

LA SANTIDAD EN LA VIDA RELIGIOSA REGULAR*

ROBERTO RUSCONI

No olvidemos, al estudiar la vida espiritual cristiana en los siglos XIX y XX y, más concretamente, desde el final del ciclo revolucionario (1850) hasta el Concilio Vaticano II, que las relaciones entre la Iglesia católica y la sociedad contemporánea experimentaron un profundo cambio con la Revolución francesa y, especialmente, tras el Concilio Vaticano I, que se clausuró en 1870, el mismo año en que los pontífices perdían su poder temporal¹.

Al empezar, es preciso subrayar también que el título de mi ponencia se entiende mejor cuando se subraya el adjetivo «regular» («vida religiosa regular»), para aclarar que hablamos de miembros de las Órdenes y congregaciones religiosas (aunque compete a todos los cristianos llevar una «vida religiosa»)².

1. LA NOVEDAD DE LA «SANTIDAD SOCIAL»

En esa nueva sociedad, marcada por el desarrollo de la industrialización, algunas figuras de santos tradicionales fueron adaptadas a los grupos sociales emergentes: como San José, que había sido el protector de los agonizantes al final de la edad moderna, y que pasó a ser patrono de los trabajadores. También conviene recordar que la jerarquía católica dirigió sus esfuerzos pastorales hacia dos nuevas ca-

* Se publica el texto que se leyó en el Simposio, con el añadido de mínimas referencias bibliográficas. Para mayor información véase Roberto RUSCONI, *Santità e culti in età contemporanea*, en Anna BENVENUTI et al., *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Viella, Roma 2004.

1. Vid. en general Giovanni MICCOLI, *Fra mito della santità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Marietti, Casale Monferrato 1985, y Daniele MENOZZI, *La chiesa cattolica nell'età della secolarizzazione*, Einaudi, Torino 1993.

2. Informaciones en detalle sobre órdenes y congregaciones religiosas de todo el mundo se encuentran en los volúmenes del *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, I-IX, Edizioni Paoline, Roma 1974-1997.

tegorías, que ahora alcanzaban identidad propia, las mujeres y los jóvenes.

La política de supresión de las órdenes monásticas, sobre todo las de clausura, por parte de los gobiernos ilustrados del siglo XVIII, y la política anticlerical de los gobiernos liberales del siglo XIX en Europa y América Latina, provocó la fundación de numerosas congregaciones religiosas femeninas dedicadas ya no a la contemplación sino a la educación infantil, y a la asistencia a los enfermos y pobres; además, su ámbito de actuación incluyó también la acción misionera fuera de Europa³.

Este hecho cambió radicalmente la proporción numérica que se mantenía desde siglos entre los religiosos y las religiosas, a favor de estas últimas, que sobrepasaron de largo a los religiosos. Este fenómeno se ha atribuido, también, al diverso papel y creciente protagonismo de las mujeres en la Iglesia católica. Por otro lado, las nuevas leyes favorecieron la fundación de congregaciones religiosas y sociedades de vida común sin votos (en lugar de las tradicionales Órdenes religiosas), en las cuales era posible ingresar sin las limitaciones económicas de la dote. El número de las congregaciones misioneras femeninas se justificaba también por las facilidades legislativas de la época a causa de la expansión colonial europea.

Las beatas y santas, proclamadas hasta los años más recientes, que fueron fundadoras de instituciones «de vida activa» constituyen una proporción numéricamente aplastante. Este reconocimiento oficial de su santidad por y para la Iglesia constituye, por tanto, una confirmación de la validez de su apostolado social⁴. Largo ha sido también el número de los santos y beatos fundadores, que se ocuparon de la asistencia a los pobres, cuyo creciente número fue la respuesta a los movimientos migratorios del campo a las ciudades, y a quienes las poblaciones veneraron como «santos» en vida.

En definitiva, y en el marco de la restauración católica, una vez concluido el ciclo revolucionario, asistimos a una enorme floración de congregaciones religiosas, en su mayoría con finalidades educativas, asistenciales y misioneras. Muchas de esas fundaciones se inscribieron en el marco canónico tradicional de la vida religiosa, aunque acentuando los aspectos activos.

