

La Iglesia católica ante la modernidad: del jubileo de fin del siglo XIX al fin del milenio

FELICIANO MONTERO
Universidad de Alcalá

DENTRO DE UNA REFLEXIÓN HISTÓRICA sobre el milenarismo desde una perspectiva católica, lo primero que hay que constatar es que en la actualidad, y quizás ya en el fin del siglo XIX lo que predomina en la Iglesia católica es una visión poco milenarista, más realista que apocalíptica. En la variedad de posiciones y comportamientos de la Iglesia ante la modernidad hubo un tiempo en que dominó una actitud radical de confrontación y rechazo del orden liberal como compendio de todos los pecados («el liberalismo es pecado»): el tradicionalismo contrarrevolucionario y el integrista. En ese contexto se planteaba también un radical enfrentamiento entre el tiempo histórico (la historia de los hombres) y el tiempo escatológico, tiempo de salvación, fuera de la historia mundana. Confrontación entre dos tiempos que posibilita la expresión de actitudes y movimientos apocalípticos. Pero progresivamente, especialmente a partir del pontificado de León XIII, se fue imponiendo una posición menos intransigente, más posibilista, que culmina en una sincera asunción de los valores liberales en el Vaticano II. En ese diálogo de aproximación y convergencia va surgiendo y madurando una teología de lo secular, que cambia radicalmente la valoración del «mundo» y en consecuencia la relación entre los dos tiempos. Según esta nueva teología, el tiempo histórico (los problemas del mundo) y el tiempo escatológico (el futuro «reino de Dios») son dos tiempos

estrechamente interrelacionados e implicados: la construcción del «reino de Dios» comienza en este mundo, luchando históricamente por la justicia y la dignidad de los hombres.

En este contexto surge, en algunos sectores del catolicismo («cristianos por el socialismo», teología de la liberación) una nueva forma de cristianismo apocalíptico encarnado. Un nuevo milenarismo cristiano, comprometido social y políticamente, en luchas y movimientos utópicos de liberación. Un movimiento que significativamente apela a la tradición de los profetas para legitimar las denuncias de las nuevas formas de injusticia. Un milenarismo utópico y escatológico, pero no evasivo, sino comprometido con la historia y los problemas del tiempo. Pero en la mayor parte del catolicismo actual, incluido ese catolicismo comprometido en la liberación social, la tensión por la «llegada del reino de Dios» no alimenta movimientos milenaristas propiamente dichos, sino una inserción y un diálogo «realista» con la modernidad, entre la crítica y la asunción. Una actitud en definitiva más bien secularizada y laica.

La historia de la Iglesia católica en los siglos XIX y XX se puede sintetizar en torno a un argumento fundamental, el reto secularizador. Clericalismo y anticlericalismo, movimiento católico recristianizador y movimiento laicista o secularizador son los dos antagonistas de esta historia en la que se inscriben los dos jubileos, el de 1900 y el del tercer milenio. Ahora bien, los principales retos o desafíos del mundo secular se anticipan ya en el tiempo de la Ilustración, punto de partida y fuente de los desencuentros con la modernidad, aunque no se formulan con toda claridad hasta el choque frontal con el liberalismo. La autonomía y la soberanía del hombre, de la sociedad, y de los Estados e instituciones políticas y sociales; la correspondiente exigencia de separación de poderes y eliminación de injerencias con las recurrentes luchas entre clericalismo y anticlericalismo; la masonería y las sociedades de librepensamiento de un lado y el movimiento católico de otro, son expresiones y manifestaciones de esa incompatibilidad fundamental entre liberalismo y catolicismo que domina el siglo XIX. Más tarde, a medida que avanza el siglo, *el socialismo* y la revolución proletaria se plantean como nuevos retos: la igualdad frente a la jerarquía; la lucha de clases frente a la armonía social; la revolución y la violencia legítima; la esperanza revolucionaria frente a la escatológica.

La respuesta de la Iglesia a este reto secularizador evoluciona desde el rechazo y la confrontación más radical del «liberalismo es pecado» al diálogo y la asunción de la modernidad. Desde la perspectiva optimista de algunos historiadores, la Iglesia, a la altura del Concilio Vaticano II, habría purificado su auto-comprensión precisamente a partir de la confrontación con sus dos enemigos

principales, el liberalismo y el socialismo¹. En ese proceso, la Iglesia desde la época de León XIII esboza una doble respuesta, en el plano doctrinal y en el de la acción. En el plano doctrinal la respuesta consiste en la elaboración de una Doctrina Social, desde la «*Rerum Novarum*» a la «*Quadragesimo Anno*», que implica el planteamiento de una tercera vía entre el capitalismo y el socialismo. En el plano de la acción y la movilización la Iglesia alienta y constituye distintas obras y asociaciones, parte de un movimiento católico destinado a la recristianización de la sociedad liberal: desde la confrontación integrista de la cristiandad medieval reivindicada, a la reconstrucción de la civilización cristiana sobre la base y con los instrumentos de la civilización «moderna», liberal, secular². Un hilo conductor, revelador de la respuesta católica al proceso secularizador es el estudio de la devoción al Sagrado Corazón, y la declaración de la fiesta de Cristo Rey (1925) como afirmación del reinado y de la soberanía del cristianismo sobre el mundo, y fuente impulsora de los diversos «movimientos católicos». Por el contrario, las diversas expresiones del anticlericalismo contemporáneo como reacciones secularizadoras son otro buen hilo conductor para reconstruir este proceso de confrontación-diálogo de la Iglesia con la modernidad³.

