roma 1969); J. Dellepoort, N. Greinacher y W. Menges, *Die deutsche Priesterfrage* (Maguncia 1960).

— Italia

A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni* (Turín 1963) caps. V-VIII; L. Sturzo, *Popolarismo o fascismo* (Turín 1924); G. Dalla Torre, *Azione cattolica e fascismo. Il conflitto del 1931* (Roma 1945); R. A. Webster, *The Cross and the Fasces. Christian Democracy and Fascism in Italy* (California 1961); *Benedetto XV, i cattolici e la Prima Guerra Mondiale* (Roma 1963); G. Rossini, *Il movimento cattolico nel periodo fascista* (Roma 1966); G. Poggi, *Catholic Action in Italy. The sociology of a sponsored organization* (Stanford, California 1967); P. Scoppola, *La Chiesa e il fascismo. Documenti e interpretazioni* (Bari 1971).

— España

Antes de la Guerra Civil.

J. Requejo San Román, *El cardenal Segura* (Toledo 1935; lo prologa Ramiro de Maeztu); N. González Ruiz y J. Martín Martínez, *Seglars en la historia del catolicismo español* (Madrid 1968); M. Batllori y V. M. Arbeloa, *Iglesia y Estado durante la Segunda República Española, 1931-1936* (Montserrat 1971); *Arxiu Vidal y Barraquer. Esglesia i Estat durant la Segonda República Espanyola*, ed. por M. Batllori y V. M. Arbeloa, 2 vol. (Montserrat 1971; correspondencia del cardenal entre abril-octubre 1931); R. Muntanyola, *El cardenal Vidal y Barraquer* (Barcelona 1971); O. Alzaga, *La primera democracia cristiana en España* (Barcelona 1973).

La Iglesia y la Guerra Civil.—La cruzada.

Carta colectiva del Episcopado Español (1937); cardenal Gomá, *Catolicismo y Patria* (1939) y *Lecciones de la guerra y deberes de la paz* (1939). Las tres pastorales aparecen publicadas en la obra de Granados sobre Gomá, que luego se cita.

A. González y Menéndez Reigada, *La guerra nacional española ante la moral y el derecho* (Salamanca 1937); id., *Acerca de la Guerra Santa. Respuesta a J. Maritain* (Salamanca 1937); C. Bayle, *El mundo católico y la Carta colectiva del Episcopado Español* (Burgos 1937); A. Castro Albarrán, *Guerra Santa. El sentido católico del Movimiento Nacional* (Burgos 1938); A. Montero, *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939* (Madrid 1961); J. M. Sánchez, *Reform and Reaction* (Universidad de Carolina 1962); A. Granados, *El cardenal Gomá, primado de España* (Madrid 1969); E. F. Regatillo, *El concordato español de 1953*; J. de Iturralde (pseud. de J. Usobiaga), *El catolicismo y la cruzada de Franco*, 3 vol. (Editorial Egi-Indarra [Francia] 1955-1965; punto de vista republicano).

La Iglesia después de la Guerra Civil.

La postura actual de la Iglesia española es radicalmente opuesta a la mantenida antes del Vaticano II. Citaremos, como muestra, la actitud crítica de dos teólogos representativos:

O. González de Cardedal, *Crisis de seminario o crisis de sacerdotes* (Madrid 1968); id., *Meditación teológica desde España* (Salamanca 1970); id., *Elogio de la encina* (Sala-

manca 1972); íd., *Proemio en cuatro tiempos para españoles*, en *Ética y Religión* (Íd. Cristiandad, Madrid 1977).

- A. Alvarez Bolado, *Treinta años de Iglesia en España*: «Hechos y Dichos» 403 (1970) 1-47, y 404 (1970) 126-184; íd., *La Iglesia española: ¿entre el desconcierto y la restauración?*: «Iglesia Viva» 39 (1972) 255-276; íd., *Teología política en España*, en *Dios y la ciudad. Nuevos planteamientos en teología política* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975) 145-200.

Pueden consultarse también M. Tuñón de Lara, *El hecho religioso en España* (París 1968); V. M. Arbeloa, *Sobre la Iglesia en España* (Madrid 1968); R. Duocastella y otros, *Análisis sociológico del catolicismo español* (Barcelona 1967); J. M. Setién, *Repercusiones del nacionalcatolicismo en la vida de nuestra Iglesia*: «Iglesia Viva» 30 (1970) 483-496; J. M. Vázquez (ed.), *La Iglesia española contemporánea* (Madrid 1973); C. Martí, *La Iglesia en la sociedad española a partir de 1939*: «Pastoral Misionera» (marzo-abril 1972).

— Bélgica

- E. de Moreau, *Le Catholicisme en Belgique* (Lieja 1928); A. Simon, *Le Cardinal Mercier* (Bruselas 1960); L.-G. Dantinne, *L'Église catholique en Belgique sous l'occupation allemande* (Lieja 1946); J. Kempeneers, *Le Cardinal van Roey en son temps* (Bruselas 1971); J. Kerkhofs y J. van Houtte, *De Kerk in Vlaanderen* (Tielt 1962); R. Aubert, *L'Église catholique et la vie politique en Belgique depuis la Seconde Guerre Mondiale*: «Res Publica» 15 (Bruselas 1973) 183-204.

— Holanda

- L. J. Rogier, *Katholieke herleving* (La Haya 1956) pp. 540-633; P. Brachin y L.-J. Rogier, *Histoire du catholicisme hollandais* (París 1974).

— Austria

- A. Diamant, *Austrian Catholics and the First Republic* (Princeton 1960); V. Reimann, *Innitzer, Kardinal zwischen Hitler und Rom* (Viena-Munich 1967).

— Checoslovaquia y Polonia

- L. Nemeč, *Church and State in Czechoslovakia* (Nueva York 1955); W. Meysztowicz, *L'Église catholique en Pologne, 1919-1939* (Roma 1944); P. Blet, R. Graham, A. Martini y B. Schneider, *Le Saint-Siège et la situation religieuse en Pologne et dans les pays baltes, 1939-1945*, 2 vol. (Ciudad del Vaticano 1967); J. De Broucker, *L'Église à l'Est. I: La Pologne* (París 1963).

II. LA VIDA DE LA IGLESIA

1. Los laicos y la Acción Católica

- L. Civardi, *Manuale di Azione cattolica*, 2 vol. (Pavía 51933); C. Garrone, *L'Action catholique. Son histoire, sa doctrine, son panorama* (París 1958); Archambault, *De Rome à Montréal: l'Action catholique à travers le Monde* (Montreal 1942); J. Guitton, *El seglar y la Iglesia* (Ed. Cristiandad, Madrid 1964); A. M. Cavagna, *Pio XI e l'Azione cattolica. Documenti* (Roma 21933); E. Guerry, *L'Action catholique. Textes pontificaux* (Brujas-París 21936); G. Hoyois, *Le Mouvement international catholique* (Montreal 1948); L. Suenens, *L'unité multiforme de l'Action catholique*: «Nouvelle Revue

Théologique» 80 (1958) 3-21; *Action Catholique d'aujourd'hui*, número especial de «La Vie Spirituelle» (octubre 1961); J. Comblin, *Échec de l'Action catholique?* (París 1961); A. C. J. F., 1886-1956. *Signification d'une crise* (París 1964); N. González Ruiz y J. Martín Martínez, *Seglares en la historia del catolicismo español* (Madrid 1968); P. Guilmoit, *Fin d'une Église cléricale? Le débat en France de 1945 à nos jours* (París 1969).

2. El catolicismo social

Pueden consultarse las obras citadas en el cap. VIII de la parte I: *Historia del movimiento obrero cristiano* (Barcelona 1964), dir. por S. H. Scholl (con abundante bibliografía sobre cada país), y *Church and Society*, dir. por J. N. Moody.

Doctrina pontificia.

G. Jarlot, *Pie XI. Doctrine et action sociale* (Roma 1973); G. Gundlach, *Papst Pius XI. Zur heutigen Wirtschafts- und Gesellschaftsnot* (Berlín 1932); M. Clément, *L'Économie sociale selon Pie XII* (París 1953); A. F. Utz y J. F. Groner, *Somme sociale de Pie XII*, 3 vol. (Friburgo 1956-1963); A. Darghin-Meunier, *L'Église en face du capitalisme* (París 1955); É. Guerry, *Église catholique et Communisme* (París 1960).

3. Evolución de la pastoral

Existen obras generales en extremo útiles, como B. de Solages, *Le Problème de l'apostolat dans le monde moderne* (París 1934), o, para Francia, F. Boulard, *Problèmes missionnaires de la France rurale*, 2 vol. (París 1945), y *Essor ou Déclin du clergé français?* (París 1950); J. Brugere, *Le Prêtre français et la Société contemporaine*, t. III (París 1938); *Pastorale d'aujourd'hui. Bilan et perspectives* (Bruselas 1962); O. de la Brosse, *Vers une Église en état de mission* (París 1965); E. Poulat, *Naissance des prêtres-ouvriers* (París-Tournai 1965); J. F. Six, *Cheminevements de la Mission de France* (París 1967).

Siguen siendo imprescindibles las obras básicas, como el *Handbuch der Pastoraltheologie*, dir. por Fr. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr y L. M. Weber (Friburgo de Br. 2¹⁹⁷⁰ss; esta edición aparece enteramente renovada), y el *Dizionario di teologia pastorale*, 2 vol. (Roma 1962). Pueden consultarse igualmente G. Morissette, *Pastorale en marche* (Montreal 1960), y G. Gutiérrez, *Reinventer le visage de l'Église. Analyse théologique de l'évolution de la pastorale* (París 1971).

Para España es fundamental el estudio de C. Floristán, *Tendencias pastorales de la Iglesia española*, en *Teología y mundo contemporáneo* (Hom. a K. Rahner; Ed. Cristiandad, Madrid 1975) pp. 491-511; M. Benzo, *La formación moral en España de 1939 a 1975: «Concilium» 130* (diciembre 1977).

4. Ordenes religiosas e institutos seculares

H. Urs von Balthasar, *Der Laie und der Ordensstand* (Friburgo 2¹⁹⁴⁹); íd., *Tragweite der Säkularinstitute: «Civitas» 11* (1956) 196-210; íd., *Sobre la teología de los Institutos seculares*, en *Sponsa Verbi* (Ed. Cristiandad, Madrid 1965) 503-545; *La Vie religieuse. Documents pontificaux du règne de Pie XII*, ed. por R. Carpentier (París 1959); G. Nardin, *Il movimento d'unione tra i religiosi* (Roma 1971); S. Cita-Malard, *Un million de religieuses* (París 1960); J. Beyer, *La Consécration à Dieu dans les institutos séculiers* (Roma 1964); N. Martin, *Der Ordenspartisan. Zur Soziologie der Säkularinstitute in der katholischen Kirche* (Saarbrücken 1967).

El Opus Dei.

Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer (Madrid 1973); A. del Portillo, *Fieles y laicos en la Iglesia* (Pamplona 1969); P. Rodríguez, «Camino» y la espiritualidad: «Teología Espiritual» 9 (1965) 213-245; Varios, *Opus Dei. Für und wider* (Osnabrück 1967); S. Bernal, *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer. Apuntes sobre la vida del fundador del Opus Dei* (Madrid 1976). Enfoque crítico y negativo del Opus: J. Ynfante, *La prodigiosa aventura del Opus Dei* (París 1970); A. Moncada, *El Opus Dei. Una interpretación* (Madrid 1974).

5. Evolución de la espiritualidad

B. Lavaud, *La Mystique dans le mouvement catholique contemporaine y Renaissance et État présent des études mystiques* (Lieja 1931-1932); J. Lestavel, *Les Prophètes de l'Église contemporaine* (París 1969); B. Besret, *Incarnation ou Eschatologie. Étude historique de ces thèmes dans la période 1935-1955* (París 1965); *Vers quel type de sainteté allons-nous?: «Vie Spirituelle»* 74 (1946) 145-328; *Courants spirituels de notre temps: ibid.*, 90 (1954) 615-690; T. Urdániz, *Las tendencias actuales en teología espiritual: «Ciencia Tomista»* 82 (1955) 225-284; R. Scherer, *Visage actuel de la vie religieuse dans le catholicisme allemand*, en *Catholicisme allemand* (París 1956) 390-402; A.-M. Besnard, *Tendencias dominantes en la espiritualidad contemporánea: «Concilium»* 9 (1965) 26-47.

Devoción al Corazón de Jesús y a la Virgen.

F. Degli Esposti, *La teología del Sacro Cuore di Gesù da Leone XIII a Pio XII* (Roma 1967); R. Graber, *Die Herz-Jesu Verehrung in der Krise der Gegenwart* (Eichstätt 1962).

R. Laurentin, *La Question mariale* (París 1963); A. Müller, *Problemas y perspectivas de la mariología actual*, en *Panorama de la teología actual* (Madrid 1961) 377-399; *Notre-Dame* (París 1958); documentos pontificios sobre la devoción mariana; G. Roschini, *Pio XII, «il papa della Madonna»: «Marianum»* 20 (1958) 313-335; F. Heiler, *Das neue Mariendogma im Lichte der Geschichte und im Urteil der Oekumene* (Munich-Basilea 1951; postura negativa a la proclamación del dogma de la Asunción).

6. El movimiento bíblico

Initiatives du mouvement biblique en divers pays: «Lumen Vitae» 10 (1955) 215-252; L. Bouyer, *Où en est le mouvement biblique?: «Bible et Vie Chrétienne»* 23 (1956) 7-21; H. Duesberg, *Horoscope du mouvement biblique: «Nouvelle Revue Théologique»* 79 (1957) 3-15.

7. El movimiento litúrgico

O. Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique* (París 1945); L. Bouyer, *La Vie de la liturgie* (París 1956); *Le renouveau liturgique* (París 1960); G. Ellard, *La liturgie en marche* (París 1961); E. B. Koenker, *The liturgical Renaissance in the Roman Catholic Church* (Chicago 1954); *Liturgische Bewegung nach 50. Jahren*, dir. por Th. Bogler (Maria Laach 1959); W. Esser, *Der Einfluss der liturgischen Erneuerung auf die Messpredigt vor dem Erscheinen der Enzyklika «Mediator Dei»* (Munich 1956); H. Fischer, *Eucharistiekatechese und liturgische Erneuerung* (Düsseldorf 1959); A. Bugnini y C. Braga, *Ordo hebdomadae sanctae instauratus* (Roma 1956; = n.º 2/3 de 1956 de «Ephemerides Liturgicae»).

8. El arte sacro

A. d'Agnel, *L'Art religieux moderne*, 2 vol. (Grenoble 1936); R. Régamey, *Art sacré au XX^e siècle* (París 1952); M. Ochsé, *Un art sacré pour notre temps* (París 1959);

J. Pichard, *L'Art sacré moderne* (París-Grenoble 1953); A. Platz, *Die Baukunst der neuesten Zeit* (Berlín 1927); G. E. Kidder Smith, *The New Churches of Europe* (Londres 1964).

9. El ecumenismo

- R. Aubert, *Problèmes de l'unité chrétienne* (París 1961); F. Biot, *De la polémique au dialogue*, 2 vol. (París 1963); R. Aubert, *Les étapes de l'oecuménisme catholique depuis le pontificat de Léon XIII à Vatican II*, en *Théologie du renouveau*, dirigido por L. K. Shook y G. M. Bertrand (Montreal-París 1968) t. I, pp. 291-307; O. S. Tomkins, *The Roman catholic Church and the Ecumenical Movement, 1910-1948*, en *A history of the Ecumenical Movement*, dir. por R. Rouse y S. Ch. Neill (Londres 1967); G. Thils, *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique* (Lovaina-París 1962); G. Baum, *L'Unité chrétienne d'après la doctrine des papes de Léon XIII à Pie XII* (París 1962); Ch. Dumont, *Pio XI e i cristiani separati*, en *Pio XI nel trentesimo della morte* (Milán 1969) pp. 325-375, y *L'oecuménisme*, en *Vie de l'Église sous Pie XII* (París 1959) pp. 96-109; J. Guittou, *Dialogue avec les précurseurs. Journal oecuménique, 1922-1962* (París-Bruselas 1962); G. Reidick, *Zur Una-Sancta-Bewegung* (Meitingen 1958); B. Mondin, *L'ecumenismo nella Chiesa cattolica, prima, durante e dopo il concilio* (Roma 1966); A. Matabosch, *Liberación humana y unión de las Iglesias, 1968-1975* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975; publica y comenta los textos fundamentales del Consejo Ecuménico); R. Aubert, *La Santa Sede y la unión de las Iglesias* (Barcelona 1959).