3. En relación a Italia se puede ver la reciente contribución de Mario TACCOLINI, *L'altro movimento cattolico: le congregazioni religiose tra Otto e Novecento*, en Cesare MOZZARELLI (ed.), *Identità italiana e cattolicesimo. Una prospettiva storica*, Carocci, Roma 2003, pp. 309-329, con referencias bibliográficas, y antes también Vittorio DE MARCO, *I santi nella Restaurazione: le nuove congregazioni missionarie e assistenziali*, en Gabriele DE ROSA (ed.), *Storia dell'Italia religiosa*, III: *L'età contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 25-59.

4. Aplastantes son los elementos que se encuentran en Mariano FORALOSSO, *Santità e sociologia*, en *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VII, cc. 861-884.

En tal ámbito merecen destacarse personalidades de gran relieve, tanto en el interior como en el exterior de una congregación, que fueron propuestos como modelo de santidad incluso antes del reconocimiento oficial por parte de la jerarquía católica. Recuérdese el caso Don Juan Bosco y de los salesianos. La propuesta religiosa de Don Bosco abrazaba diferentes niveles: la devoción a María Auxiliadora, la promoción de los santos jóvenes e incluso la vida del «santo» educador y patrón de la juventud⁵. En este contexto, debe destacarse —en la propuesta de Don Bosco— la continuidad entre el culto a la Virgen María (figura «pre-moderna», según algunos, «anti-moderna», según otros) con la popularización de «jóvenes santos», desde Domenico Savio a mediados del siglo XIX, hasta Piergiorgio Frassati, a comienzos del siglo XX⁶. (Con todo, no se olvide el tiempo transcurrido antes del reconocimiento oficial por parte de la Santa Sede: por ejemplo, Domenico Savio, nacido en 1842 y fallecido en 1857, no fue beatificado hasta 1950 y canonizado cuatro años después).

2. SANTOS FUNDADORES Y FUNDADORES SANTOS

En la historia del cristianismo occidental la santidad de los fundadores siempre jugó un papel relevante en el interior de cada Orden. En primer lugar como una confirmación de la importancia de una forma de vida religiosa regular. Cuando al culto tributado por sus cofrades o correligionarios se añadía el reconocimiento oficial por la suprema jerarquía de la iglesia, la vida del fundador se transformaba en un modelo oficial de santidad también cara al exterior. Desde los comienzos del siglo XIII, en que el papa Gregorio IX determinó las normas canónicas para la proclamación de las santas y de los santos, grande ha sido el número y el porcentaje de los fundadores de Órdenes y congregaciones que han llegado a los altares de las iglesias (sobre todo, santos monjes, frailes y clérigos regulares). La solemne proclamación de los santos y beatos en la Iglesia católica, que desde 1234 quedó reservada al papa, constituyó, de esta forma, una ratificación del poder pontificio frente a la sociedad.

Como consecuencia de la eclosión de congregaciones religiosas femeninas durante los siglos XIX y XX, subió el número de las santas

5. Véase Pietro STELLA, *Don Bosco*, Il Mulino, Bologna 2001, que sintetiza sus importantes contribuciones anteriores.

6. Véanse Pietro STELLA, *Santi per giovani e santi giovani nell'Ottocento*, en Emma FATTORINI (ed.), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997, pp. 529-546, y Angelica GENOVESE, *Pier Giorgio Frassati: un «caso» agiografico*, en Francesco SCORZA BARCELLONA (ed.), *Santi del Novecento. Storia, agiografia, canonizzazioni*, Rosenberg & Sellier, Torino 1998, pp. 83-102.

fundadoras, es decir de religiosas de vida activa que estaban en el origen de tales fundaciones (este reconocimiento incluyó con frecuencia a sus «consejeros» espirituales, no importa si religiosos o clérigos seculares). Antes de las nuevas reglas establecidas por el papa Juan Pablo II, en 1983, es decir, con anterioridad a la constitución *Divinus perfectionis Magister*, las normas del Derecho canónico favorecían las canonizaciones de los religiosos, cuyas causas introducidas en las diócesis tenían mayores posibilidades de llegar al final del proceso (y, entre las religiosas, un hecho similar sucedía con las fundadoras). En Roma o en sus alrededores se encuentran las casas madres de la mayoría de las Órdenes y congregaciones religiosas: por esta razón era muy frecuente que un fundador o una fundadora muriera en la circunscripción de la diócesis de Roma, donde empezaba el procedimiento para el reconocimiento de su santidad, que llegaba, por consiguiente, muy pronto a la Congregación para las causas de los santos, es decir, el dicasterio vaticano competente en estos asuntos.