En esta historia de confrontación y diálogo con el mundo moderno que resume y expresa el combate entre clericalismo y anticlericalismo, o entre movimiento católico y secularizador en los siglos XIX y XX, vamos a centrar ahora la atención en dos momentos de esa relación Iglesia-modernidad: la Iglesia de fin de siglo, al final del pontificado de León XIII, que se dispone a celebrar el jubileo de 1900, y la Iglesia del Vaticano II (1962-65), que sigue siendo hoy el referente principal del catolicismo que prepara y celebra el cambio de milenio tal como lo plantea Juan Pablo II en «*Tertio Millenio*». La observación de estos dos tiempos en la relación de Iglesia con el mundo moderno nos permite calibrar el cambio y las permanencias en esa relación, y entender mejor la actual situación de la Iglesia católica.

¹ G. MARTINA, «La contribución del liberalismo y del socialismo para una mejor autocomprensión de la Iglesia», «*Concilium*», 67, 1971, pp. 104-114. Una interpretación global de la relación de las Iglesias con el proceso de secularización de la Europa contemporánea en R. REMOND, *Religion et société en Europe*, ed. Seuil, 1998.

² Una breve caracterización de esta movilización católica en el caso español, en F. MONTERO, *El movimiento católico en España*, Eudema, 1993.

³ R. CRUZ (ed.), «El anticlericalismo» *Ayer*, 27, 1997; y E. LA PARRA y M. SUÁREZ CORTINA, *El anticlericalismo español contemporáneo*, ed. Biblioteca Nueva, 1998.

LA IGLESIA CATÓLICA DE FIN DE SIGLO. EL JUBILEO DE 1900

La celebración del jubileo de 1900 refleja bien el proyecto y la política desarrollada por León XIII durante su pontificado: entre el integrismo y el posibilismo; entre la tendencia intransigente, radicalmente antiliberal y ultramontana heredada (junto con la «cuestión romana»), y la aceptación accidentalista y posibilista de los regímenes políticos liberales como «mal menor», como punto de partida de una nueva forma de reacción combativa pero integradora en el nuevo orden liberal; una nueva forma de presencia pública de la Iglesia tras la ruina de las presencias clericales en un sistema de privilegio y protección. Tendencia posibilista que implicaba una tímida apertura a la modernidad, al menos en cuanto aceptación y utilización de los instrumentos y métodos: asunción de las libertades de reunión, prensa y asociación, para organizar «movimientos católicos» reactivos y alternativos; movimientos y obras católicas diversas, en los distintos frentes, para la reconquista (o preservación) católica de una sociedad más o menos secularizada, descristianizada.

Este posibilismo estratégico de León XIII, que choca con tendencias integristas (especialmente en la España de la Restauración), explica el tono más optimista que pesimista (o catastrofista) que tiene su encíclica «Annum Ingressi» en el inicio del nuevo siglo: El mundo moderno no está totalmente perdido, es recuperable. Además, frente a la absoluta descalificación anticlerical, librepensadora, del «oscurantismo» de la Iglesia, León XIII reclama al final de su pontificado la compatibilidad entre la ciencia y la verdad cristiana, entre las libertades modernas y el catolicismo. Más aún la eficaz e imprescindible contribución de la Iglesia a la estabilidad social y política de los Estados: «una de las más pérdidas arimañas es la de presentar a la Iglesia a la vista del vulgo ignorante y de los gobiernos recelosos como contraria a los progresos de la ciencia, como enemiga de la libertad, usurpadora de los derechos del Estado e invasora de la política. Necias acusaciones...»⁴.

Previamente, tras constatar las limitaciones y fracasos de la modernidad se había planteado el Papa la contribución cristiana a la solución de los problemas morales, sociales y políticos del nuevo siglo xx, tratando de hacer compatible el progreso con la religión: «¿Deberán, por tanto, ser despreciadas, descuidadas las conquistas de la cultura, del saber, de la civilización y de una libertad templada y razonable? Ciertamente que no; deben, por el contrario, ser defendidas,

⁴ León XIII, «*Annum Ingressi*», 19-III-1902, con motivo del 25 aniversario del pontificado de León XIII, nº 22, pp. 362-363, en la publicación *Doctrina Pontificia, Documentos Políticos* de la ed. BAC, donde se publica con el subtítulo «la guerra contra la Iglesia», y se caracteriza como «el testamento público de León XIII».

promovidas y muy apreciadas, como un valioso patrimonio, pues son otros tantos remedios buenos por su naturaleza, queridos y ordenados por Dios mismo para el mayor provecho de la familia humana»⁵.