III. LAS CORRIENTES DE PENSAMIENTO

Es básica la obra en 3 vol., *La teología en el siglo XX*, dir. por H. Vorgrimler y R. van der Gucht (Madrid 1973-1974). Pueden consultarse además:

- J. Mcquarrie, *Twentieth-century religious thought. The frontiers of Philosophy and Theology, 1900-1960* (Londres 1963); G. Thils, *Orientations de la théologie* (Lovaina 1958); *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts*, dir. por H. J. Schultz (Stuttgart 1966); R. Aubert, *Les grandes tendances théologiques entre les deux guerres*: «Collectanea Mechliniensia» 16 (1946) pp. 17-36, y *La Théologie catholique au milieu du XX^e siècle* (Tournai-París 1954); J. Daniélou, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*: «Études» 149 (1946) 5-21; Y.-M. Congar, *Situation et tâches présents de la théologie* (París 1967); J. Comblin, *Hacia una teología de la acción* (São Paulo 1964); A. H. Malta, *Die neue Theologie* (Munich 1960); J. Feiner, J. Trutsch y Fr. Böckle, *Panorama de la teología actual* (Madrid 1961); K. Rahner, H. Urs von Balthasar y otros, *Teología actual* (Ed. Cristiandad, Madrid 1964; examen de los puntos conflictivos de la teología por teólogos católicos y protestantes); E. O'Brien, *Theology in transition. A bibliographical evaluation of the «Decisive decade», 1954-1964* (Nueva York 1965).

Algunas obras por países.

- J. M. Connolly, *Le Renouveau théologique dans la France contemporaine* (París 1966); *Cinquante ans de pensée catholique française* (París 1955); A. Kolping, *Katholische Theologie gestern und heute. Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie vom I. Vatikanum bis zum Gegenwart* (Bremen 1964); *La teologia italiana nella prima metà del secolo XX*: «La Scuola Cattolica» 80 (1952) 361-543; J. Solano, *La teología en España durante los últimos veinticinco años*: «Gregorianum» 31 (1951) 122-152.

Renovación de las diversas ciencias religiosas.

- J. Levie, *La Bible, parole humaine et message de Dieu* (París-Lovaina 1958) pp. 89-226; N. Lohfink, *Sciences bibliques en marche* (Tournai-París 1969; para el Antiguo Testamento); J. Coppens, *L'efflorescence des études bibliques sur le vieux continent: «American College Bulletin»* 33 (Lovaina 1954) 51-65; *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, 2 vol. (Milán 1957); S. Jaki, *Les Tendances nouvelles de l'ecclésiologie* (Roma 1957); E. Ménard, *L'Ecclésiologie hier et aujourd'hui* (París-Brujas 1965); G. Thils, *Tendances actuelles en théologie morale* (Gembloux 1940); E. Hirschbrich, *Die Entwicklung der Moralthologie im deutschen Sprachgebiet seit der Jahrhundertwende* (Klosterneuburg 1959); *Morale chrétienne et requêtes contemporaines* (Tournai-París 1954); K. Delahaye, *Überlegungen zu Neuorientierung der Pastoraltheologie*, en *Gott in Welt* (Hom. a K. Rahner; Friburgo de Br., t. II, pp. 206-218); J. Glazik, *Fünfzig Jahre katholische Missionswissenschaft in Münster, 1911-1961* (Münster 1961); *Vocation de la sociologie religieuse* (París-Tournai 1958); L. Bouyer, *Le renouveau des études patristiques: «La Vie Intellectuelle»* 15 (1947) 6-25.

Algunas figuras de relieve.

- Dom Casel, 1886-1948*, número especial de «La Maison Dieu», n.º 14 (París 1948); cf. Th. Filthaut, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre* (Warendorf 1947); A. López Quintás, *Romano Guardini* (Ed. Cristiandad, Madrid 1966); O. de la Brosse, *Le Père Chenu. La liberté dans la foi* (París 1969); J.-P. Jossua, *Le Père Congar. La théologie au service de Dieu* (París 1967); R. Roberts, *Karl Rahner* (Tours 1969); J.-M. Faux, *Un théologien: Urs von Balthasar: «Nouvelle Revue Théologique»* 94 (1972) 1009-1030.

Literatura católica.

- G. Truc, *Histoire de la littérature catholique contemporaine* (Tournai 1961); J.-L. Prévost, *Le Roman catholique à cent ans* (París 1958), y *Le Prêtre, ce héros de roman* (París 1952); P.-H. Simon, *La Littérature du péché et de la grâce, 1880-1950* (París 1957); M. Bougier, *Essai sur la renaissance de la poésie catholique de Baudelaire à Claudel* (Montpellier 1942); P. Lorson, *Les Allemands sur l'Oronie: une crise de la littérature catholique: «Études»* 197 (1928) 459-473; H. Weinert, *Dichtung aus dem Glauben* (Heidelberg 1948); Ch. Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, 5 vol. (Madrid 1971-1975).

IV. EL VATICANO II

1. Fuentes

El texto latino de las cuatro constituciones, nueve decretos y tres declaraciones, al igual que los principales discursos del papa, aparecen en *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. Constitutiones, decreta, declarationes* (Ciudad del Vaticano 1966).

La Editorial Católica (BAC, 252) las publicó en texto bilingüe, latín y castellano (Madrid 1965). Para los trabajos conciliares puede consultarse: *Acta synodalia SS. Oecumenici Concilii Vaticani II* (Ciudad del Vaticano 1970ss).

2. Desarrollo del Concilio

Como la bibliografía es muy copiosa, nos ceñiremos a citar las obras más importantes, sobre todo en castellano:

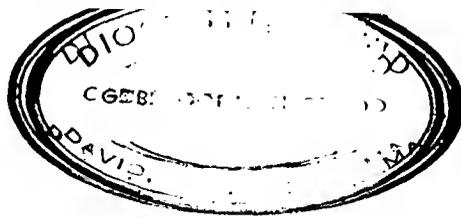
- G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II*, 5 vol. (Roma 1965-1968); R. Laurentin, *La apuesta del Concilio* (Madrid 1963); íd., *Balance del Concilio*, 5 vol. (Madrid 1964-1967);

J. L. Martín Descalzo, *El Concilio de Juan y Pablo* (Madrid 1964); íd., *Un periodista en el Concilio*, 4 vol. (Madrid 1965); Y. Congar, H. Küng y D. O'Hanlon, *Discursos conciliares* (Ed. Cristiandad, Madrid 1964); B. Lambert, *Nueva era de la Iglesia. Cartas desde el Concilio* (Ed. Cristiandad, Madrid 1964); A. Wenger, *Vaticano II*, 4 vol. (París 1963-1966); R. La Valle, *Coraggio del Concilio* (Brescia 1964); *Fedeltà del Concilio* (1965); *Il concilio nelle nostre mani* (1966); J. M. Cirarda y otros, *El Concilio visto por los obispos españoles* (Madrid 1964); varios, *El Concilio visto por los peritos españoles* (Madrid 1965); T. Pérez, *18 propulsores del Concilio* (Madrid 1966).

Una visión minuciosa de la participación de España en el Concilio la ofrece M. García, *Concilio Vaticano II*, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, t. I (Madrid 1972) pp. 515-537.

3. Comentarios y obras doctrinales

G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, 2 vol. (Barcelona 1968); M. A. Molina, *Diccionario del Vaticano II* (Madrid 1970); Varios, *Comentarios a la constitución «Sacrosanctum Concilium»* (Madrid 1965); C. Morcillo (ed.), *Comentarios a la constitución «Lumen gentium»* (Madrid 1966); A. Herrera Oria (ed.), *Comentarios a la constitución «Gaudium et spes»* (Madrid 1968); L. Alonso Schökel (ed.), *Comentarios a la constitución «Dei Verbum»* (Madrid 1969).



INDICE ANALITICO

- Abbelen, Peter M.: 267.
Abdallah (emir): 437.
'Abdel-Azid Ibn Saud: 438.
Abdel-Kader: 483.
Abdul-Aziz: 410.
Abdul-Hamid: 410, 411.
Abel, H.: 103.
Academia Mariana Internacional: 526.
Acción Católica: 24, 30 55, 65, 91, 135-146, 236, 339, 340, 479, 482-485, 495, 497s, 507, 508-511, 514, 517, 522, 523, 527, 543, 553, 554.
Acción Francesa: 29, 61, 62, 85, 86, 202, 482, 483.
Acción Liberal Popular: 56, 58.
Acción Popular: 166.
ACJF (*Association catholique de la jeunesse française*): 63, 88, 141, 142, 161, 481.
Acken, J. van: 531.
Acker, A. van: 503.
Acquaderni, G.: 142.
Acta antiesclavista: 376.
Acta de la América británica del Norte: 241.
Acton, John: 47, 72, 189, 194, 208, 211, 212, 222.
Adam, Karl: 524, 525, 538, 543.
Addis-Abeba: 464.
Adveniat (organismo alemán): 514.
Africa: 70, 116, 231, 251, 302, 335, 361, 373-377, 413, 409, 557.
Agagianian (cardenal): 500, 560.
Agustín, san: 178, 549.
Agustinos asuncionistas: 432.
Ain-Traz: 428.
Alabama: 288.
Alaska: 376.
Albania: 411, 441.
Albertario, D.: 93, 162, 488.
Alberto de Herrera, Luis: 338.
Albi: 134.
Alejandría: 412, 414, 454, 459.
Alejandro II (zar): 422, 423.
Alejandro III (zar): 113, 423.
Alejandro III (patriarca de Antioquía): 455.
Alejo de Leningrado (metropolitano): 454.
Alejo de Moscú (patriarca): 460.
Alemania: 18, 22, 41, 48, 65, 67, 68, 70, 71, 86, 94-101, 102, 113, 121, 122, 125, 126, 130, 138, 140, 141, 150s, 155, 157, 158, 162, 165, 167, 168, 170, 171, 173, 174, 178, 179, 184, 186, 189, 194, 201, 235, 254, 258, 259, 267, 268, 294, 333, 365, 373, 377, 386, 390, 391, 392, 394, 405, 411, 412, 422, 436, 449, 472, 473, 474, 478, 479, 481, 482, 486ss, 491, 493, 494, 495, 496, 510, 513, 514, 515, 517, 520, 522, 524, 525, 526, 528, 530, 531, 533, 538, 542, 543, 545, 546, 551, 556, 559.
Alfaro, Eloy: 327.
Alfonso María de Ligorio, san: 122.
Alfrink (cardenal): 557.
Alianza Liberal Chilena: 347, 348.
Alivisatos, H.: 441, 442.
Alsacia-Lorena: 94, 182, 475.
Altötting: 122.
Alzon, d': 136, 422, 432, 433.
Allard, Jean: 247.
Amanton (obispo): 418.
Amay-sur-Meuse, priorato de: 447, 534.
Amazonia: 335.
Ambrosiana, Biblioteca: 478.
América: 70, 71, 72, 115, 119, 125, 239, 240, 285, 375, 376, 386, 390, 404, 533.
América Central: 322ss, 351-354.
América Latina: 18, 22, 53, 70, 115, 117, 247, 271, 302, 309-370, 499, 509, 517, 521, 526, 556, 558.
América del Norte: 439, 452, 455, 458.
América del Sur: 76, 169, 285.
American Protective Association: 255.

- Americanismo: 25, 55, 189, 263, 268, 274, 296.
 Amézaga, Mariano: 336.
 Amherst, Jeffrey (barón): 238.
 Amil y Feijoo, Vicente: 311.
 Ampleforth College: 221.
 Amsterdam: 454, 535.
 Anarquismo: 22, 106, 152.
 Anatolia: 436, 441, 445, 449.
 André, Emmanuel: 424.
 Andres, Stephan: 542.
 Angers, Escuela de: 149.
 Anglicanismo: 24, 25, 215-224, 386s, 440, 442, 472, 557.
 Angola: 380.
 Ankara: 441.
 Annam, Imperio de: 373, 380.
 Anticlericalismo: 89, 95, 105, 106, 107, 109, 126, 312, 325, 326, 327, 331, 336, 337, 338, 341, 345, 349, 350, 353, 360, 480.
 Antigonish: 243.
 Antiguo Régimen: 53, 116, 118.
 Antioquía: 412, 414, 455, 459, 460, 465.
 Antonelli (cardenal): 16, 19, 48, 49, 89.
 Antonelli, F.: 529.
 Antonio, san: 122.
 Año Santo: 478, 519, 523.
 Apostolado de la Oración: 125.
Apriibewegung: 43.
 Aquisgrán: 531.
 Arabia Saudita: 438.
 Arbenz, Jacobo: 354, 355.
 Arbousset: 470.
 Arcy McGee, Thomas d': 241.
 Archicofradía de Oraciones para la Conversión de Israel: 444.
 Archivos del Vaticano: 181.
 Arens, B.: 375.
 Arezzo: 130.
 Argel: 82.
 Argelia: 398, 410.
 Argentina: 313, 320, 324ss, 336, 338, 343-347, 349, 355, 356, 362, 363, 370, 522.
 Arida, Antonio: 457.
 Ariëns, A.: 110, 155.
 Armagh: 230.
 Armenia: 436, 473.
 Armenios: 426, 428, 436, 449.
 Arrás: 79.
 Arrianismo: 201.
 Arrigoni: 92.
 Ars: 122.
 Ars, cura de: 479.
 Arbestos: 249.
 Asia: 70, 296, 302, 373, 379, 385, 386, 387, 397, 402, 405, 411, 431, 433, 437, 511, 550.
 Asís: 122, 578.
 Asociación Católica de Alemania: 140.
 Asociación Católica Obrera: 110.
 Asociación Católica de Propagandistas: 106.
 Asociación de Juristas Católicos: 150.
Associatio perseverantiae sacerdotalis: 134.
Association des patrons du Nord: 158.
Association for the Promotion of the Union of Christendom: 24, 215.
 Assy, iglesia de: 532.
 Asuncionistas: 79, 84, 85, 122, 184, 413, 422, 433, 445, 449.
 Ataturk: 437.
 Ateliers d'Art Sacré: 532.
 Atenágoras I (patriarca de Constantinopla): 441, 453, 459, 460, 461, 464, 465, 565.
 Atenas: 440, 442, 445, 451, 463.
 Athos, monte: 463.
 Aubert, Roger: 293.
 Audincourt, iglesia de: 532.
 Audo, J.: 418, 420.
Aufklärung: 103, 114.
 Aupiais: 401.
 Austin: 277.
 Australia: 18, 125, 155, 231-236.
 Austria: 15, 26, 27, 32, 33, 34, 35, 48, 65, 66, 70, 71, 94, 101-104, 118, 129, 151s, 156, 170, 171, 173, 178, 254, 258, 259, 260, 267, 278, 411, 473, 486, 488, 507, 513, 517, 522, 527, 528.
 Ayala, Angel: 106.
 Azariah, V. S.: 387.
 Azarian (obispo): 418.
Azione popolare: 29.
 Bachem, Julius: 100.
 Baden, Gran Ducado de: 95, 96, 486.
 Bagdad: 411.
 Bahouth, Clemente (patriarca): 416.
 Baker: 373.
 Balcanes: 24, 25, 32, 411, 412, 454, 473.
 Balfour (lord): 443.
 Balic: 526.

- Balues, Jaime: 104.
 Baltimore: 255, 256, 257, 267, 276, 285,
 Baltimore (concilios plenarios): 76, 254,
 255, 256, 260.
 Ballarat: 232.
 Baptistas: 391.
 Barbier, E.: 54.
 Bardenhewer, O.: 182.
 Baring: 542.
 Barlassina (obispo): 444, 445, 450.
 Barnabò (cardenal): 24, 212, 286, 416.
 Barrès, Maurice: 449.
 Barrios, E.: 542.
 Barrios, J. Rufino: 323.
 Barry, Philip: 292.
 Barth (explorador): 421.
 Barth, Karl: 537.
 Basilio III (patriarca): 441, 442.
 Bathurst: 232.
 Batiffol, Pierre (obispo): 129, 184, 190.
 Baudrillart (cardenal): 490.
 Baum, Gregory: 252.
 Bäumer, S.: 129.
 Baumker, C.: 178.
 Baumstarck, A.: 129.
 Baviera: 40, 41, 95, 96, 486, 528.
 Bayley, James Roosevelt: 267.
 Bazine, Henri: 63, 141, 161.
 Bea (cardenal): 460, 463, 464, 554, 561.
 Bauduin, Lambert: 132, 442, 447, 456,
 528, 533, 534, 560.
 Bede Winslow: 224.
 Bégin (obispo): 246.
 Beirut: 417, 421, 443, 449, 450, 456.
 Balcastel, Gabriel de: 523.
 Bélgica: 50, 54, 57, 107s, 109, 123, 125,
 126, 128, 132, 137, 147, 151, 155,
 156, 157, 162, 163, 166, 169, 174,
 176, 177, 183, 254, 258, 268, 308,
 365, 377, 392, 472, 473, 497, 509,
 512, 513, 517, 526, 527, 535, 545,
 548, 549, 559.
 Balleville: 260.
 Belloc, Hilaire: 223, 224, 542.
 Bellot: 531.
 Bendigo: 232.
 Benedetti: 135.
 Benedictinos: 116, 118, 119, 221, 231,
 233, 282, 424, 447.
 Benedicto XIV: 414, 445, 446, 470.
 Benedicto XV: 204, 378, 380, 381, 383,
 395, 397, 328, 433, 440, 444, 445,
 446, 469-478, 480, 482, 484, 491, 492,
 493, 494, 500, 540.
 Benigni (cardenal): 31, 62, 201, 202,
 203, 276.
 Benni (patriarca): 421.
 Benoit: 545.
 Benoit, Peter: 267.
 Benson, Robert Hugh (arzobispo de Can-
 terbury): 217, 219, 223.
 Bérغامo: 162, 165.
 Bérغامo, congreso de: 148.
 Bergson: 88, 192, 338, 548, 549.
 Berlín: 40, 67, 158, 165, 166, 273, 377,
 388, 410, 411, 413, 422, 486, 487,
 491, 515.
 Berman, Ronald: 301.
 Berna: 110, 111.
 Bernadot: 525.
 Bernanos: 541, 542.
 Bernardino de Portogruaro (general): 119.
 Bertolini (cardenal): 19.
 Besançon: 141.
 Bessarion: 425.
 Besse: 62.
 Betancourt, Rómulo: 360.
 Betti: 565.
 Beuron: 129.
 Biala, H.: 121.
 Biblioteca Vaticana: 478.
 Bigard, Stéphanie: 375.
 Billot: 61, 175, 176, 178, 181.
 Billot (cardenal): 547.
 Birmania: 404.
 Birmingham: 208, 211, 220, 223.
 Bishop, E.: 217.
 Bismarck: 95, 96, 97, 102, 410.
 Bizantino, Imperio: 436, 438.
 Bizantino, rito: 423.
 Bizzarri (obispo): 120.
 B'kerké: 416.
 Blaj: 419.
 Blanco, Mar: 439.
 Blome, von (conde): 152.
 Blondel, Maurice: 63, 169, 180, 191,
 193.
 «Bloud y Gay»: 63.
 Bloy, L.: 542.
 Boegner, Alfred: 394.
 Boerenbond: 108.
 Boers, guerra de los: 245.
 Bohemia: 103.
 Böhm, D.: 531.
 Boise: 270.