Es muy largo el camino que lleva a la proclamación a la canonización, en Roma o en cualquier parte del mundo (que, con los viajes de Juan Pablo II, se hecho también «Plaza de San Pedro»), y es más factible que una organización religiosa lleve a buen puerto su intento, que no un particular o una diócesis. No es sólo un problema de disponibilidades financieras —no olvidemos que la canonización es el término de un verdadero proceso, con montaña de expedientes y gran número de peritos y abogados—, sino más bien de continuidad del esfuerzo en el tiempo. (La continuidad era un gran obstáculo, cuando las normas canónicas no permitían introducir las causas antes de transcurridos cincuenta años tras muerte del candidato). Por lo mismo, cuando los expedientes llegaban a la Congregación romana, los oficiales y los jueces que los recibían eran todos ellos clérigos, y tal vez, pertenecientes a Órdenes o congregaciones religiosas. Para ellos, que estaban familiarizados con la vida clerical y religiosa era más fácil —y lo es todavía hoy— reconocer las características de la santidad heroica en sacerdotes y frailes, en monjes y monjas, cuya experiencia religiosa era parecida a la suya, que fieles laicos.

A finales del siglo XIX, surgió un nuevo género periodístico, constituido por los «boletines» que propalaron la fama de santidad de los siervos de Dios. Este nuevo género de prensa, en sus más variadas formas, desempeñó un papel notable en la promoción del culto a las santas y santos. Empleados, sobre todo, por las nuevas congregaciones religiosas, tales boletines han popularizado y difundido las vidas y los ideales de sus miembros, y particularmente de los fundadores y fundadoras. Además, las estampas (que en italiano se denominan «immaginette», pequeñas imágenes, o bien «santini», pequeños san-

tos), representativas de beatos y santos, han contribuido a popularizar no tanto los rostros de los nuevos santos y santas, sino a crear verdaderos estereotipos. No puede orillarse, por tanto, el protagonismo de las estampas en la fijación del carácter simbólico de la figura de esos bienaventurados⁷. Tales estampas no son una invención contemporánea de un instrumento de devoción, pues su origen remonta al menos a principios del siglo XV (de ellas, por ejemplo, se habla en el proceso de canonización de santa Catalina de Siena, en 1413). Es evidente, por otra parte, que, la imprenta potenció más todavía la difusión de tales estampas en los países católicos. En todo caso, la producción de las «estampas» tuvo y tiene una finalidad inmediata muy clara: propagar el culto y la devoción a determinadas personas, de los cuales se intenta promover el reconocimiento oficial de la santidad, siguiendo los pasos establecidos por los cánones: de siervo de Dios a beato y después a santo. Intentan persuadir a los fieles, para que recen a esos siervos de Dios y pidan por su intercesión un milagro, que a su vez sirva para progresar en el proceso de canonización.

Con todo, y a pesar del empeño a través de boletines y promoción de estampas para la devoción privada, el resultado ha sido muy limitado, tomado en cuenta el alto número de los aspirantes a la canonización.

3. SANTIDAD RECONOCIDA Y SANTIDAD VIVIDA

Es indudable que el modelo de santidad que la Iglesia propuso a la veneración de los fieles —desde principios del siglo XIX hasta finales del siglo pasado— tuvo sobre todo carácter italiano y, más aún, romano. Las estadísticas son muy claras en este sentido: hasta el pontificado de Juan Pablo II, el número de las causas «introducidas» por la diócesis de Roma fue mayor que el número de todas las naciones católicas (España, Portugal, Bélgica y Austria, e incluso de los continentes extra-europeos)⁸.

Una larga mayoría de estos reconocimientos pertenecían a religiosos y a religiosas. Las estadísticas son avasalladores, a la luz de l' *Index ac status causarum* que la Congregación Vaticana para las Causas de

7. Observaciones muy interesantes en la contribución de Jean PIROTTE, *Le paradis de papier de l'imagerie dévote. Quelle société céleste pour quels chrétiens? (1840-1915)*, en Emma FATTORINI (ed.), *Santi, culti, simboli*, cit. en nota 6, pp. 67-104.

8. Importante análisis en Francesco DE PALMA, *Le cause di beatificazione in Italia. Un approccio storico-statistico*, en Roberto RUSCONI (ed.), *Santi della Chiesa nell'Italia contemporanea*, Edizioni Dehoniane, Bologna, pp. 525-555 [=«Cristianesimo nella storia», 18 (1997)].

los Santos publica desde hace algunos años. Este *Index* muestra una tendencia que se explicaría si las series estadísticas terminasen en 1965, con la clausura del Concilio Vaticano II; pero que resultan paradójicas si su término *ad quem* es la constitución *Divinus perfectionis Magister* de Juan Pablo II, que data de 1983. En otras palabras: ha sido más fácil ser proclamado bienaventurado o santo de ser clérigo o religioso, y más fácil aún de ser varón. Un fundador o una fundadora han tenido las máximas posibilidades; pero, una religiosa también ha tenido más posibilidades que un simple cura.

Las congregaciones religiosas, sobre todo femeninas, y las Órdenes religiosas llegaron a ser centenas y centenas en los dos últimos siglos de nuestra época, y sólo es posible dibujar a un cuadro global de su espiritualidad en sus caracteres más generales. He aquí algunos elementos básicos: ante todo, es común a todos los «religiosos» aspirar a una práctica cristiana lo más rigurosa posible, a pesar que las valoraciones de este rigor han sido y son variadas. Ya hemos considerado que el fundador y la fundadora, para no hacer mención de las normas que ellos establecieron, representan el modelo biográfico. Un modelo cuya aprobación canónica por la jerarquía de la Iglesia católica era concebido no sólo como un reconocimiento —*ad intra*— de la validez de una específica forma de vida religiosa regular, sino como una legitimación cara al exterior, es decir, frente a todos los fieles católicos.

Hay que preguntarse si una consecuencia de tal aprobación significaba sólo una mayor o menor popularidad de una o de otra congregación; o bien con ello se originaba un verdadero influjo de una espiritualidad sobre la vida católica, que a su vez redundaba sobre los fieles laicos. No es posible dar aquí una respuesta global, sino subrayar dos elementos que parecen bastante importantes. Ante todo, la gran mayoría de tales congregaciones practicaban la llamada «vida activa»: es decir, su vida religiosa era sólo parcialmente compatible con los ritmos litúrgicos característicos de la vida claustral, y por consiguiente sus miembros tenían que rezar de una manera diferente que los religiosos contemplativos (en este sentido, la vida de tales institutos podía proponerse como modelo a los laicos). Además, por estar consagrados a la «vida activa», y sobre todo a la educación de los niños y de las niñas, a la asistencia a los enfermos y a las misiones, los religiosos y las religiosas regulares deseaban también influir sobre los fieles, y no solo para ganar limosnas o soporte económico. Junto a la difusión de modelos religiosos activos, por así decir, entre los fieles corrientes, también habría que añadir otro dato histórico incuestionable: en la época contemporánea se ha asistido a una «feminización» de la piedad católica, lo cual nos llevaría a preguntarnos por el papel de las religiosas y su influjo en los imaginarios de vida cristiana.