- Boissard, A.: 161.
 Bolandistas: 168.
 Bolivia: 340, 349^{ss}, 367, 370.
 Böll, H.: 542.
 Bolonia: 142, 144, 175, 470, 515.
 Bonfigli, G. (obispo): 427.
Bonifatiusverein: 140.
 Bos, Charles du: 542.
 Bosc, Robert: 332.
 Bosco, don: 117, 121, 128, 136.
 Bosnia-Herzegovina: 410, 411.
 Bossuet: 429.
 Boston: 135, 260, 267, 268, 289, 295.
 Botta, P. E.: 409.
 Boulangerismo: 83.
 Bourassa, Henri: 245, 246, 252.
 Bourget, Ignace (obispo): 88, 125, 239, 242.
 Bourget, Paul: 273, 541.
 Bource: 231.
 Bourne, Francis (cardenal): 222, 224, 444.
 Boutroux, Emile: 88.
 Bouyer, L.: 545.
 Bow (río): 242.
 Boxers, asunto de los: 393.
 Boyle O'Reilly, John: 292.
 Boyer: 518.
 Boyer, P.: 456.
 Boyer de Sainte-Suzanne, R. de: 191.
 Brasil: 70, 116, 288, 313, 317, 333^{ss}, 339, 346^s, 358, 362, 367, 370, 458, 527.
 Brassac: 545.
 Brauns, H.: 486.
 Bremond: 63, 192, 525, 542.
 Breslau: 158, 377.
 Bressan (obispo): 31, 203.
 Bretaña: 58, 87.
 Briand: 84, 475.
 Bricout: 139.
 Bridgett, Th.: 209.
 Brisbane: 232.
 Britten, J.: 223.
 Britto, Juan de: 401.
Broad Church: 217.
 Brogan, Denis: 291, 295.
 Broglie, de: 46.
 Brom, G.: 110.
 Brooke Taney, Roger: 289.
 Brooklyn: 277.
 Brown, Raymond E.: 294.
 Brownson, Orestes: 292.
 Bruckner: 129.
 Bruneau, Joseph: 276.
 Brunhes, hermanos: 63.
 Bruno, Giordano: 90.
 Bruno de Jesús María: 525.
 Brunoni (obispo): 416, 432.
 Bruselas: 23, 377, 518.
 Bryce, James (vizconde): 297.
 Bucarest: 413, 442.
 Buenaventura, san: 178.
 Buenos Aires: 324.
 Buffalo: 269.
 Bulas:
 Apostolicae curae (1896): 219.
 Divino afflatu (1911): 131.
 Reversurus (1867): 417, 433.
 Romanos Pontifices (1881): 221.
 Bulgaria: 410, 411, 413, 433, 443, 457, 501, 503.
 Bultmann: 546.
 Bülow: 99.
 Buonaiuti, Ernesto: 197, 200.
 Burke, Thomas N.: 278.
 Burundi: 375.
 Bute (lord): 226.
Butler's Act: 225.
 Butterfield, Herbert: 281.
 Byrnes, James F.: 280.
 Caballeros del Santísimo Sacramento: 128.
 Caballeros del Trabajo: 152, 249, 260, 262, 263.
Cäcilienverein: 130.
 Cahensly, Peter Paul: 267.
 Cailleaux: 84.
 Cairo, El: 458.
 Calavassy (obispo): 451, 458.
 Calcedonia, Concilio de: 456.
 Caldera, Rafael: 360.
 California: 271, 293.
 Calippe: 121.
 Caloen, G. van: 116.
 Calvet, J.: 446.
 Calles, Plutarco Elías: 351.
 Camaldulenses: 282.
 Cámara, Helder Pessoa (arzobispo): 302, 303, 308, 362.
 Camboya: 373.
 Cambrai: 126.
 Cambridge: 215, 221, 224, 228.
 Cameron (obispo): 243.
 Camerún: 378.
 «Camilo, Don»: 90.
Campion Society: 236.

- Canadá: 18, 70, 117, 118, 122, 125,
 237-252, 254, 258, 259, 268, 392, 458,
 510, 521, 527, 556.
 Canalejas: 105.
 Canali (cardenal): 490.
 Candau: 401.
 Cánovas del Castillo: 105.
 Canterbury: 217, 219, 222, 227.
 Cantón: 384.
 Canudos: 335.
 Capada, Rodríguez de: 105.
 Cape May: 268.
 Capecellatro: 92.
 Capuchinos: 114, 115, 121.
 Caracas: 332, 337.
 Carbonelle: 180.
 Cárdenas, Lázaro: 351, 352, 353.
 Cardiff: 225.
 Cardijn: 508, 514.
 Carey, Mathew: 292.
 Carm, O.: 294.
 Carmelitas: 118.
 Carmelitas descalzas: 282, 283.
 Carol (rey de Rumania): 413.
 Carr, Henry: 248.
 Carré de Malberg: 121.
 Carrera, Rafael: 322.
 Carrol, John (obispo): 254, 285, 287,
 304.
 Carter, G. E. (obispo): 251.
 Cartujos: 282.
 Cashel: 229.
 Caso, Antonio: 337.
 Casoni: 142.
 Castelfidardo: 48.
 Castilla, Ramón: 331, 335.
 Castro, Fidel: 355, 366.
 Catalina II (emperatriz de Rusia): 426.
 Cataluña: 106.
 Catalina Emmerich: 123.
Catholic Record Society: 224.
Catholic Social Guild: 224.
Catholic Truth Society: 223.
Catholic Worker Movement: 305.
Catholic Young Men's Society: 510.
Catholic Workers College: 224.
 Cathrein, V.: 101.
 Catolicismo social: 111, 147-167.
 «Católicos antiguos»: 209, 210, 213.
 Cauchie: 184.
 Cavaignac: 38.
 Cavallanti, A.: 201.
 Cavour: 48, 89.
 Ceconcelli: 164.
 Ceilán: 376, 380, 385.
 Centro, partido del: 95-100.
 Centro de Pastoral Litúrgica de París:
 530.
 Ceretti: 475, 476.
 Cerfaux, L.: 545.
 Cerutti: 162.
 Cesaropapismo: 113.
 Cesbron, Gilbert: 541.
 CIASP (*Conference on Inter-American
 Student Projects*): 250.
 Cicognani (cardenal): 556, 561.
 Cilicia: 417, 436, 449.
 Cincinnati: 255, 257, 261, 421.
 Cirilo VIII Geha: 428.
 «Civiltà Cattolica, La»: 36, 44, 66, 69,
 117, 142, 148, 164, 166, 174, 197,
 204, 519.
 Clapham College: 221.
 Claret, Antonio María: 104.
 Claretianos: 117.
 Clarisas: 118, 282.
 Claudel: 88, 506, 507, 527, 542.
 Clay, Henry: 253.
 Cleary (cardenal): 243.
 Clémenceau: 87, 443.
 Clemens, J.: 174.
 Clément Lialine: 535.
 Cleveland: 268.
 Clifford, Cornelius C.: 276.
 Clignancourt, Notre Dame de: 139.
 Clorivière, de: 521.
 Coady, M. M.: 248.
 Cochín: 46.
 Cochinchina: 379.
 Coffin, H.: 209.
 Cohen, Hermann: 126.
 Colegio Alberoni: 174.
 Colegio Español de Roma: 105.
 Colegio de Moderadores: 560.
 Colegio de Propaganda Fide: 286.
 Colegio Romano: 168.
 Colegio Ruso de Roma o *Russicum*: 448.
 Colegio de San Anselmo de Roma: 119.
 Colegio de San Pedro de Roma: 382.
 Colegio Ucraniano de Roma: 449.
 Colombia: 117, 314, 328^{ss}, 335, 336, 340,
 354, 356, 363, 364, 368, 370.
 Colonia: 41, 100, 127, 158, 166, 171.
 Colonia, Concilio de: 41.
 Columbia Británica: 240, 247.

- Collegette (Abadía de Saint-John): 279, 305, 530.
 Collegium Urbanum de Propaganda Fide: 382.
 Combes: 83.
 Comboni: 380.
 Comillas, Universidad de: 105.
 Comisión Bíblica: 187, 199, 200.
 Comisión Cardenalicia: 425, 426.
 Comisión Pontificia para América Latina: 361.
 Comisión para la Unidad Cristiana: 462.
 Comité de las Iglesias (protestantes) para Asuntos Internacionales: 397.
Comma Johanneum: 187.
 Commonwealth: 224.
Commune, la: 78, 149.
 Compañía de San Pablo: 521.
 Compañía de San Sulpicio: 67.
 Compostela: 122.
 Comte, Augusto: 169, 313, 320.
 Conception Abbey: 279.
 Concilio plenario de los obispos latino-americanos: 337.
 Concordato: 46, 66, 85, 94, 101, 104, 327, 330, 484, 485, 487, 491, 497.
 Confalonieri, C.: 479.
 Confederación canadiense: 240, 241.
 Confederación germánica: 40.
 Confederación helvética: 422.
 Confederación de sindicatos cristianos alemanes: 158.
 Conferencia Católica para Cuestiones Ecuménicas: 535.
 Conferencia Internacional de Renovación Carismática Católica: 306.
 Conferencia Mundial de las Misiones Protestantes: 377.
 Conferencias de San Vicente de Paúl: 140, 510.
 Confucio: 400.
 Congar: 534, 543, 544, 551.
 Congo: 380, 391, 392, 401, 404.
 Congregación del Concilio: 127, 128, 518, 521.
 Congregación Consistorial: 31, 77, 383.
 Congregación del Corazón Inmaculado de María, llamada de Scheut: 374, 392.
 Congregación para la Doctrina de la Fe: 565.
 Congregación del Espíritu Santo: 374.
 Congregación de Estudios: 177, 182.
 Congregación Oriental: 446, 458, 460, 535.
 Congregación de *Propaganda fide*: 24, 110, 214, 215, 222, 226, 233, 246, 257, 261, 277, 284, 375, 379, 381, 382, 383, 392, 400, 401, 415, 416, 418, 419, 423, 424, 425, 426, 428, 432, 433, 477, 478, 496.
 Congregación de Religiosos: 519, 521.
 Congregación de Ritos: 125, 131, 529, 530.
 Congregación de los Sacramentos: 128.
 Congregaciones religiosas: 39, 96, 102, 105, 107, 111, 113, 115-121, 125, 282-285, 392, 518-522.
 Congreso Internacional sobre el Evangelismo (*Explo 72*): 306.
 Congreso Mariano Internacional: 124.
 Congresos eucarísticos: 25, 75, 103, 126, 127, 222, 296, 424, 523.
 Connelly, C.: 221.
 Connolly (cardenal): 240.
 Consejo Ecuménico de las Iglesias: 387, 398, 402, 452, 454, 455, 460, 463, 464, 536, 556, 566.
 Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM): 361ss.
 Consejo Internacional de las Misiones: 377.
 Consejo Interracial Católico: 287.
 Consejo Presbiteriano: 323.
 «Conselheiro», el (cf. Antonio Maciel).
 Constantinopla: 409, 410, 423, 424, 425, 426, 428, 431, 432, 433, 436, 437, 438, 439, 442, 443, 445, 449, 450, 453, 455, 456, 459, 460, 465, 556.
 patriarcado ecuménico: 412, 413, 417, 424, 440-443, 452, 459, 465, 556.
 Constituciones apostólicas:
 Conditae a Christo: 120.
 Pastor aeternus: 74, 421.
 Romani Pontifices: 415.
 Sapienti consilio: 383.
 COPECIAL: 510.
 Corboli-Bussi (obispo): 36.
 Corcoran, James A.: 296.
 Córdoba (Argentina): 339.
 Corea: 303, 373, 376, 385, 403.
 Cork: 228.
 Corman: 379.
 Cornely: 185, 186.
 Cornoldi: 175.
Corpus iuris canonici: 30.

- Corrigan (cardenal): 275.
 Corrigan, Michael A.: 260, 264.
 Cortés, Donoso: 44.
 Constantini, Celso (obispo): 379, 384, 391, 395, 396.
 Costa Rica: 323, 354, 370.
 Cotta: 381.
 Cottolengo, san: 128.
 Couturier: 456, 532, 534, 535.
 Couza (príncipe): 413.
 Cozza-Luzi, J.: 423.
 Cramer, J. W.: 109.
 Creek (tribu): 242.
 Crémazie, Octave: 239.
 Cretoni, Serafino: 419.
 Creusen: 519.
 Crimea, guerra de: 409, 431.
 Crisógono del Santísimo Sacramento: 525.
 Crispi: 90.
 Cristeros, insurrección de los: 351.
 Croke, Th. (obispo): 229.
 Gros, Léonard: 128.
 Cruzada eucarística: 129.
 Cuarenta Horas: 278, 305.
 Cuba: 355.
 Cuestión romana: 20, 22, 28, 47, 52, 78.
 Cullen (cardenal): 226, 227, 228, 229, 233, 234.
 «Cultura Sociale»: 164.
 Curci: 37.
 Curia: 27, 29, 30, 31, 34, 69, 70, 71, 77, 84, 119, 172, 208, 276, 297, 319, 331, 406, 424, 476, 490, 498, 502, 553, 554, 557, 559, 560, 565.
 Curran, Charles E.: 263.
 Cushing, Richard J.: 295.
 CUSO (*Canadian University Service Overseas*): 250.

 Chabot: 184.
 Chaco, guerra del: 350.
 Chapleau, Adolphe: 241.
 Chapman: 223.
 Chapon (obispo): 60.
 Charbonneau (obispo): 249.
 Charentes: 79.
 Charfeh, sínodos de: 416.
 Charles, Pierre: 377, 402, 543, 553.
 Charleston: 257, 279.
 Charlier, Henri: 532.
 Charmetant (obispo): 443.
 Charon, Pierre: 446.
 Charrière (obispo): 535.

 Chartres: 122.
 Chavaz: 535.
 Checoslovaquia: 457, 475, 481, 496, 508, 556.
 Chelm: 422.
 Chenu, M.-D.: 515.
 Chesterton, G. K.: 223, 224, 542.
 Chevalier, U.: 129.
 Chicago: 260, 269, 271, 288, 289, 296.
 Chietini, Emmanuele: 276.
 Chile: 313, 324^{ss}, 338, 347^{ss}, 360, 362, 363, 367, 369, 370.
 China: 117, 302, 361, 373, 375, 376, 378, 379, 380, 381, 383, 384, 385, 386, 387, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 400, 401, 402, 403, 489, 496, 556.
China Inland Mission: 374, 393.
 Chipre: 440.
 Chisholm, Carolina: 233.
 Chornyack, Orestes: 269.
 Chota Nagpur: 376.
Christian Family Movement: 509.

 Dabry: 159, 160.
 Daens: 156.
 Dalbus (cf. Portal).
 Dallas: 306, 307.
 Damasco: 410, 437, 438, 443.
 Damianos (patriarca): 414.
 Dandoy: 401.
 Daniel-Rops: 115, 118, 479.
 Darboy (obispo): 68.
 Dardanelos, los: 410.
 Darras: 168.
 Davis, Fr. (obispo): 224.
 Dawson, Chr.: 223, 540.
 Day, Dorothy: 305.
 Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano: 44.
 Decretos pontificios:
 Ad gentes: 405.
 Cum data fuerit: 269.
 Lamentabili sane exitu: 199.
 Orientalium Ecclesiarum ritus: 423.
 Tradita ab antiquis: 428.
 Decurtins, P.: 112.
 Dechamps, Y.: 110, 169.
 De Gaulle (general): 308.
 De Lay (cardenal): 31, 61, 469.
 De Lucca, G.: 525.
 Delehaye, H.: 184.
 Delp, A.: 496.