4. VIDA RELIGIOSA REGULAR Y RENOVACIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD

A la vista de todo lo anterior, ¿puede afirmarse con propiedad que a finales del siglo XIX surgieron aportaciones renovadoras de la espiritualidad católica, a partir de la vida religiosa regular? Cabe, en efecto, considerar el caso muy particular de Teresa de Lisieux (1873-1897)⁹. La canonización de la monja carmelita fue muy rápida y tuvo lugar en el Año Santo de 1925, a pesar que no se habían cumplido los cincuenta años prescritos por el Derecho canónico. Una versión «manipulada» de su *Historia de un alma* fue publicada ya después de su muerte, de modo que su extraordinaria popularidad poco tiene que ver con la santidad claustral; más bien constituye un importante ejemplo de literatura devocional. (No se puede olvidar que, a pesar de la tendencia romántica y contemporánea, cada vez más difundida, de producir escritos autobiográficos, la producción de tales escritos por religiosos y por religiosas, su conservación privada y su circulación pública tropezaban con las disposiciones canónicas, según las cuales era obligatorio un control preliminar de su ortodoxia, para todos aquellos que pretendían un reconocimiento oficial de su santidad por la parte de la jerarquía católica). Muy diferente es, en cambio, el caso de otras personalidades renovadoras, como Charles de Foucauld o Edith Stein, a los cuales no se puede atribuir un papel verdaderamente influyente, a no ser en círculos muy elitistas.

Y, para terminar con estos ejemplos, ciertamente limitados, hay que mencionar al padre Pio da Pietrelcina, el fraile capuchino canonizado en 2000, personalidad discutida incluso por los mismos franciscanos, que supuso una actualización de la devoción a las llagas de san Francisco (mejor, del Cristo de la Pasión). La discusión, sin embargo, no versó sobre los pretendidos estigmas, sino sobre la propuesta —por parte del fraile y de sus devotos— de una espiritualidad del sufrimiento y del dolor. Una vez más, esto no ha constituido un estímulo para la renovación de la vida religiosa regular, ni tampoco un impulso para que los creyentes entren en la Orden capuchina, sino que ha inspirado una organización devocional de los laicos católicos, con la creación de una red de círculos de oración. (Aquí se podría dis-

9. Entre los millares de páginas que se han dedicado a Thérèse y a su «Histoire», vid. de Claude LANGLOIS, *Les dernières paroles de Thérèse de Lisieux: aimer, être aimée et revenir sur la terre*, Ed. Salvator, Paris 2000, y *Écritures thérésiennes*, Eds. du Cerf, Paris 2002. Véase también M. LAVABRE, *Sainte comme une image. Thérèse de Lisieux à travers ses représentations*, en *La fabrication des saints*, en «Terrain. Cahiers du patrimoine ethnologique», (24 mars 1995) 83-90 y Giacomo MARTINA, *La «Storia di un'anima» di Teresa del Bambin Gesù: storia del testo, giudizi della storiografia*, en Gennaro LUONGO (ed.), *Scrivere di santi*, Viella, Roma 1998, pp. 421-444.

cutir sobre el sentido histórico de una espiritualidad fundada en el sufrimiento y en el dolor: es decir, si constituye sólo una supervivencia «medieval» —o incluso supersticiosa— o, por el contrario, una forma de actualización muy particular del mensaje religioso franciscano)¹⁰.

Un rasgo característico de la presencia de los cristianos en el mundo contemporáneo ha sido el «martirio»¹¹. La vía a la santidad está siempre abierta para los mártires de la fe cristiana, laicos también, sobre todo en los países de las misiones católicas. Es indiscutible que el martirio adquirió un carácter nuevo con las matanzas de grupos, clérigos, monjas y sencillos fieles, durante la Revolución francesa, de donde salió el convencimiento de la existencia de una conjura del mundo moderno para la extirpación de la fe y para la destrucción de la Iglesia. He aquí el fundamento del llamado «intransigentismo»¹², que es el rasgo fundamental del catolicismo contemporáneo (que encontró su expresión más cabada en el *Silabo* del papa Pío IX, a mediados del siglo XIX).

El siglo XX ha sido «el siglo de los mártires» cristianos, y no sólo católicos, y su relación abarca desde la xenofobia en los países del extremo oriental de Asia, a partir del final del siglo XIX, los hechos de la guerra civil en España (entre 1936 y 1939), las «persecuciones» de los regímenes comunistas de la Europa oriental (entre 1917 y 1989), el totalitarismo nazi (entre 1933 y 1945), las dictaduras latinoamericanas, los desarreglos en los nuevos estados africanos independientes, hasta la más reciente oleada del fundamentalismo islámico, en estos últimos años. ¿Han sido los mártires «religiosos» más numerosos que los mártires laicos?

En el Vaticano se ha creado, después de la carta apostólica de Juan Pablo II *Tertio millennio adveniente*, una Comisión para los nuevos mártires, en cuyo archivo se conservan más de doce mil informes sobre los «caídos» por la fe. Tales expedientes llegaron en primer lugar de parte de las conferencias episcopales: y sobre todo, una vez más, de las Órdenes y congregaciones religiosas, cuya conservación de la me-

10. Faltan todavía estudios críticos sobre el sujeto. Tienen algún interés las contribuciones de Ch. McKEVITT, *San Giovanni Rotondo and the Shrine of Padre Pio*, en John EADE, Michael J. SALLNOW (eds.), *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*, London 1991, pp. 77-97; Maria Immacolata MACIOTI, *L'ultimo dei beati: padre Pio da Pietrelcina*, en «La critica sociologica», 129 (giugno 1999) 139-150; Peter Jan MARGRY, *Un «beatus destructor» ovvero il culto «bulldozer» di Padre Pio. Un'indagine etnoantropologica*, en «Sanctorum» 1 (en prensa).

11. Véanse Pierre DELOOZ, *Sainteté et martyre*, en «Revue d'histoire ecclésiastique», 95 (2000) 34-47; y Andrea RICCARDI, *Il secolo del martirio. I cristiani nel novecento*, Mondadori, Milano 2000 (*El siglo de los mártires*, Plaza & Janés Editores, Barcelona 2001).

12. No se confunda el neologismo «intransigentismo» con el «integrista».

moria es, al parecer, mucho más eficaz. Estos informes, como hemos señalado, no siguen los procedimientos ordinarios de canonización.

Durante el Jubileo del 2000 la santidad ha tenido su marco ecuménico en una liturgia que se celebró en el simbólico lugar de los primeros martirios del cristianismo, el Colosseo romano. Allí se ideó la categoría de «los testigos de la santidad», para abarcar a todos los cristianos, no importa cuál fuera su confesión, mientras hubieran muerto por la fe cristiana.

5. EL PAPEL DEL CONCILIO VATICANO II Y LA POLÍTICA DE LAS CANONIZACIONES DE JUAN PABLO II

Si el fin de este Simposio es reconstruir el caminar histórico de la santidad cristiana —como reza un título que alude a una expresión contenida en los documentos del Concilio Vaticano II—, no se puede olvidar tampoco que el actual contenido de la constitución dogmática *Lumen gentium* ha sido el resultado de una verdadera confrontación entre las diferentes orientaciones presentes en la curia romana y en los padres conciliares. Aunque dejamos, gustosamente, a los historiadores del Vaticano II la reconstrucción de este debate, nos interesa subrayar que no faltaron problemas antes de que se llegara a la redacción del capítulo V, sobre la «Universal vocación a la santidad en la Iglesia»: donde los párrafos sobre «La santidad en los diversos estados» (n. 41) y sobre «Los consejos evangélicos» (n. 42) preceden al capítulo VI, dedicado a «Los religiosos»¹³. En la apertura del Concilio no estaban en ese lugar.

Sobre estos cambios y la discusión en el aula conciliar, prefiero dejar la palabra a uno de los autores de la más reciente *Historia del Concilio Vaticano II*, en un pasaje donde se trata del periodo de la llamada «intersesión» de los años 1962-1963: «La corriente más dinámica presente en el Vaticano II ya había oído desde el principio, en el capítulo sobre los religiosos del esquema preparatorio, una espiritualidad que quería demarcarse no sólo de los simples laicos, sino también de los sacerdotes diocesanos. En consecuencia, esta corriente era poco propensa a admitir el sentimiento de superioridad que adivinaba en un texto construido sobre los estados de perfección. La tendencia de la mayoría, que ya había rechazado anteriormente una Iglesia piramidal y había defendido la colegialidad y una Iglesia pueblo de Dios, estaba en condiciones de rechazar un ideal espiritual con

13. El texto se puede leer en *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Documentos pontificios complementarios*, BAC, Madrid 1965, pp. 79-85 y 86-92.

distintos planos, ocupando los “religiosos” el vértice de la pirámide. Los renovadores no querían limitarse a modificar el texto propuesto, sino que se proponían abrir nuevas perspectivas poniendo en primer plano la vocación universal a la santidad, de la que se derivan formas concretas de espiritualidad, todas igualmente válidas»¹⁴. Aquí empieza el proyecto de un texto, que llegará a ser el capítulo V de la constitución dogmática sobre la Iglesia.