- Della Costa (cardenal): 490.
 Della Chiesa (cardenal): 469, 570.
 Della Torre: 31.
 Demers: 240.
 Democracia cristiana: 25, 54, 55, 56, 59, 62, 108, 157, 164, 189, 196, 349, 359ss, 365.
 Denifle: 178, 183.
 Denis, Maurice: 532.
 Dennefeld, L.: 545.
 Denzinger, H.: 172, 173.
 Deodat de Basly: 178.
 Derecho canónico: 30, 77, 112, 521, 523, 533, 554.
 Desbuquois, G.: 160, 161.
 Descoqs: 178.
 Descurtin: 203.
 Deschamps, A.: 50.
 Desprez, H.: 430.
 Dessauer: 541.
 Desvallières, Georges: 532.
 Detroit: 288, 303.
Deutsche Caritasverband: 140.
Deutsche Theologen: 172.
 Dickamp: 182.
 Diekmann, Godfrey: 279.
 Dietrich, S. de: 533.
 Dinamarca: 42, 464.
 Dirks, Walter: 486, 549.
 Disraeli: 213.
 Doepfner (cardenal): 494, 560.
 Dolfuss: 488.
 Döllinger, Ignaz: 47, 68, 69, 71, 72, 74, 170, 171, 172, 189, 211.
 Dominicos: 116, 118, 174, 175, 181, 223, 224, 418, 448.
 Doms, H.: 539.
 Doncoeur: 528.
 Donne, John: 300.
 Donnelly: 238.
 Doudart de Lagrée: 373.
 Doutreloux (obispo): 126, 139, 152, 156.
 Downside, abadía de: 221, 231.
 Drexel, Katharine: 287.
 Dreyfus: 83, 192.
 Driscoll, James F.: 276.
 Dublín: 210, 215, 226, 227, 228, 229.
 Dubois (cardenal): 437, 444, 483.
 Duchesne, L. (obispo): 129, 183, 185, 196, 217.
 Duff, Frank: 230, 377.
 Dufourcq, A.: 63.
 Duilhé de Saint-Projet: 180.
 Dumas, F.: 531.
 Dumont, Pierre: 448, 456, 535.
 Dumoulin: 239.
 Duns Scoto: 178.
 Dupanloup (obispo): 20, 46, 50, 68, 70, 72, 78, 79, 80, 81, 128, 136.
 Duplessis, Maurice: 249.
 Dupont, A.: 174.
 Dupront, A.: 193, 556.
 Duquesne, Universidad: 306.
 Dusmet (obispo): 119.
 Düsseldorf: 460.
 Dvornik: 534.
 Egleton, Thomas F.: 300.
École pratique d'études bibliques: 185.
 Economía y Humanismo: 514.
 Ecuador: 125, 326ss, 331, 336, 340, 356, 359, 367, 370.
 Ecumenismo: 25, 110, 215, 250, 363, 402, 429-435, 502, 505, 532-536, 563.
 Edad Media: 41, 46, 53, 75, 116, 122, 151, 174, 175, 178, 434, 525, 566.
 Edgbaston: 221.
 Edimburgo: 226, 377, 387, 402, 442.
 Edmonton: 243.
 Eduardo VII (rey): 222.
Educazione del giovane clero nei seminari e i nuovi tempi: 134.
 Efeso: 465.
 Egger, A. (obispo): 112.
 Egipto: 410, 411, 414, 417, 426, 428, 437, 438, 443, 449, 456, 457, 458.
 Ehrhad, Albert: 101, 198, 201.
 Ehrhard, Fr.: 182.
 Ehrle: 178.
 Einchstätt, congreso de: 518.
 Einsiedeln: 122, 444.
 Elder, W. H.: 261, 286.
 Elia, D': 384.
 Elliot, Walter: 273.
 Emmitsburgo: 283.
Enchiridion symbolorum: 172.
 Encíclicas
 Pío IX:
 Qui pluribus (1846): 34.
 In suprema Petri (1848): 414, 415, 429.
 Amantissimus humani generis Redemptor (1862): 415.
 Quanta cura (1864): 49, 148 (confróntese *Syllabus errorum*).

León XIII:

- Inscrutabili* (1878): 377.
Quod Apostolici muneris (1878): 422.
Aeterni Patris (1879): 175, 176.
Diuturnum illud (1881): 423.
Immortale Dei (1885): 53, 141, 377.
Libertas (1888): 52.
Sapientiae christianae (1890): 53.
Rerum novarum (1891): 23, 108, 141, 147, 149, 153s, 158, 161, 163, 203, 262, 512.
Tra le sollecitudine (1892): 83.
Providentissimus (1893): 186, 190.
Orientalium dignitas (1894): 25, 426, 427.
Praeclara gratulationis (1894): 425.
Satis cognitum (1896): 25.
Graves de communi (1901): 164.

Pío X:

- Il fermo proposito* (1905): 142, 145.
Vehementer nos (1906): 84, 146.
Gravissimo officii (1906): 84.
Pascendi (1907): 165, 188, 195, 199, 276, 551.
Communium rerum (1909): 133.
Borromäus (1910): 99.

Benedicto XV:

- Maximum illud* (1919): 381, 383, 397, 477.
Pacem Dei munus (1920): 475.

Pío XI:

- Ubi arcano* (1922): 446, 481.
Rerum omnium (1923): 482.
Studiorum duces (1923): 538.
Rerum Ecclesiae (1926): 381, 384.
Mortalium animos (1928): 441, 447, 533, 535.
Rerum orientalium (1928): 447.
Divini illius Magistri (1929): 482, 539.
Casti connubii (1930): 482, 539.
Non abbiamo bisogno (1931): 485.
Quadragesimo anno (1931): 482, 512, 539.
Vigilanti cura (1936): 482.
Divini Redemptoris (1937): 489, 539.
Mit brennender Sorge (1937): 489, 539.
Summi pontificatus (1939): 385, 400, 401.
Sertum laetitiae (1939): 285.

- Divino afflante Spiritu* (1943): 545, 558.
Mistici corporis Christi (1943): 456.
Orientalis Ecclesiae decus (1944): 456.
Orientalia omnes (1945): 457.
Mediator Dei (1947): 529.
Humani generis (1950): 500, 538, 551.
Evangelii praecones (1951): 499.
Sempiternus Rex (1951): 456.
Musicae sacrae (1955): 530.
Fidei donum (1957): 404, 499.

Juan XXIII:

- Mater et magistra* (1961): 398, 503, 513.
Pacem in terris (1963): 503.
Populorum progressio (1967): 398, 514.
Humanae vitae (1968): 225.

England, John (obispo): 279.

English Church Union: 216.

Erlanger: 377.

Ernakulam: 427.

Ernst, Adolfo: 332.

Errington (obispo): 212, 226.

Erzberger: 474.

Escocia: 209, 225, 226, 374.

Escolástica, filosofía: 20, 171, 173, 179, 192.

Escrivá de Balaguer, J. M.^a: 521.

Escuela Austríaca: 131.

Escuela Belga: 149.

España: 22, 44, 53, 70, 104-107, 117, 121, 122, 123, 125, 128, 155, 156, 174, 178, 224, 255, 258, 270, 312, 314, 349, 351, 359, 364, 365, 374, 388, 411, 488, 489, 497, 498, 516, 520, 521, 524, 525, 530, 534, 558.

Espartero: 104.

Espíritu Santo, padres del: 376.

Esposito: 25.

Esquimales: 247, 250.

Estados Unidos: 18, 44, 53, 70, 117, 118, 125, 137, 211, 221, 224, 237, 238, 246, 248, 253-308, 351, 352, 361, 365, 374, 458, 474, 479, 509, 510, 521, 525, 527, 530, 556.

Estambul: 464, 501.

Estocolmo: 533.

Estonia: 441.

Etiopía: 385, 391, 481.

- Eucaristía: 126, 127, 128, 129, 275.
 Europa: 53, 66, 70, 89, 103, 106, 109, 110, 111, 116, 117, 119, 138, 139, 149, 170, 234, 237, 239, 269, 273, 276, 296, 313, 318, 331, 361, 373, 375, 376, 378, 386, 405, 411, 423, 425, 439, 441, 455, 460, 471, 472, 479, 493, 495, 496, 497, 505, 520, 521, 530, 539, 556.
 Euthymios: 441.
 Evanston: 398, 455, 535.
 Everbroeck, C. van: 416.
 Extremo Oriente: 70, 389, 390.
 Ezequiel del Sagrado Corazón: 525.

 Faber, F. W.: 122, 212.
 Faisal: 437.
 Falconio (cardenal): 246.
 Falk, A.: 96, 97.
 Fallon, Michael Francis (obispo): 246.
 Falloux: 37, 38, 39, 40, 47.
 Fanar: 412s, 424.
 Fanfani: 503.
 Fani, E.: 134.
 Fani, M.: 142.
Far West: 260, 270.
 Farm Street: 209.
 Farrell, James T.: 292.
 Fátima: 526.
 Faulhaber (cardenal): 489, 495.
 Fe y Constitución: 441, 442, 455, 464, 535.
 Febronianismo: 113.
 Federación Americana del Trabajo: 261.
Federazione degli Universitari cattolici italiani: 144.
 Federov, Leónidas: 445.
 Felici, P. (obispo): 554.
 Félix, padre: 169.
Fenians: 229.
 Fernández Pradel, Jorge: 348.
 Féron-Vrau: 150.
 Ferrari (cardenal): 92, 204, 478, 521.
 Ferrata (cardenal): 82, 111, 470.
 Ferrer: 106.
 Ferry, Jules: 81.
 Fessler: 67, 70.
 Fierle, William J.: 293.
 Figueiredo, Jackson de: 339.
 Filadelfia: 256, 268, 278, 287, 289.
 Filipinas: 271, 380, 397, 510, 521.
 Filograssi, G.: 548.
 Finke, H.: 101.
 Finlandia: 374, 441.
 Fiorentini: 117.
 Fischer (cardenal): 158.
 Fitzmyer, Joseph A.: 294.
 Flahiff, George: 248.
 Flandes: 108, 156.
 Flannery O'Connor, Mary: 292.
 Fleming, David: 187.
 Floch, Le: 61.
 Florencia: 90, 135, 143, 420, 425, 431, 434.
 Florencia, Concilio de: 415, 421, 425, 434, 435, 456.
 Florentini, Teodosio: 112.
 Flores, Juan José: 326, 327, 331.
 Florovskij: 454.
 Focio: 414.
 Focio II: 441, 442.
 Fogazzaro, Antonio: 63, 198.
 Folliet, J.: 394.
 Fonsegrive, G.: 85, 139.
 Fonzi, F.: 92.
 Ford, P.: 235.
Formgeschichte: 186.
 Formosa: 403.
 Fort Sumter: 257.
 Foucauld, Charles de: 121, 519, 524.
 Fournier, G.: 450.
 Fracassini, Umberto (obispo): 196.
 Francfort: 40, 140.
 Francia: 23, 26, 30, 35, 37, 49, 53, 54, 55, 56, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 78-88, 89, 103, 104, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 127, 128, 129, 130, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 147, 149, 150, 151, 155, 159, 161, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 174, 178, 179, 183, 189, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 203, 217, 254, 258, 294, 295, 329, 374, 380, 388, 389, 390, 391, 393, 395, 396, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 417, 423, 436, 437, 438, 443, 458, 472, 473, 474, 475, 476, 480, 481, 483, 489, 494, 495, 497, 501, 502, 509, 510, 511, 512, 514, 515, 516, 517, 518, 521, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 541, 545, 546, 547, 548, 549, 559.
 Franciscanos: 116, 117, 119, 178, 334, 444.
 Francisco José (emperador de Austria): 33, 102, 103.

- Franchi (cardenal): 19, 21.
 Franck, C.: 129.
 Francmasonería: 20, 51, 53, 56, 61, 80,
 91, 334, 335, 472, 486.
 Fransoni (cardenal): 89.
 Franzelin: 168.
 Franzoni (cardenal): 415, 416.
 Frassinetti: 128.
 Fraternidad de Sacerdotes Diocesanos del
 Corazón de Jesús: 521.
Free Education Act: 214, 222.
 Frémont: 63.
 Freppel (obispo): 149.
 Fresno: 260.
 Frey, Eduardo: 360.
 Friburgo (Suiza): 112, 126, 153, 178,
 544.
 Friedberg: 30.
 Frings (cardenal): 557, 561, 565.
 Fuero eclesiástico: 89, 321, 332.
 Fulda: 95, 97.
 Fulda, Conferencia Episcopal: 487, 528.

 Gabalda (casa editora): 63.
 Gabet: 378, 380.
 Gabón: 380.
 Gadille: 83.
 Gaeta: 36, 48.
 Gagarin: 430, 431, 432.
 Galen, von (cardenal): 489, 495.
 Gales, país de: 225.
 Galicanismo: 66, 68, 69, 70, 81, 275,
 416, 421.
 Galilea: 411.
 Galileo: 192.
 Galitzia: 103, 422, 427.
 Galimberti (obispo): 97.
 Gálvez, Manuel: 343, 542.
 Galway: 228.
 Gallien, Carlo: 423.
 Gallup (encuestas): 273, 299.
 Garajiri, Pedro: 428.
 García Moreno, Gabriel: 125, 327, 336.
 Gardeil: 181, 525, 547.
 Gardiner, Robert H.: 440, 532.
 Gargano, monte: 122.
 Garneau, F. X.: 239.
 Garnier: 159.
 Garrigou-Lagrange: 525.
 Garrone (cardenal): 508, 564.
 Gasparri (cardenal): 30, 31, 217, 218,
 470, 472, 478, 479, 481, 485, 491,
 533.
 Gasquet: 217, 218, 219, 224.
 Gasser: 67, 74.
 Gavazzi: 239.
 Gayraud: 159.
 Gedda, L.: 497.
 Geissel, Johann (cardenal): 41, 67.
 Gemelli (cardenal): 479, 521.
 Genocchi, Giovanni: 196.
 Génova: 162, 470.
 Gentili, Luigi: 278.
 George, Henry: 261s.
 Georgia: 264, 445.
 Gérard, R.: 390.
 Gerbet (obispo): 128.
 Gerlach, von (obispo): 472.
 Gerlier, P. (obispo): 141, 535.
 Gezelle, Guido: 128.
 Ghana: 397.
 Ghisalberti: 36.
 Gibbons (cardenal): 76, 133, 152, 261,
 264, 268, 274, 275.
 Gibier (obispo): 140.
 Gigot, Francis E.: 276.
 Gilmery Shea, John: 292.
 Gilson, Étienne: 248, 538.
 Giner de los Ríos, Francisco: 106.
 Ginoulhiac: 168.
 Gioberti: 35, 36.
 Giolitti: 94, 164.
 Gironella, J. M.^a: 542.
 Gizzi (cardenal): 15.
 Gladstone: 222.
 Glasgow: 225, 227.
 Gleizes: 532.
 Glennmary: 287.
 Godfrey (obispo): 225.
 Godts: 124.
 Goeres, I. von: 544.
 Goerres, círculo de: 41, 101.
 Gomá (cardenal): 107, 498.
 Gómez Farías, Valentín: 321.
 Gonçalves de Oliveira, V. M. (obispo):
 334.
 Gonin, M.: 161.
 González: 174.
 Gorham: 213.
 Gotti (cardenal): 27.
 Göttberger, J.: 186.
 Goulart, Joao: 346.
 Goyau, Georges: 21, 41, 86.
 Grabmann, M. (obispo): 101, 538.
 Graf: 130.
 Graffin: 184.