Al parecer, la constitución conciliar todavía no ha conseguido que cambie la caracterización básica del reconocimiento oficial de la santidad católica, en los años posteriores a la conclusión del Vaticano II¹⁵.

6. CONCLUSIONES

A lo largo de los años del pontificado de Juan Pablo II el número de beatos y de santos laicos (ni clérigos ni regulares) ha superado los niveles de los anteriores pontificados, aún sin contar a los mártires. Pero, si analizamos las características de tales reconocimientos y de aquellas proclamaciones, no se trata de una santidad según *el espíritu del Concilio Vaticano II*, sino que más bien se ubica en el marco de las orientaciones que remontan a los años del papa Pío XI (1922-1939) y, sobre todo, del papa Pío XII (1939-1958), en que se atribuyó un destacado papel a las organizaciones de los laicos católicos¹⁶. En este sentido, queda todavía bastante trecho que recorrer (aunque algo se ha adelantado) en la dirección de la santidad de todos los fieles, cada uno en su condición de vida: lo que hace coincidir santidad con existencia. Pero, ¿es esto lo que Juan Pablo II va proclamando en las ceremonias en Europa y en África, en Asia y en América?

Al final del largo pontificado del papa Juan Pablo II, que empezó en el año 1978¹⁷, la relación entre la santidad vivida y la santidad reconocida por la suprema jerarquía de la Iglesia católica no se ha transformado en manera notable, en la medida en que el romano pontífice no ha modificado de raíz un concepto que se inspira en el cambio

14. Jan GROOTAERS, *El Concilio se decide en el segundo intervalo. La «segunda preparación» y sus adversarios*, Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, trad. esp., Eds. Sígueme, Salamanca 2002, p. 376.

15. Véase Francesco DE PALMA, *La santità postconciliare: considerazioni statistiche, tipologiche e sociologiche*, en Francesco SCORZA BARCELLONA (ed.), *Santi del Novecento*, cit. en nota 6, pp. 49-82.

16. Véase por ejemplo Francesco DE PALMA, *Pío XII e la proposizione di una santità dei laici*, en «Rivista di storia e letteratura religiosa» 33 (1997) 543-581.

17. Acaban de aparecer volúmenes como el de Andrea RICCARDI, *Governo carismatico. 25 anni di pontificato*, Mondadori, Milano 2003.

de equilibrios entre la Iglesia y los Estados, que se produjo con el paso del siglo XVIII al siglo XIX.

No puede negarse que algo ha cambiado en las últimas décadas. Por ejemplo, que la suprema jerarquía de la Iglesia propone al santo como ejemplo de vida cristiana a imitar, y no sólo como un intercesor para pedirle gracias. Pero, en el marco de la religiosidad popular pesa más el aspecto de intercesor y menos el de modelo. En la carta *Tertio millennio adveniente*, Juan Pablo II ha llevado a su conclusión el camino de una propuesta sobre la «santidad para todos», que remonta a sus predecesores, sobre todo a los papas Pío XI y Pío XII.

POST SCRIPTUM

En el día 4 de mayo de 2003 en Madrid —recién clausurado nuestro XXIV Simposio Internacional— Juan Pablo II celebró la canonización de cinco nuevos santos de la Iglesia española, que fueron presentados a los fieles cristianos como «modelos para las generaciones venideras»: Pedro Poveda, asesinado el 28 de julio de 1936, sacerdote fundador de la Institución Teresiana; Angela de la Cruz, fundadora de las Hermanas de la Compañía de la Cruz (1846-1932); José María Rubio, sacerdote de la Compañía de Jesús (1864-1929); Genoveva Torres, fundadora de las Hermanas del Sagrado Corazón y de los Santos Angeles (1870-1956); y Maravillas de Jesús, de la Orden de las Carmelitas Descalzas (1891-1974)¹⁸.

18. Estas informaciones se han tomado del diario ABC, Madrid, de los días 27-29 de abril de 2003.