- Gran Bretaña: 207-230, 231, 247, 375, 386, 394, 443.
 Gran Siria (reino): 437.
 Grandmaison: 524.
 Grandpré, Marcel de: 239.
 Grant (obispo): 209.
 Granville (lord): 211.
 Gratry: 59, 169.
 Graul, Karl: 377.
 Grea: 119.
 Grecia: 337, 412, 413, 414, 448, 451, 459, 462, 501.
 Green, Julien: 541.
 Greene, Graham: 224, 542.
 Gregoriana, Universidad: 66, 172, 173, 175, 177, 178, 543.
 Gregorio IX: 420.
 Gregorio XVI: 15, 18, 35, 36, 53, 65, 66, 104, 107, 137, 279, 395, 422.
 Gregory, Henry: 232.
 Grigorievna Volkonskoja, Zena Ida: 415.
 Grisar: 183.
 Gröber (cardenal): 487.
 Grootaers, J.: 556.
 Grosche, R.: 534.
 Grosoli (conde): 144, 476.
Grosstadtseelsorge: 139.
 Grottaferrata, monasterio de: 423.
 Groulx, Lionel: 249.
 Guadalajara (México): 351.
 Guardini, Romano: 523, 525, 538.
 Guareschi: 542.
 Guatemala: 322, 323, 324, 354, 355, 358, 359, 364, 367, 370.
 Guayaquil: 327.
 Guébriant (obispo): 389.
 Guéranger: 46, 67, 129, 529.
 Guérin: 508.
 Guerra franco-alemana (1870): 74, 410.
 Guerra mundial (primera): 32, 81, 88, 94, 103, 108, 125, 129, 155, 157, 223, 236, 263, 291, 394, 412, 436, 438, 439, 449, 506, 512, 521, 526, 532, 540.
 Guerra mundial (segunda): 33, 220, 236, 247, 263, 265, 271, 281, 294, 296, 300, 302, 355, 360, 370, 386, 387, 392, 403, 438, 439, 443, 451, 509, 513, 532, 540.
 Guetteé: 432.
 Guibert (cardenal): 82.
 Guidi, I.: 183.
 Guilday, Peter: 294.
 Guillermo II: 98, 411.
 Guinea: 375, 404.
 Günther: 101, 170, 172.
 Guzmán, Antonio Leocadio: 332.
 Guzmán Blanco, Antonio: 332.
 Habsburgo: 44, 102, 320, 336.
 Hachemitas: 438.
 Haid: 151.
 Halifax (lord): 25, 216, 217, 506.
 Halle: 377.
 Hanna, Edward J.: 276.
 Häring, B.: 551.
 Harlem: 307.
 Harlem (Holanda): 110.
 Harmel, Léon: 149, 152, 159, 166.
 Harnack, Adolfo: 190.
 Harrison, Benjamin: 268.
 Harvard: 291, 295.
 Hassan-el-Banna: 438.
 Hassoun (patriarca): 416, 417, 418, 421, 449.
Hatti-Humayun: 410, 412.
 Haubtmann: 564.
 Hecker, Isaac: 55, 273.
 Hedjaz, reino del: 458.
 Hefe (obispo): 74, 96, 170.
 Hegel: 549.
 Heidegger: 549.
 Heinrich, J. B.: 171.
 Heiler, F.: 447.
 Heiss, Michael (arzobispo): 267.
 Hellencourt, Charles d': 59.
 Helleputte: 156.
 Hellriegel, Martín B.: 279.
 Hemon, Louis: 249.
 Herbigny, d' (obispo): 439, 447, 448.
 Hergenröther: 173, 174.
 Hermanas de la Adoración: 234.
 Hermanas del Buen Pastor de Angers: 117.
 Hermanas del Buen Samaritano: 234.
 Hermanas del Corazón Inmaculado de María: 284.
 Hermanas del Niño Jesús: 221.
 Hermanas oblatas de la Providencia: 287.
 Hermanas de la Sagrada Familia: 287.
 Hermanas de San José: 234.
 Hermanas de San José de Toronto: 251.
 Hermanas de San Vicente de Paúl: 116.
 Hermandad del Santo Sepulcro: 414.
 Hermanitas de los Pobres: 117.
 Hermanitos y Hermanitas de Jesús: 518.

- Hermanos de las Escuelas Cristianas: 83, 116, 117, 161, 283.
 Hermanos y Hermanas de Charles de Foucauld: 516.
 Hermanos Musulmanes: 438.
 Hermes: 170.
 Herrera, A.: 105.
 Herrera, Bartolomé: 330, 331.
 Hertling, G. von: 100, 157, 474.
 Herzl, Theodor: 411.
 Hettinger: 173.
 Hexham: 226.
 Heylen (obispo): 126.
 Heythuisen: 117.
 Higgins, George G.: 305.
High Church: 217, 222.
 Hijas de la Caridad (cf. Hermanas de San Vicente de Paúl).
 Hijas de la Sabiduría: 116.
 Hijas de San Francisco de Sales: 121.
 Hijos de la Caridad: 516.
 Hinsley (cardenal): 225, 535.
 Hisch: 411.
 Hirscher: 129.
 Hispanismo: 350, 351.
 Hitler: 484, 486, 487, 492.
 Hitzte: 157.
 Ho Chi Minh: 404.
 Hocedez: 173.
 Hochhuth: 493.
 Hodur, Francis: 269.
 Hoffmann, H.: 534.
 Hogan, John: 134.
 Holanda: 18, 24, 40, 42, 43, 109s, 155, 166, 247, 283, 294, 365, 374, 386, 495, 496, 510, 512, 513, 515, 527, 531, 534.
 Honduras: 323.
 Honorato, padre: 521.
 Hostie: 120.
 Houston: 245.
 Houtin, A.: 191, 192.
 Hudson, Bahía de: 242.
 Hueck Doherty, Catherine de: 251.
 Huejutla: 352.
 Hügel, F. von: 194, 196, 223.
 Hughes, J. J.: 218.
 Hughes, John (arzobispo): 256.
 Hughes, Ph.: 208.
 Hugon: 553.
 Hulst, d' (obispo): 124, 136, 174, 178, 180, 181, 185.
 Hummelauer: 185.
 Hungría: 102, 268, 496, 556.
 Hunton, George K.: 287.
 Hurtado, Alberto: 348.
 Hussein: 443.
 Huvelin: 63.
 Huysmans, J. K.: 88, 542.
 Hyde, Douglas: 223.
 Iacovos (obispo): 459.
 Iglesia anglicana: 516.
 Iglesia armenia: 417, 418, 422, 459.
 Iglesia caldea: 418, 419, 422.
 Iglesia católica griega ortodoxa de origen cárpato-ruso: 269.
 Iglesia católica nacional polaca: 269.
 Iglesia copta-unida: 426, 428, 436.
 Iglesia evangélica: 486.
 Iglesia greco-católica: 419.
 Iglesia griega-unida: 431.
 Iglesia melkita: 269, 405, 413, 414, 416, 417, 419, 421, 422, 428, 436, 445, 450, 458, 460.
 Iglesia monofisita: 459.
 Iglesia ortodoxa: 24, 25, 103, 112, 113, 247, 409-465, 472, 500, 526, 533, 543, 557, 565.
 Iglesia rumana de Transilvania: 419.
 Iglesia siro-malabar: 384, 418, 427.
 Iglesia viva o sinodal: 439.
 Ignatios Ja'coub III (patriarca jacobita): 459.
 Illinois: 260.
 Imbart de la Tour, P.: 63.
 Imogen Guiney, Louise: 292.
 Imola: 15.
 Imperio turco: 24.
 India: 221, 374, 376, 378, 380, 384, 391, 392, 395, 397, 401, 509.
 Indice: 200, 203, 545.
 Indios (América Española): 314, 324, 335, 349, 350, 352, 367, 368.
 Indios (América del Norte): 242, 247, 251.
 Indochina: 374, 489.
 Indonesia: 374, 397.
 Infabilidad pontificia: 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 102, 221, 333, 421.
 Inglaterra: 18, 22, 23, 24, 47, 65, 121, 128, 130, 136, 184, 193-196, 207-230, 231, 236, 240, 255, 278, 287, 298, 377, 388, 389, 390, 410, 411, 432, 436, 438, 443, 531, 634.

- Inmaculada Concepción, dogma de la: 66, 123, 124, 457.
 Inmaculada Concepción (seminario de South Orange): 276.
 Innsbruck: 173.
 Inocencio XI: 379.
 Instituto Bíblico de Roma: 552.
 Instituto Católico de París: 177, 180, 185, 190, 274, 296.
 Instituto Ecuménico de Estudios Teológicos Superiores: 305.
 Instituto de Literatura Griega: 426.
 Instituto Pontificio de Estudios Medievales: 248.
 Instituto Pontificio de Estudios Orientales: 445.
 Institutos seculares: 121.
 Internationale Institut für Missionwissenschaftliche Forschungen: 377.
 Ioannidis, B. C.: 453.
 Irak: 437, 438.
 Ireland, John (arzobispo): 54, 261, 262, 263, 264, 273, 374, 375, 287, 290.
 IREFED (Instituto de Investigación y Formación): 514.
 Irlanda: 22, 70, 112, 136, 137, 207, 208, 215, 219, 220, 221, 222, 224, 226, 227-230, 231, 232, 234, 235, 236, 239, 254, 257, 259, 266, 267, 268, 270, 273, 286, 289, 292, 306, 393, 509, 510.
 Isabel II (reina de España): 44, 104, 105.
 Isère: 87.
 Islam: 431.
 Isoard (obispo): 160.
 Israel: 185, 189.
 Istina, Centro: 448, 456, 554.
 Italia: 15, 23, 26, 29, 37, 46, 49, 54, 62, 63, 64, 65, 70, 73, 74, 88-94, 116, 117, 118, 121, 122, 123, 125, 128, 130, 135, 142, 143, 147, 149, 151, 155, 162-165, 169, 174, 178, 179, 183, 189, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 203, 247, 259, 260, 266, 287, 304, 382, 391, 411, 469, 471, 472, 473, 474, 475, 481, 484, 485, 487, 488, 490, 492, 494, 496, 497, 503, 509, 516, 517, 520, 521, 524, 527, 530, 535, 557.
 Iturbide, Agustín de: 320, 321, 336, 352.
 Ivanios (obispo): 385.
 Jacini: 34.
 Jacobini (obispo): 21, 97, 423.
 Jacobitas unidos: 424.
 Jacquemet: 55.
 Jaeger (arzobispo): 534.
 Jäger (obispo): 535.
 Janin, R.: 446.
 Jansenismo: 201, 249, 270, 275.
 Janssen, J.: 182.
 Janus (cf. Döllinger).
 Japón: 374, 376, 380, 385, 386, 400, 401.
 Jarck: K.: 94.
 Jarlot: 155.
 Jarrett: 223.
 Javouhey (madre): 374, 433.
 Jerarquía episcopal: 24, 43, 226, 231.
 Jerusalén: 185, 203, 409, 412, 414, 416, 419, 423, 424, 429, 431, 443, 444, 445, 450, 521.
 Jerusalén, Concilio de: 428.
 Jerusalén, Escuela Bíblica de: 186.
 Jerusalén, Instituto de: 183.
 Jesuitas: 41, 47, 105, 122, 124, 161, 166, 173, 175, 214, 220, 228, 243, 264, 285, 348, 359, 375, 378, 383, 392, 416, 426, 448, 479, 522, 524, 538, 553 (cf. Compañía de Jesús).
 Joaquín (patriarca): 413.
 Joaquín IV (patriarca): 424.
 Jobit: 105, 107.
 JOC: 224, 249, 251, 482, 508, 509, 517, 527.
 Johanns: 401.
 Joliet: 260.
 Jolly (ministro): 95.
 José, san: 122.
 Josefinitismo: 113.
 Jóvenes Turcos: 411, 427, 428, 436, 440.
 Journet, Ch. (obispo): 533, 541.
 Juana de Arco: 57.
 Juan XXIII: 283, 296, 308, 398, 406, 441, 455, 458, 459, 460, 462, 465, 498, 500-504, 519, 535, 552, 553, 554, 557, 559.
 Juárez, Benito: 541.
 Judaísmo: 443.
 Jugan, J.: 117.
 Jugendbewegung: 99.
 Julio III: 418.
 Junco, Alfonso: 338.
 Jungmann, J. A.: 538.

- Junker, H.: 545.
 Justiniano (patriarca): 457.
- Kadi-Keni: 426.
 Kaas (obispo): 487.
 Kansas City: 289.
 Kant: 171, 179, 194, 198.
Kanzel-paragraph: 96.
 Karlovitz, sínodo de: 439.
 Karrer, O.: 535.
 Kasper: 168.
Katholikentag: 95.
Katholische Abteilung: 40.
 Keane, John (arzobispo): 261, 273, 275.
 Keegan, P.: 224.
 Keely, Patrick C.: 292.
 Kelly: 228.
 Kemal Pachá (cf. Atatürk).
 Kennedy, John F.: 245, 290, 296, 300.
 Kenrick, Francis Patrick: 256, 257, 286.
 Kenrick, Peter Richard: 267.
 Kensington: 214, 215.
 Kentucky: 254, 255.
 Ketteler, Wilhelm Emmanuel von (obispo): 41, 42, 47, 67, 68, 95, 96, 151, 152, 171.
 Khomiakov, Alexis Stepanivich: 430, 462.
 Kierkegaard: 549.
 Kingston: 243.
 Kition: 440.
 Klarenbeekse Club: 110.
 Klein, F.: 55, 65, 85, 251, 274.
 Kleutgen, J.: 171, 174.
 Knabenbauer: 185.
Know-Nothing, los: 255, 264.
 Knowles, David: 223.
 Knox, R.: 223.
 Kögel, R.: 97.
 Kopp (obispo): 100, 158.
 Korolevskij, C.: 448.
 Korum (obispo): 100, 158.
 Kottayam: 427.
 Kozminski, H.: 114.
 Kralik, R. von: 101.
 Kraus, F. X.: 101, 182, 200.
 Ku-Klux-Klan: 271, 289.
 Kuefstein, conde de: 152.
 Kuhn: 170, 173.
Kulturexamen: 98.
Kulturkampf: 18, 22, 75, 96, 97, 101, 102, 111, 112, 150, 157-173, 201.
 Kunschak, L.: 156.
 Kupelian (obispo): 418.
- Kuwait: 411.
 Kurdistán: 418, 445.
 Kuyper, A.: 110.
- La Plata: 329.
 Lagrange, M. J.: 185, 186, 190, 191, 203, 524, 545, 546.
 Lagrené, M. de: 390.
 Lallemand: 377.
 Lambeth, Conferencia Anglicana de: 441, 442.
 Lambruschini (cardenal): 15.
 Lamennais: 65.
 Lamoricière: 48.
 Lancashire: 208.
 Land League: 229.
 Langénieux (cardenal): 424, 425.
 Langevin, H.: 241.
 Langgässer, E.: 542.
 Lanzoni, F. (obispo): 183.
 Lapparent, A. de: 180.
 Laros, M.: 534.
 Larraín, M.: 362.
 Las Casas, B. de: 314, 315, 394.
 Lasserre, H.: 123.
 Latourette, K. S.: 576.
 Latreille, A.: 78, 83, 86, 476.
 Latty (obispo): 140.
 Laurendeau, A.: 252.
 Laurentian (Universidad): 248.
 Laurentin, R.: 123, 124, 498, 563, 565.
 Laurier, W.: 244, 245, 246.
 Lausana: 437, 441, 442.
 Laval: 248.
 Lavigerie (cardenal): 82, 376, 380, 391, 392, 394, 423.
 Lazaristas: 433.
 Lázaro de Garza (arzobispo): 321.
 Le Bras, G.: 79, 515.
 Le Play: 149.
 Le Roy, E.: 63, 193.
 Le Roy (obispo): 376.
 Lebbe, V.: 381, 394, 401, 480, 506.
 Lebret, L.: 514.
 Lebreton: 524.
 Lecanuet: 82, 178.
 Leclercq: 538.
 Lefèbvre, G.: 528.
 Leflon: 80.
 Lefort, G. von: 527, 542.
Lega democratica nazionale: 165.
 Léger (cardenal): 246, 252, 558.
 Legión de María: 230, 509, 510.

- Leibniz: 429.
 Lemaitre (obispo): 541.
 Lemberg (diócesis): 422, 427.
 Lemire: 85, 139, 159, 160.
 Lemius: 177.
 Lemonnyer: 181.
 León XII: 20.
 León XIII: 18-26, 27, 28, 29, 50, 51-56, 57, 62, 64, 75, 76, 77, 82, 83, 84, 85, 90, 91, 92, 94, 98, 100, 106, 107, 109, 111, 113, 119, 122, 124, 125, 127, 131, 133, 134, 136, 138, 141, 142, 147, 148, 150, 152, 153, 154, 155, 157, 159, 162, 164, 169, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 181, 183, 185, 187, 190, 196, 199, 203, 218, 222, 224, 229, 235, 242, 244, 262, 264, 268, 273, 274, 275, 337, 375, 376, 377, 380, 388, 390, 392, 395, 422-427, 428, 433, 440, 444, 446, 470, 476, 477, 484, 485, 533, 545.
 Léopol, sínodo de: 424.
 Leopoldo II: 391, 392.
 Lépicier: 553.
 Lepidi: 174.
 Leprince-Ringuet: 541.
 Lercaro (cardenal): 560.
 Lerolle, J.: 141.
 Leroy, H.: 161.
 Leroy-Beaulieu: 71.
 Lesort, P.-A.: 541.
 Letourneau, G.: 140.
 Letonia: 441.
 Letrán, Seminario de: 502.
 Letrán, Tratado de: 479, 484s, 553.
 Levesque, G. H.: 252.
 Leiden, Escuela de: 166.
 Líbano: 125, 414, 416, 417, 428, 438, 450.
 Liberalismo: 31, 34, 44, 45, 47, 49, 50, 51, 53, 55, 56, 57, 59, 61, 63, 70, 71, 89, 91, 108, 147, 148, 150, 162, 184, 196, 210, 214, 215, 244, 275, 313, 316, 320, 321, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 333, 339, 340, 341, 345, 347, 348, 352, 356, 358, 363, 512.
 Liberatore: 153, 174, 175, 176.
 Libermann: 374, 380, 394.
 Lieja: 108, 126, 139, 153, 268, 279.
 Lieja, Escuela de: 153, 159.
 Liénart (cardenal): 557.
 Lievens, C.: 376.
 Lippert: 525, 538.
 Lisieux, basílica de: 531.
 Liga Evangélica: 100.
 Liga Gaélica: 230.
 Liga Santo Tomás Moro: 236.
 Ligas del Sagrado Corazón: 128.
Ligue démocratique belge: 156.
 Lille: 126.
 Lima: 311, 331, 336.
 Lima, A. A.: 339.
 Limburgo: 110, 166.
 Lincoln: 257.
 Liverpool: 220, 223.
 Livingstone, D.: 374.
 Lo Wan-tsao, G. (obispo): 384.
 Loewenstein, Ch. von: 151.
 Loiseau, Ch.: 446.
 Loisy, A.: 184, 185, 186, 188-193, 196, 199, 200.
 Lombardi: 516, 519.
 Lombardía: 197, 478, 535.
 London (Canadá): 238, 246, 251.
 Londres: 127, 152, 194, 208, 215, 220, 222, 229, 230, 464, 465.
 Londres, Instituto Católico de: 303.
 Londres, Tratado de: 410.
 Lonergan, B.: 248.
 López de Santa Anna, A.: 321.
 Loreto: 122.
 Lorin, H.: 161.
 Lorena: 58.
 Los Angeles: 260, 270.
 Los-von-Rom-Bewegung: 103, 201.
 Lourdes: 122, 123, 126, 526, 531.
 Louvet: 374.
 Lovaina: 47, 63, 132, 135, 150, 168, 174, 176, 177, 178, 184, 185, 186, 228, 377, 379, 392.
 Löw, J.: 529.
Low Church: 217.
 Lubac, H. de: 399, 543, 551.
 Lublín, Universidad de: 137.
 Lucerna: 111, 112, 268, 279.
 Luçon (cardenal): 60.
 Lueger, K.: 103, 151.
 Luis Felipe: 35, 37.
 Luisiana: 256.
 Luisville: 257.
Lumen Vitae: 518.
 Luna Pizarro, Francisco Javier de (arzo-
 obispo): 331.
 Lund, conferencia de: 535.

- Luquet: 380.
 Luteranismo: 24.
 Lutero: 182, 307.
 Lutz: 96.
 Luxemburgo: 530.
 Lwow, sínodo de: 457.
 Lynch (arzobispo): 243.
 Lynch, J. (obispo): 226.
 Lynch, Patrick N. (obispo): 257.
 Lyon: 72, 78, 82, 161, 192, 434, 516, 535.
 Lytton Strachey: 213.

 Llandaff (ministro): 221.
 Lloyd George: 443.

 Mac Hale (obispo): 227, 229.
 Mac Suibhne, P.: 227.
 Macario, Cirilo: 426, 457.
 Maccarrone (obispo): 73.
 Macdonald, John A.: 241, 243, 244.
 Maciel, Antonio: 335.
 Macizo Central: 79.
 Macky, Dill: 235.
 Madagascar: 231, 386, 394, 398.
 Madera: 216.
 Madison, James: 302.
 Madrid: 76, 105, 127, 521.
 Maffi (cardenal): 92, 167, 469.
 Maglione (cardenal): 492.
 Maguncia: 41, 67, 140, 151, 173.
 Maignen, Ch.: 55, 203.
 Maine, estado de: 260.
 Maione, Romeo: 251.
 Maitland (diócesis): 232.
 Maitland, Frederic: 295.
 Malabar: 418.
 Malègue, J.: 542.
 Malinas: 132, 143, 157, 392, 533.
 Malou: 124.
 Malta: 127, 222.
 Manchuria: 376.
 Mandchukuo: 400.
 Manitoba: 244, 245.
 Manna, Paul: 375.
 Manning, H. E.: 19, 24, 70, 133, 152, 210, 211, 212, 213-215, 220, 221, 222, 224, 226, 230.
 Manning, Timoteo (cardenal): 270.
 Mannix, Daniel (obispo): 236.
 Manríquez y Zárate, José de Jesús (obispo): 352, 353.
 Mantua: 28, 30, 128, 135.

 Mao Tse-tung: 403.
 Mar del Plata: 362.
 Marc Bonnet: 100.
 Marcas, las: 48, 164.
 Marcel, Gabriel: 542.
 Marchi: 168.
 Mardín: 420.
 Maréchal, J.: 525, 538.
 Maredsous: 129, 450, 522.
 Maret (obispo): 46, 68, 80, 168.
 Margarita María de Alacoque, santa: 123s.
 María del Divino Corazón Droste zu Vischering: 125.
 María Laach, abadía de: 173, 528, 530.
 Marizell: 122.
 Marilley (obispo): 111.
 Marín Sola, F.: 547.
 Marini (cardenal): 183, 477.
 Marion-Bréstillac: 380.
 Maristas: 117.
 Maritain, J.: 248, 511, 538, 540.
 Marmion, C.: 522.
 Marruecos: 411.
 Maronitas: 269, 416, 418, 436, 457, 458.
 Marrou, H. I.: 23, 181, 184, 547.
 Marsella, Congreso de: 437.
 Marshall, Bruce: 542.
 Martimort (canónigo): 528.
 Martimort (obispo): 563.
 Martin, P.: 433.
 Martin, V. (obispo): 75.
 Martín Descalzo, J. L.: 542.
 Martindale, C.: 223.
 Marx: 147, 489, 549.
 Marxismo: 224, 349, 351, 355, 360, 365s, 367, 489, 513, 539, 548.
 Maryland: 254, 256, 279, 283, 385, 386, 302.
 Massachusetts: 260, 289.
 Mass'ad, P. (patriarca): 416, 418.
 Massimo d'Azeglio: 15, 34.
 Mastai (cardenal): 15.
 Matiussi: 204.
 Maura, Sister: 251.
 Maurain: 46.
 Mauriac: 541, 542.
 Mauricio (isla): 231, 232.
 Mauro Wolter: 129.
 Maurras: 61s, 482.
 Maury, Philippe: 402.
 Max de Sajonia (príncipe): 433, 435.

- Maximos III Mazloum (patriarca): 416, 428.
 Maximos IV (patriarca melkita): 405, 460, 461, 462, 464, 561.
 Mayer, R.: 496.
 Mayeur, J.: 86.
 Maynooth: 227, 230, 236.
 Mazzella (cardenal): 25, 177, 182, 187, 218.
 Mazzini: 36.
 McCabe, E. (obispo): 225, 229.
 McClelland, V. A.: 213.
 McCloskey, John: 258.
 McGlynn, E.: 261, 262.
 McGovern, George S.: 300.
 McGuigan (obispo): 246.
 McIntyre, J. F. (cardenal): 270.
 McKenzie, John L.: 294.
 McLuhan, Marshall: 252.
 McManus, Frederick R.: 279.
 McNabb, V.: 224.
 McQuaid, B. (obispo): 275.
 Meca, La: 443.
 Meda, F.: 94, 163, 164.
 Medawar, P. K. (obispo): 453.
 Medolago (conde): 145.
 Meersch, M. van der: 541.
 Meinertz, M.: 546.
 Meinvielle, Julio: 343, 344.
 Méjean, Louis: 84.
 Melbourne: 232, 236.
 Meletios (patriarca): 414.
 Meletios VI Metaxakis (patriarca): 440, 441, 442.
 Melun, Armand de (vizconde): 39.
 Mellous, Elías: 418.
 Menéndez Pelayo: 105.
 Menevia, diócesis de: 225.
 Mentchikoff (príncipe): 409.
 Menzingen: 117.
 Meouchi, P. (obispo): 457.
 Mercati, G.: 129.
 Mercier, D. J. (cardenal): 63, 108, 134, 157, 167, 176, 177, 178, 195, 472, 506, 526, 533.
 Mercier, Honoré: 244.
 Meredith, William: 243.
 Merkle, S.: 101, 182, 201.
 Mermillod, Gaspard (obispo): 70, 110, 112, 126, 152.
 Mérode, De (obispo): 48.
 Merry del Val: 31, 32, 56, 61, 202, 218, 219, 472, 478, 490, 533.
 Mersch: 543.
 Mesopotamia: 411, 416, 436.
Methodus: 120.
 Metodistas: 376.
 Metternich: 34.
 Metz: 127.
 Metzger, M. J.: 496, 534.
 México: 70, 254, 260, 271, 313, 320-322, 324, 332s, 336, 337, 338, 351-354, 363, 489.
 Miami Beach: 300.
 Michel, Virgil: 279.
 Michigan: 293.
 Michon, J. H.: 429, 431.
 Michonneau: 517.
 Middle-West: 255, 260, 270.
 Midhat-Pacha: 410s.
 Midlands: 208, 219.
 Miecislaus Ledochowski (cardenal): 275.
 Miglioli: 165.
 Mignot (obispo): 60, 134, 197, 198.
 Milán: 72, 137, 143, 163, 375, 478, 479, 506, 521.
 Mill Hill: 221, 287, 374.
 Milwaukee: 267, 275.
 Mindszenty (cardenal): 496.
 Minnesota: 279, 305.
 Minocchi, S.: 183, 196, 197, 200.
 Misereor: 514.
 Misión de Francia: 515, 516.
 Misioneras de la Caridad: 307.
 Misioneras de la Consolata de Turín: 374.
 Misioneros: 90, 117, 221, 285, 362, 433.
 Misioneros de Africa o Padres Blancos: 374.
 Misioneros de la Realeza de Nuestro Señor Jesucristo: 521.
 Misioneros del Sagrado Corazón: 374.
 Misiones, las: 183, 285, 323, 373-406, 480, 554.
 Misiones Africanas de Lyon: 374.
 Misiones Africanas de Verona o combonianos: 374.
 Misiones Extranjeras de Parma: 374.
 Missouri: 279, 300.
 Moccquerau: 130.
 Módena: 165.
 Modernismo: 29, 60, 62, 181, 183, 188-204, 223, 263, 276, 551.
 Moeller, Charles: 542.
 Möhler, J. A.: 543.
 Molé: 38.

- Moller, H. W.: 110.
Molly Maguires (grupo): 259.
 Mommsen: 168.
 Monaghan, John P. (obispo): 305.
 Monarquía de julio: 39, 79.
 Monchanin: 401.
 Mönchen Gladbach: 100, 157, 203.
 Monchon: 248.
 Montalembert: 20, 38, 46, 63, 80, 111.
 Mont-César, abadía de: 108, 132, 528.
 Montclos, X. de: 83.
 Monte Líbano, sínodo de: 416.
 Montenegro: 410.
 Monterrey: 260, 270.
 Montgelas: 96.
 Montini (cardenal): 492, 500, 535, 558
 (cf. también Pablo VI).
 Montini (periodista): 476.
 Montmartre: 58, 122, 126.
 Montreal: 127, 239, 246, 248, 249, 250.
 Monserrat: 122.
 Montt, Manuel: 326.
 Montuclard, M.: 159.
 Moran, Patrick Francis (cardenal): 155,
 233, 234, 236.
 Moriarty (obispo): 228.
 Moscú: 436, 439, 452, 454, 455, 460,
 462, 496.
 Mosul: 418.
 Mott, John: 376.
 Moufang, G.: 41.
 Mounier E.: 511, 549.
 Mouraveff: 430.
 Mouroux, J.: 541.
Movimento Cattolico: 142.
 «Movimiento Católico»: 92, 93, 140.
 Movimiento Ecueménico: 377, 532, 533
 (cf. Ecueménismo).
 Movimiento filetista: 414.
 Movimiento de Oxford: 24, 207, 210-212,
 217, 220.
 Mowat, Oliver: 243.
 Moyes (canónigo): 218.
 Mozambique: 389.
 Mulvey, Thomas J.: 277.
 Mun, Albert de: 141, 149, 161.
 Mundelein, George (cardenal): 270.
 Munich: 68, 97, 138, 170, 171, 173,
 211, 432, 442, 473, 487, 491, 515.
 Münster (Alemania): 377.
 Münster (Francia): 117.
 Murphy, Roland E.: 294.
 Murray (gobernador): 237, 238.
 Murray, C.: 564.
 Murray, John Courtney: 23, 53, 294,
 297, 298.
 Murri: 29, 63, 93, 477.
 Murri, Romoldo: 144, 157, 164, 197,
 203.
 Mussolini: 391, 485, 488, 492.
 Mustafá Kemal: 441 (cf. Atatürk).
 Muth, K.: 101.
 Müyser, Jacob: 457.
 Myron (patriarca): 442.
 Namur: 126.
 Nankín: 384, 385.
 Nápoles: 36, 174.
 Napoleón III: 38, 48, 68, 73, 409, 417.
 Narváez: 105.
 Natchez: 286.
National Association: 229.
Nationalverein: 94s.
 «Nativistas»: 255, 263, 264, 289.
 Naturalismo: 46, 52, 61, 69.
 Nau: 184.
 Naudet: 87, 159, 160.
 Nazarian, Melchor: 420.
 Neil McNeil (cardenal): 246.
 Neill, Stephen: 375, 376, 387, 406.
 Nélidov: 437.
 Nenni: 501.
 Neoplatonismo: 178.
 Nestorianos: 436, 449.
 Neumann, J. (obispo): 278.
 New Hampshire: 260.
 Newark: 289.
 Newbiggin: 402.
 Newman, J. H. (cardenal): 20, 124, 169,
 174, 181, 192, 194, 210, 211, 212,
 213, 214, 219, 220, 222, 223, 228,
 250, 298, 303, 424, 547, 549.
Newman Centers: 293.
 Nicaragua: 323.
 Nicea, Concilio de: 441.
 Nicodemo (metropolitano): 460, 462.
 Nicolás I (zar): 409, 422.
 Nicolás II (zar): 426, 427.
 Nicolás de Kiev: 454.
 Nicolás de Leningrado: 460.
 Nimega: 137.
 Nina (cardenal): 21, 422.
 Nobécourt: 487, 489.
 Nocedal: 51, 76, 105.
 Norfolk, duque de: 215, 226.
Normae: 120.

- Notre Dame, Universidad de: 305, 306.
 Nuestra Señora del Pilar: 122.
 Nueva Brunswick: 248.
 Nueva Delhi: 387, 460, 536.
 Nueva Escocia: 240, 243, 248.
 Nueva Gales del Sur: 232, 233.
 Nueva Inglaterra: 243, 291.
 Nueva Jersey: 268, 276.
 Nueva Orleans: 255, 256, 283.
 Nueva York: 255, 257, 258, 261, 262, 263, 264, 268, 270, 273, 276, 287, 289, 297, 302, 307, 438.
 Nueva Zelanda: 234.
 Núñez, Rafael: 329, 330.
 Nuyens, W.: 110.
 Nyassa (Iago): 389.

 Oakland: 270.
 Oberlin: 455.
 Oblatos de María Inmaculada: 117, 240, 247.
 O'Boyle, P. (cardenal): 286.
 Obra de los Círculos: 141, 149, 159.
 Obra de los Congresos: 92, 93.
 Obra de Oriente: 443.
 Obra de la Propagación de la Fe: 375, 500.
 Obra de San Pedro Apóstol para el Clero Indígena: 375.
 Obra de la Santa Infancia: 375.
 Obras Misionales Pontificias: 375.
 Oceanía: 373, 375, 389, 390, 556.
 O'Connell: 228.
 O'Connor, E.: 292.
 Odesa: 413, 422, 463.
 Oficina Central de la Acción Católica: 510.
 O'Grady (obispo): 247.
 O'Hara, John: 292.
 O'Hara, William (obispo): 269.
 Ohio: 278.
 Ohm: 401.
 Oldemburgo: 96.
 Oléphant: 411.
 Olinda: 302.
 Ollé-Laprune: 169.
 Onclín (obispo): 563.
 O'Neill, Charles: 233.
 O'Neill, Eugène: 292.
 O'Neill, William L.: 301.
 Ontario: 238, 243, 244, 246, 248, 251.
 ONU: 388, 504.
Opera Bonomelli: 197.

Opera dei Congressi e dei comitati cattolici: 143, 144, 148, 162, 163, 164, 197.
Opus Dei: 359, 365, 498, 521, 522.
 Oratorianos: 59, 122.
 Ordenes religiosas: 91, 112, 221, 282-285, 479, 518-520 (cf. Congregaciones).
 Oregón City: 255.
 Oriente: 66, 70, 71, 127, 186.
 Orleans: 79, 134.
 Oromí: 106.
 Ortinsky, Soter Stephen: 269.
 Oscott: 209.
 Ottaviani (cardenal): 561.
 Ottawa: 245, 248.
 Otomano, Imperio: 409, 410, 411, 412, 414, 418, 420, 423, 428, 429, 436, 437, 440, 445, 449.
 Oubril, P. d': 423.
 Oudinot: 36.
 Overbeck, J.: 432.
 Oxford (conferencia ecuménica): 442.
 Oxford, Universidad de: 214, 215, 221, 224.
 Ozanam: 37.

 Pablo VI: 297, 302, 363, 398, 406, 430, 462, 463, 464, 465, 514, 559-566.
 Pablo de Grecia (rey): 459.
 Pacelli, Eugenio: 437, 473, 479, 485, 487, 489, 490 (cf. Pío XII).
 Pacífico: 231.
 Paderborn: 535.
 Padres de la Iglesia: 168, 181, 186.
 Padua: 162.
 Páez, José Antonio: 332.
 Paganuzzi, G.-B.: 143, 144.
 Palanque: 46.
 Palau, G.: 105.
 Palermo: 456.
 Palestina: 411, 414, 429, 437, 443, 444, 450.
 Palestina, congreso católico internacional de: 444.
 Papadopoulos, Chrysostomos (obispo): 451.
 Papen, von: 487.
 Papineau, Louis-Joseph: 239.
 Papini: 519, 542, 544.
 Papp-Szilagyi, J. (obispo): 420.
 Paraguay: 350, 363.
 Paray-le-Monial: 122.

- París: 58, 68, 72, 73, 86, 139, 161, 180,
 274, 375, 430, 432, 437, 458, 474,
 501, 502, 530.
 París, Congreso de: 409, 410.
 París (obispo): 79.
 Parker: 219.
 Parkinson: 224.
 Parnell: 229.
 Parrington: 240.
 Parsch, Pius: 527, 528.
 Partido Autónomo Nacionalista: 325.
 Passaglia: 124, 168.
 Pastor, L.: 101, 182, 183, 488.
 Pastoral: 133-146.
 Patto Gentiloni: 63.
 Peace (río): 242.
 Pecci, Gioachino: 19, 20, 22, 92, 174,
 175 (cf. León XIII).
 Pedro el Grande: 439.
 Pedro II (emperador): 333, 334.
 Pegis, Anton: 248.
 Péguy, Charles: 88, 527.
 Pekín: 381, 390, 394, 395.
 Pelagianismo: 55, 201.
 Pelegrino Rossi: 36.
 Pellegrini, Arsenio: 423.
 Pelletier, Euphrasie: 117.
 Pensilvania: 254, 259.
 Pentateuco: 277.
 Pentecostales: 306, 367.
 Peoria: 260, 262.
 Peppone: 90.
 Pericoli: 145.
 Périn, Charles: 51, 57, 150.
 Perkins Ryan, Mary: 266.
 Pernambuco: 334.
 Pernot, M.: 445, 472, 474.
 Perón, Juan Domingo: 344, 345, 355.
 Perú: 313, 314, 330-332, 336, 338, 349s,
 359, 363, 367.
 Perú (Ohio): 278.
 Perusa: 175.
 Perraud: 82.
 Perret, A. y G.: 531.
 Perth, diócesis de: 232.
 Pesch, H.: 101.
 Pétaín: 495.
 Petit (obispo): 445.
 Petit, L.: 184.
 Petre, Miss: 194.
 Petrelli (obispo): 395.
 Petrogrado: 445.
 Phelan, Gerald: 248.
 Philips, G. (cardenal): 560, 563.
 Phillips, G.: 67, 94.
 Piacenza: 174, 176.
 Piacenza, P. (obispo): 131.
 Piamonte: 48, 88, 89.
 Piavi (obispo): 423, 425.
 Piazza (cardenal): 490.
 Pichler, A.: 432.
 Pie (cardenal): 28, 46.
 Pie de Langogne: 61.
 Pieper, A.: 157.
 Pieper, J.: 538.
 Pierrard, P.: 139.
 Pies Negros (tribu): 243.
 Pinsk, J.: 534.
 Pínsker, Léon: 411.
 Pío IV: 200.
 Pío V: 202.
 Pío IX: 15-18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26,
 27, 34, 35, 36, 37, 47, 48, 49, 51, 52,
 53, 54, 57, 61, 66, 68, 69, 71, 73, 74,
 75, 76, 91, 93, 97, 104, 105, 107, 113,
 115, 116, 122, 123, 124, 125, 133,
 136, 142, 147, 148, 168, 172, 173,
 203, 208, 212, 227, 234, 258, 375,
 395, 413, 414-422, 423, 429, 431, 433,
 478, 479, 481, 522.
 Pío X: 15, 21, 28-33, 54, 56, 57, 60, 61,
 62, 63, 64, 76s, 84, 86, 91, 94, 99,
 100, 115, 119, 121, 122, 124, 126,
 127, 129, 130, 131s, 133, 135, 138,
 139, 141, 145, 146, 154, 155, 156,
 158, 159, 164, 166, 199, 200, 201,
 202, 204, 221, 230, 276, 375, 427,
 428, 429, 433, 470, 476, 478, 479,
 480, 481, 505, 506, 514, 522, 529,
 533.
 Pío XI: 131, 141, 155, 381, 383, 384,
 385, 386, 395, 396, 397, 400, 401,
 441, 446, 447, 448, 449, 450, 456,
 478-490, 491, 492, 501, 506, 507, 508,
 509, 512, 521, 523, 526, 533, 538,
 540, 553.
 Pío XII: 33, 130, 131, 285, 382, 385,
 386, 397, 398, 400, 401, 403, 404,
 452, 453, 454, 455-458, 462, 490-500,
 501, 503, 504, 505, 506, 509, 510,
 512, 516, 518, 519, 526, 529, 530,
 538, 540, 546, 551, 553.
 Piolet: 389.
 Piou, J.: 56, 82.
 Pitra (cardenal): 51, 54.
 Pittsburgo: 306.

- Pitzipios, J. G.: 415, 432.
Piusverein: 111.
 Pizzardo (obispo): 448, 490.
Placet: 40, 98.
 Planchet: 395.
 Planchet (obispo): 416, 418.
 Plassmann, H.: 174.
 Plater, Ch.: 224.
 Plath, Karl: 377.
 Platonismo: 179.
 Plaza Guzmán, Leónidas: 327.
 Pobjedonotsev, C.: 113.
 Poels, H. A.: 110, 166, 186, 277.
 Polding, John: 231s.
 Pollock, Frederick: 295.
 Polonia: 22, 95, 112-114, 115, 121, 259, 260, 266, 267, 269, 422, 449, 473, 475, 479, 495, 496, 508, 521.
 Popiel, Michel: 422.
 Portal, Fernand: 25, 216, 217, 218, 219, 533.
 Portland: 270.
 Port Tobacco: 283.
 Portugal: 107, 333, 388, 389, 395, 397, 398, 497, 509.
 Posen: 98.
 Positivismo: 61, 81, 106, 114, 115, 169, 334, 336, 338.
 Pothier: 130.
 Potli (profesor): 412.
 Pottier: 156.
 Poughkeepsie: 263.
 Poulain: 525.
 Poulat, E.: 31, 32, 54, 167, 189, 191, 202.
 Pourrat, M.: 525.
 Pouthas, Ch.: 39, 78.
 Powers, J. F.: 292.
 Poyet, P.: 88.
 Prat: 524.
 Prélot, M.: 141.
 Premonstratenses: 116.
Presseverein: 42.
 Preysing, von (cardenal): 489, 496.
 Primera Internacional: 147.
 Prince-Rupert: 247.
 Prohászka, O. (obispo): 104.
 Protestantismo: 24, 54, 59, 71, 94, 109, 124, 170, 189, 195, 197, 212, 214, 244, 321, 332, 335, 354, 363, 366, 377, 386, 389, 392, 393, 394, 397, 398, 402, 411, 414, 443.
 Provencher: 240.
 Provenza: 79.
 Provincias marítimas: 243, 247.
 Próximo Oriente: 24, 26, 33, 70, 90, 375, 390, 411, 412, 414, 425, 426, 437, 438, 454.
 Prusia: 40, 42, 94, 95, 96, 486.
 Psichari: 88.
Public Instruction Act: 233.
 Puertorriqueños: 271.
 Puerto Victoria: 232.
 Pugin, Augustus Welby: 279.
 Puller: 217.
 Purcell: 213.
 Purcelle (arzobispo): 421.
 Pustet: 130.
 Puzyna (cardenal): 27.
 Python, G.: 112.
 Quaracchi: 178.
 Quarr Abbey: 531.
 Quazza, R.: 34.
 Quebec: 238, 241, 242, 243, 246, 247, 248, 249, 252.
 Queensland: 232.
 Querdec, V. Le (cf. G. Fonsegrive).
 Quinet, M.: 518.
 Rabban-Hormizd: 416, 418.
 Racionalismo: 69, 73, 184, 189.
 Rademacher, A.: 540.
 Radini Tedeschi (obispo): 500.
 Raftis, J. A.: 238, 241.
 Raincy, Notre Dame de: 531.
 Raleigh: 288.
 Ralli (profesor): 413.
 Ramière, H.: 125.
 Rampolla (cardenal): 21, 25, 26, 27, 28, 92, 217, 218, 426, 469, 470.
Raphaëlverein: 140.
 Ratazzi: 90.
 Ratti, Aquiles (cardenal): 446, 478, 488 (cf. también Pío XI).
 Rauscher, J. O. (cardenal): 67, 68, 71, 101.
 Rayneval: 415.
 Recife: 302.
 Red River: 240.
 Redentoristas: 102, 116, 119, 169, 209.
 Reforma, la: 208, 235, 343.
 Reforma, la (movimiento revolucionario): 321, 351.
Reform Katholizismus: 101, 198, 199, 201.

- Régey: 532.
 Regan, Agnes G.: 305.
 Reims: 139.
 Reinhold, Hans A.: 279.
 Reisach, De (cardenal): 120.
 Rémond, R.: 139, 537.
 Renán, Ernest: 191, 338.
 Renania: 40, 41, 95, 96, 150, 158.
 Renaudin, P.: 58.
 Rendu, Rosalía: 118.
 Restauración, la (Francia): 45, 65, 124.
 Restauración, la (Italia): 48.
 Reusch, F.: 172.
 Revolución (1789): 36, 44, 54, 58, 115, 116, 148, 521.
 Revolución (1848): 34, 37, 38, 39, 40, 44, 66, 94.
 Reynaud (obispo): 381.
 Rezzara, N.: 162.
 Riachi (obispo): 417.
 Riario Sforza: 92, 175.
 Ribeiro, M.: 542.
 Ricasoli: 89.
 Richier, Germaine: 532.
 Richmond: 261.
 Riel, Louis: 244.
 Riess, L.: 173.
 Río de Janeiro: 361, 458.
 Riordan, Patrick W.: 276.
 Ripon (lord): 221.
Risorgimento: 20, 49, 93, 196, 197, 474.
 Ritter, Joseph E.: 288.
 Rivadavia, Bernardino: 324.
 Rivière, J.: 188, 192, 196.
 Robinson, Pascual (obispo): 450.
 Rocamadour: 122.
 Roche, Francis T.: 384.
 Rochester: 275, 276.
 Rockford: 260.
 Rodas (conferencia panortodoxa): 460, 462, 464.
 Rodó, Enrique: 337.
 Rodríguez de Mendoza, Toribio: 311, 314.
 Rokos, Thomas: 418.
 Rollet, H.: 161.
 Roma: 36, 47, 48, 57, 66, 74, 77, 89, 105, 118, 119, 121, 122, 124, 125, 127, 131, 139, 142, 152, 166, 168, 171, 176, 177, 183, 186, 196, 199, 212, 214, 215, 218, 219, 220, 221, 226, 227, 234, 248, 251, 296, 337, 361, 362, 378, 382, 413, 415, 418, 419, 421, 423, 426, 428, 432, 433, 434, 444, 445, 449, 454, 456, 461, 462, 463, 465, 470, 471, 477, 479, 482, 484, 487, 490, 496, 501, 510, 516, 518, 519, 520, 521, 523, 526, 529, 535, 551, 556, 559.
 Romaña: 48.
 Romanismo: 255.
 Roncalli: 441, 449, 455, 456, 500, 501, 503 (cf. Juan XXIII).
 Ronchamp (capilla): 531.
 Ropp, Ed. de (obispo): 445.
 Rosas, Juan Manuel de: 324, 336.
 Rosi, Francesco: 419.
 Rosmini: 36, 174, 179, 198.
 Rossell y Arellano, Mariano (obispo): 354.
 Rossi, G.: 535.
 Rossi, J.-B. de: 168.
 Rotelli, L. (obispo): 424.
 Rothschild: 411.
 Rouault: 532.
 Rouen: 127.
 Rouleau (obispo): 246.
 Roure, H. du: 58.
 Roux, R.: 557.
 Roy (obispo): 246.
Royal University of Ireland: 228.
 Ruanda: 376.
 Rudini: 93.
 Ruiz y Flores, Leopoldo (arzobispo): 352, 353.
 Rumania: 413, 419, 443, 449, 457, 494, 556.
 Rusia: 22, 26, 112-114, 211, 303, 390, 409, 410, 411, 414, 415, 422, 423, 431, 432, 436, 437, 439, 440, 443, 445, 448, 478, 512.
 Rutenos: 269, 422, 424, 445, 448, 457, 479.
 Rutten, C.: 108, 156, 166.
 Ryan, Claude: 252.
 Ryan, John A.: 305.
 Ryan, W. F.: 249.
 Sabatier, P.: 188, 194.
 Sacro Colegio: 26, 499, 502, 533.
 Sadowa: 95, 102.
 Sagrada Congregación para la Iglesia Oriental: 444.
 Sagrado Corazón: 122, 123, 124, 125, 222, 278, 305, 479, 524, 527.
 Sagrado Corazón, religiosas del: 221.
 Sahara: 375.

- Sailer, escuela de: 42.
 Saint-André-les-Bruges: 528.
 Saint-Andrews: 226.
 Saint-Gall: 118.
 Saint-Germain, tratado de: 475.
 Saint-Laurent (primer ministro): 245.
 Saint-Mauritz: 117.
 Saint-Paul, diócesis de: 261, 264, 265, 287.
 Saint-Pierre de Montrouge: 139.
 Saint-Thomas, colegio de: 287.
 Sainte Baume: 122.
 Sajonia: 96, 486.
 Salamanca, Universidad Pontificia de: 535.
 Salazar: 488.
 Sales, Eugenio: 362.
 Salesianos: 91, 117, 221.
 Salette: 122.
 Salford: 221.
 Salisbury: 221.
 Salvador, El: 323.
 Salvatorelli, L.: 481.
 Salzkotten: 117.
 San Agustín, diócesis de: 257.
 San Agustín, ermitaños de: 119.
 San Agustín, iglesia de: 277.
 San Alfonso, iglesia de: 278.
 San Antonio, archidiócesis de: 268.
 San Basilio, sacerdotes de: 118.
 San Basilio, Seminario Ruso de: 448.
 San Bernardo de Rochester (seminario): 276.
 San Diego, diócesis de: 260, 271.
 San Esteban, iglesia de: 261.
 San Francisco: 271, 276, 289.
 San Francisco Javier de Antigonish (Universidad): 248.
 San José, seminario de: 276.
 San León, seminario de: 426.
 San Lorenzo, parroquia de: 139.
 San Luis, diócesis de: 255, 267, 279, 288.
 San Marino: 144, 197.
 San Petersburgo: 113, 374, 414, 425, 427, 432.
 San Remo: 437, 444.
 San Viator, clérigos de: 118.
 San Vicente de Paúl, hermanos de: 119.
 Sanabria y Martínez, Víctor Manuel: 354.
 Sandhurst, escuela de: 215.
 Sandwich (islas): 389.
 Sangnier, Marc: 29, 58, 59, 60, 160.
 Sanhoury: 438.
 Sankt Ottilien, benedictinos de: 374.
 Sanseverino, G.: 175, 176.
 Santa Inés, parroquia de: 139.
 Santa Cruz de Ingenbohl, hermanas de la caridad de: 112, 117.
 Santa Cruz, padres de la: 118.
 Santa María de Baltimore, Seminario de: 276.
 Santa Rosa, diócesis de: 270.
 Santayana, Jorge: 276.
 Santi, de: 130.
 Santiago: 338, 347.
 Santísimo Sacramento: 126, 127.
 Santo Oficio: 31, 124, 152, 179, 187, 199, 211, 218, 444, 457, 488, 497, 535, 545, 546, 553, 558, 561, 565.
 Santo Tomás, Academia de: 176.
 Santo Sínodo de la Iglesia Imperial de Rusia: 412.
 Santos Lugares: 409, 410, 416, 430, 443-444.
 Santucci (conde): 376.
 Sanz del Río, J.: 106.
 Sapinière, la: 31, 166, 202.
 Sarajevo: 412, 472.
 Sardá y Salvany, F.: 54.
 Sarto (cardenal): 27, 28, 128 (cf. también Pío X).
 Sartre: 549.
 Saskatoon: 251.
 Satolli, Francesco: 262.
 Satolli (cardenal): 177.
 Saulcy, F. de: 429.
 Savannah (Georgia): 264.
 Scalabrini (obispo): 92, 144.
Scarboro Foreign Mission Society: 247.
 Schaeppman, H.: 54, 109.
 Schaff, Philip: 273.
 Scházler, C. von: 174.
 Scheeben, M. J.: 124, 171, 173, 178.
 Scheler, Max: 538, 549.
 Schell, H.: 179, 199, 201.
 Scherer, María Teresa (madre): 112.
 Schindler: 151.
 Schmidlin, J.: 183, 377, 543.
 Schmidt, W.: 183.
 Schneider, R.: 542.
 Schott, A.: 129.
 Schrader: 67.
 Schwarz, R.: 531.
 Secco Suardo: 31.
 Scofield, C. I.: 323.

- Scoppola, P.: 196.
Scott Act: 239.
 Scott Fitzgerald, F.: 292.
Scottish Educational Act: 227.
 Scranton: 269.
 Secesión, Guerra de: 253-257.
 Secretariado para la Unidad de los Cristianos: 463, 502, 535, 554, 555, 557, 558, 561.
Secretariados Sociales: 161.
 Segundo Imperio: 39, 67, 68, 79, 148, 169, 373, 389.
 Ségur, Gaston de: 122, 126, 127, 128.
 Segura (cardenal): 507.
 Seignobos: 26.
 Selma (Alabama): 288.
 Semanas de Misionología de Lovaina: 377, 379.
Semanas Sociales: 161.
 Semeria, G.: 183, 196.
 Seminario armenio de Roma: 423.
 Seminario melkita de Jerusalén: 423.
 Senegal: 380.
 Sepúlveda, Ginés de: 314.
 Seraing: 108.
 Serafini (cardenal): 469, 470.
 Sergio de Novgorod: 439, 454.
 Santillanges, A.-D.: 474, 538.
 Servaes: 32, 410, 413.
 Seton, Elisabeth (beata): 283.
 Sforza: 484.
Shamans: 335.
 Shanghai: 384.
 Shee, William (sir): 221.
 Sherbrooke: 248.
 Siam, reino de: 373.
 Siberia: 113, 376.
 Siccardi (leyes): 89.
 Sicilia: 162.
 Sickenberger, J.: 186.
 Sienkiewicz, H.: 268.
 Silesia: 41, 97, 479.
Sillon, el: 29, 58, 59, 60, 61, 62, 85, 88, 141, 160, 161.
 Silva Henríquez, Raúl: 362.
 Simeoni, G. (cardenal): 261.
 Simon, A.: 15.
 Simon, P.-H.: 541.
 Simpson, R.: 210, 211.
 Sinarquistas: 352.
 Sincero (obispo): 448.
 Sincretismo: 367s.
 Sindicalismo: 161-167, 204, 224.
Sindicato de Empleados del Comercio y la Industria: 161.
Sinn Fein: 230.
 Siria: 410, 411, 414, 416, 417, 423, 436, 437, 438, 443, 450.
 Six: 159.
 Sixtina, Capilla: 413.
 Skehan, Patrick W.: 294.
Slant, grupo del: 224.
 Slattery, John R.: 277.
 Slypij, José (obispo): 457, 461.
 Smedt, de (obispo): 561.
 Smedt, Ch. de: 184.
 Smith, Alfred E.: 289.
 Socialismo: 23, 28, 103, 114, 154, 155, 156.
 Sociedad Americana de Misiones Extranjeras (Maryknoll): 374.
 Sociedad Cristiana Oriental: 415.
 Sociedad de Economía Caritativa: 39.
 Sociedad para la Expansión de la Iglesia Católica: 287.
 Sociedad Imperial Ortodoxa de Palestina: 414.
 Sociedad Misionera Ortodoxa: 374.
 Sociedad de Misiones Evangélicas de París: 394.
 Sociedad de Misiones Extranjeras de Milán: 374.
 Sociedad de Misiones Extranjeras de París: 374.
 Sociedad de Naciones: 437, 440, 443, 475, 480.
 Sociedad Oriental para la Unión de Todos los Cristianos de Oriente: 415.
 Sociedad para la Propagación de la Fe: 279.
 Sociedad de San José: 267, 277, 287.
 Sociedad de San José de Baltimore: 374.
 Sociedad de San Rafael: 267.
 Sociedad de San Vicente de Paúl: 39, 233, 510.
 Sociedad de Santo Tomás de Aquino: 177.
 Sociedad del Verbo Divino: 374.
 Sociedad Suiza de Misiones Extranjeras de Belén: 374.
Società della Gioventù cattolica italiana: 142.
Società promotrice cattolica delle buone Opere: 142.
Società romana per gli interessi cattolici: 142.

- Société scientifique de Bruxelles*: 180.
Sodalitium pianum (cf. Sapinière, la).
 Söderblom, N.: 533.
 Sofía: 422, 449.
 Sokoloff, J.: 438.
 Sokolski, J.: 413.
 Solages, Bruno de (obispo): 447.
 Solesmes: 129, 279.
 Soloviev: 113.
 Soloviev, Vladimir: 424, 426.
 Solvezano, Juan de: 394.
Sonderbund: 110.
 Sonnenschein, Karl: 515.
 Sonnleithner (barón): 426.
 Sorbona: 46.
 Sortais, Gabriel: 282.
 Soubirous, Bernadette: 123.
 South Orange (Nueva Jersey): 276.
 Southwark: 209, 223.
 Spadolini: 93.
 Spahn, P.: 23, 99.
 Spalding, John Lancaster (obispo): 262.
 Spalding, Martin J. (obispo): 257, 258.
 Spark, Muriel: 223.
 Spellman, J. (cardenal): 270, 297.
 Spencer, H.: 169, 320.
 Spicq: 545, 546.
 Spokane: 270.
 Spoleto: 15.
 Springfield: 260.
 St. George Mivart: 222.
 Stählin (obispo luterano): 534.
 Stalin: 454.
Stampa di penetrazione: 138.
 Stanislas, Colegio: 58.
 Stavrakí Aristarkí bey (logoteta): 424.
 Stegerwald, A.: 158.
 Stepinac (cardenal): 496.
 Stern, Karl: 252, 301.
 Steyl, misioneros de: 117.
 Stöckl, A.: 174.
 Stolpe, Sven: 542.
 Stolz, A.: 525.
 Stratford-Canning (lord): 410.
 Streit, Robert: 377.
 Strossmayer (obispo): 74.
 Strossmayer: 421, 424.
 Sturzo: 145, 164, 476, 488.
 Suarismo: 178.
 Subiaco: 119.
 Sudán: 404, 414.
 Suecia: 374, 535.
 Suenens (cardenal): 308, 558, 560.
 Suez, canal de: 373, 410.
 Suhard (cardenal): 515.
 Suiza: 22, 110ss, 122, 127, 170, 178, 203, 254, 258, 267, 268, 386, 392, 444, 497, 510, 521, 531, 535.
 Sulaqua: 418.
 Sullivan, William L.: 277.
 Sweeney, M. V.: 209.
 Swetchine (Mme): 415.
 Swoboda, H.: 139.
 Sydney: 155, 231, 232, 233.
Syllabus errorum: 20, 36, 48ss, 61, 62, 68, 70, 92, 109, 141, 142, 149, 173, 303, 244, 333, 481.
 Szekesfehérvar: 104.
 Szeptickij, A. (obispo): 427, 445, 448, 456, 461, 477.
 Tacchi Venturi: 485, 492, 553.
 Taché, Alexandre: 240.
 Tachrmoudjan, Juan: 429.
 Taille, M. de la: 537.
 Taine: 135.
 Talamo, S.: 175.
 Talbot: 214.
 Talmy, R.: 149.
 Talvacchia, F.: 450.
 Tamisier: 126.
 Tantur: 305.
 Taparelli: 148.
 Tappouni, Ignacio (cardenal): 450.
 Tarbes: 139.
 Tardini (cardenal): 492, 502, 554.
 Tardivel, J. P.: 242.
 Tarín, P.: 105.
 Tartaria: 376.
 Taschereau, Elzéar (arzobispo): 242, 246, 249.
 Tavard, Georges: 281, 293.
 Taylor, James Hudson: 374, 394, 402.
 Teilhard de Chardin: 506, 540, 550, 552.
 Tempels: 401.
 Temple: 541.
 Teófano: 117.
 Tercer Mundo: 514, 563.
 Teresa Bojaxkii de Calcuta (madre): 307, 308.
 Teresa del Niño Jesús (santa): 479, 524.
 Teresianas: 121.
 Terlechki: 415.
 Termier, Pierre: 541.
 Terruwe, A.: 551.
 Terranova: 239.

- Terzian: 428.
 Texas: 277, 306.
 Thalhofer, V.: 129.
The Sword of the Spirit (movimiento):
 225.
 Theobald Matthew: 227.
 Thiers: 38.
 Thijm, Alberdingk: 110.
 Thils, G.: 541.
 Thompson: 110.
 Thompson, Francis: 223.
 Thompson, John (sir): 243, 244.
 Thureau-Dangin: 63.
 Thurian: 565.
 Thyssen: 535.
 Tibet: 376.
 Tien, Thomas (obispo): 403.
 Tientsin: 390, 394.
 Tierra de Fuego: 376.
 Tierra Santa: 122.
 Tirol: 102.
 Tisserant (cardenal): 535, 545.
 Tobie'Aoun (arzobispo): 421.
 Tocqueville, Alexis de: 297.
 Tomás de Aquino, santo: 53, 175, 176,
 177, 178.
 Tomismo: 53, 174, 175, 176, 177, 178,
 181, 339, 548.
 Tomkins, J. J.: 248.
 Toniolo, G.: 145, 148, 163, 164, 167.
 Tonkín: 379, 390.
 Tapel, Bernard J. (obispo): 270.
 Toronto: 243, 246, 247, 248, 250.
 Tour du Pin, René de la: 149.
 Tournai: 127.
 Touzard: 545.
 Tracia: 437.
 Trannoy: 38.
 Transjordania: 437, 450.
 Transilvania: 103.
 Trapesens: 116, 119, 282.
 Treinen, Silvestre W.: 270.
 Trento, Concilio de: 30, 69, 183, 421.
 Tréveris: 168, 530.
 Tréveris, Instituto Teológico de: 530.
 Treviso: 28, 135.
 Trevor, M.: 203.
 Trichur: 427.
Trinity College: 228.
 Triple Alianza: 27.
 Tripolitania: 411.
 Trois-Rivières: 242.
 Tromp: 543.
 Trudeau, Pierre: 252.
 Truman, H. S.: 280, 457.
 T'Serclaes, de (obispo): 104.
 Tuam: 227.
 Tubinga: 68, 170, 211.
 Tubinga, Escuela de: 173.
 Tunicia: 411.
 Turín: 89, 117.
 Turinaz (obispo): 160.
 Turquía: 409, 410, 411, 412, 423, 426,
 437, 440, 441, 449, 501, 502.
 Tuteff: 429.
 Tykon (arzobispo): 439.
 Tyrrell, G.: 193, 195, 196, 197, 200,
 224.
 Ucrania: 246, 269, 422, 446, 456, 457,
 458, 496.
 Uganda: 375, 386.
 Ullathorne (obispo): 208, 210, 212, 232.
 Ulster: 227.
 Ultramontanismo: 65, 66, 67, 68, 69, 70,
 71, 73, 75, 76, 94, 96, 102, 109, 122,
 125, 180, 182, 211, 227, 234, 242,
 244, 331, 333.
 Umbría: 48.
 Unamuno, Miguel de: 106.
 Undelhill, Frank: 241.
 Uniatismo: 112, 412, 415, 416, 419, 420,
 421, 424, 427, 431, 434, 441, 451,
 459, 463, 464, 477, 496.
 Unión, monjes de la: 553.
Union apostoloque des prêtres séculiers:
 134.
 Unión de Brest-Litovsk: 427.
Union catholique d'études sociales: 152.
 Unión Cívica Radical: 325.
Unión de Estudios de los Católicos So-
ciales: 161.
 Unión de Friburgo: 153.
 Unión Misional del Clero: 375.
 Unión de los nestorianos: 418.
 Unión de Superiores Generales: 520.
 Unión de Superiores Generales: 520.
Unione cattolica per gli studi sociali: 162.
Unione economico-sociale: 145, 165.
Unione popolare: 145.
 Uniones Cristianas de Jóvenes: 59.
 Unionismo: 455-458.
 Universidad Nacional de Irlanda: 230.
Universities Mission to Central Africa:
 374.
 Unset, Sigrid: 542.

- Uriburu, José Félix (general): 344.
 URSS: 489, 493, 556.
 Ursulinas: 116, 119, 283.
 Uruguay: 337, 338.
 Utrecht: 41, 75, 269.
- Valdivieso y Zañartu, Rafael Valentín
 (arzobispo): 325.
 Valera, E. de: 230.
 Valerga, J. (obispo): 409, 416, 417, 418,
 419, 421.
 Valladolid, seminario de: 224.
 Valonia: 108.
 Van Kaam, Adrián: 299.
 Vanier: 245.
 Vanier, Jean: 252.
 Vannutelli (cardenal): 230.
 Vargas, Getulio: 346.
 Varsovia: 492.
 Vasconcelos, Juan: 338.
 «Vaterland»: 151.
 Vaticano: 26, 27, 75, 90, 95, 97, 98,
 103, 113, 144, 165, 195, 203, 216,
 318, 330, 332, 333, 337, 391, 396,
 421, 423, 425, 426, 427, 437, 440,
 454, 457, 459, 461, 469, 471, 472,
 473, 474, 475, 482, 485, 496, 498,
 501, 504, 523.
 Vaticano I (Concilio): 16, 25, 69-75, 76,
 77, 111, 113, 119, 120, 131, 173, 415,
 418, 420, 421, 424, 432, 433, 446,
 447, 448, 450, 452, 554, 555, 560.
 Vaticano II (Concilio): 17, 130, 193, 195,
 200, 225, 250, 251, 252, 263, 270,
 278, 279, 284, 296-300, 305, 357, 362,
 369, 386, 401, 402, 405, 406, 429,
 440, 444, 453, 458, 459, 461-465, 502,
 503, 505, 512, 513, 517, 530, 532,
 537, 539, 552, 553-566.
 Vaughan, Herbert (cardenal): 215, 216,
 217, 218, 219, 221.
 Vaughan, Roger Bede: 233.
 Vaussard, L.: 480.
 Vaussard, M.: 163.
 Veith, J. E.: 102.
 Vence, capilla de: 532.
 Venegono: 535.
 Venezuela: 313, 326, 332s, 337, 359,
 360, 364.
 Venecia: 27, 28, 30, 138, 135, 143, 145,
 427, 456, 460, 501.
 Venizelos: 440.
 Ventura: 36.
- Verband Katholischer Arbeitervereine
 Nord und Ostdeutschlands*: 158.
 Verdier (cardenal): 483.
Vereine: 42, 43, 67, 140, 141, 517.
 Verhaegen, A.: 156.
 Vermont: 260.
 Veronese, M.: 510.
 Verot, Agustín (obispo): 257.
 Versalles, Tratado de: 475.
 Veuillot, L.: 46, 50, 67, 75, 80, 85, 93,
 109.
 Vezelay: 122.
 Vicent, A.: 105.
 Víctor Manuel (rey): 485.
 Victoria, estado de: 232.
 Victoria (reina): 219, 222, 388.
 Vidal y Barraquer (cardenal): 497.
 Vida y Acción (movimiento ecuménico):
 442.
 «Viejos católicos»: 65, 75, 100, 110,
 173, 182, 269.
 Viena: 97, 101, 103, 127, 134, 138,
 139, 151, 472, 473.
 Viena, Congreso de: 475.
 Vietnam: 303, 385, 404, 510, 556.
 Vigouroux: 185.
 Villain: 635.
 Villeneuve (obispo): 246.
 Viollet, P.: 63.
 Virchow, R.: 96.
 Visser't Hooft: 533, 556.
 Vitoria, F. de: 394.
 Vitte (editorial): 63.
 Vives y Tutó (cardenal): 31.
 Viviani: 88.
 Vogelsang, K. von (barón): 103, 151,
 152.
 Vogt (obispo): 378.
 Voillaume, R.: 516.
Volksverein: 145, 157.
 Vonier: 224.
 Vosté: 545.
 Frau, F.: 126.
- Wade, Mason: 242.
 Wagner (obispo): 529.
 Waldeck-Rousseau: 83.
 Walker, W.: 323.
 Walsh, Robert: 292.
 Walsh, W. J. (obispo): 230, 243.
Wandervögel: 99.
 Ward, J. E.: 22.
 Ward, W.: 210, 211, 212, 215, 223.

- Warneck, G.: 377.
Washington: 246, 286, 288.
Waters, Vincent S.: 288.
Waugh, E.: 542.
Weimar, república de: 99.
Wenger: 455.
Weninger, Francis X.: 278.
Werner, K.: 171.
Werns: 204.
Wessenberg: 111.
Westminster: 152, 208, 209, 212, 215,
221, 222, 223.
Westminster, abadía de: 465.
Westfalia: 41, 96, 158, 486.
Whampoa, tratado de: 390.
Whittaker: 541.
Wiechert, E.: 542.
Wilna: 439.
Willam, F.: 524.
Willebrands, G. (obispo): 535, 563.
Windsor: 248.
Windthorst, L.: 95, 98.
Winnipeg: 246, 248.
Wirth, J.: 486.
Wisconsin: 293.
Wiseman (arzobispo): 208, 209, 211,
212, 222.
Witte, F. X.: 129.
Woeste, Ch.: 156, 157.
Wolf, G.: 97.
Wood, Charles Lindley (vizconde de Halifax): 216.
Woodsworth, J. S.: 248.
Woolwich, escuela de: 215.
World Conference of Union: 440.
Wulf, Maurice: 178.
Württemberg: 96, 411.
Würzburgo: 172, 173, 179.
Yemen: 411.
York: 217, 218.
Young Christians Workers: 224.
Young Irelanders: 229.
Yugoslavia: 496, 508.
Youssef, G. 417, 418, 420, 421, 425,
428.
Zaghloul Pachá: 437.
Zahn, Fr. M.: 394.
Zaleski (obispo): 430.
Zamosc, Concilio de: 422.
Zander, L.: 442, 454.
Zeiller, J.: 63.
Zentrum: 109.
Zentrumspartei: 76.
Zentrumstreit: 100.
Zigliara: 153, 174, 176.
Zoghby (obispo melkita): 465, 564.
Zwanzigste Jahrhundert, Das: 201.
Zwijnsen (arzobispo): 43.