El combate con el liberalismo y el laicismo y su programa secularizador se concretaba en un enfrentamiento con la que consideraba el mayor enemigo de la Iglesia, la responsable de las movilizaciones anticlericales y anticongregacionista, la masonería. Pero desde la perspectiva de León XIII, este combate con el laicismo no significaba rechazo del progreso. Desde esta perspectiva católica parecía distinguirse, como subraya Botti en su repaso del «nacionalcatolicismo», entre la buena y la mala modernización o secularización⁶. En todo caso, el momento álgido del debate sobre la modernidad en la Iglesia católica estaba a punto de plantearse ya en los primeros años del nuevo pontificado de Pío X, con la condena del modernismo teológico y del modernismo «social»⁷.

En este sentido, se puede decir que la cosmovisión de la Iglesia de 1900 está lejos de cualquier milenarismo utópico: la doctrina política de León XIII aunque rechaza los fundamentos filosóficos liberales asume en la práctica principios fundamentales del sistema liberal. La incipiente doctrina social de «Rerum Novarum» marca un moderado posibilismo, lejos de cualquier utopismo, entre un capitalismo ultraliberal, cuyos excesos condena, y el socialismo y el anarquismo, principal objeto de rechazo⁸. Pero esta adaptación realista a la nueva situación liberal, incluida su oferta de colaboración a los gobernantes en la fundamentación moral del orden social, no impide que la Iglesia y el Papa sigan defendiendo un modelo alternativo de valores, que se resume y refuerza en la consagración de los individuos y los pueblos al Sagrado Corazón de Jesús, como reconocimiento de una soberanía cristiana sobre la sociedad, el reinado social de Jesucristo⁹.

⁵ LEÓN XIII, «*Annum Ingressi*», op. cit., nº 19, p. 359.

⁶ A. BOTTI, *Cielo y dinero, El nacionalcatolicismo en España, 1881-1975*, Alianza, 1992.

⁷ Sobre la crisis modernista, los libros de E. POLLAT, *La crisis modernista*, Taurus, 1974; y sobre el modernismo en Italia y la condena de R. Murri, diversos estudios de L. BEDESCHI; de M. GUASCO, *Il caso Murri*, Urbino, 1978. También Actas en prensa de un Coloquio en Urbino (Italia), en octubre de 1997, sobre «*Il Modernismo tra cristianità e secolarizzazione*».

⁸ El comentario del obispo de Orihuela, Juan Maura Gelabert, en su glosa de la «Rerum Novarum» rechazando el falso utopismo socialista-anarquista, en nombre de un realismo cristiano basado en la naturaleza humana, ilustra bien esta posición, J. MAURA GELABERT, *La cuestión social*, dos series de pastorales de 1893 a 1897 y 1898 a 1901, comentando la «Rerum Novarum», Madrid, 1902. Vid. F. MONTERO, *El primer catolicismo social y la «Rerum Novarum»*, CSIC, 1983, pp. 283-300.

⁹ Sobre el valor y el significado político de esta devoción, «el reinado social de Jesucristo» que culmina en la instauración de la fiesta de «Cristo Rey» en 1925, vid. D. MENOZZI, «Regalita sociale di Cristo e secolarizzazione. Alle origini della «Quas Primas»», en *Cristianesimo nella storia*, 16, 1995, pp. 79-113.

Este fin de siglo en la Iglesia católica tiene un reflejo peculiar en la España del «desastre». La lectura integrista de la crisis del 98 es mucho más apocalíptica: la derrota y el desastre son castigos providenciales por los pecados del liberalismo; y, por tanto, son la ocasión para una regeneración total, íntegra del orden cristiano frente al liberal. Pero al lado de esta interpretación, seguramente mayoritaria, también se ofrece otra más moderada, menos catastrofista, más acorde con las directrices de León XIII, la que representa especialmente el primado Sancha o Cascajares¹⁰.

El jubileo del tránsito del siglo XIX al XX, que coincide con el final del pontificado de León XIII, se plantea por la Iglesia como un balance, bastante negativo, de su relación con el mundo y la sociedad liberal, y una ocasión para replantear con vigor los objetivos restauradores. Partiendo de los innumerables agravios y descalificaciones recibidos de parte de un mundo crecientemente secularizado, la celebración jubilar se proyecta como un homenaje reivindicativo al reconocimiento de Jesucristo redentor, y de la Iglesia y del Papa, como servidores y ejecutores de esa misión. León XIII había heredado una situación de absoluta confrontación con el mundo liberal, marcada doctrinalmente por la encíclica «Quanta Cura» y el «Syllabus», e internacionalmente por las consecuencias de la pérdida de los Estados Pontificios («la cuestión romana»). Se trataba por tanto de una situación fundamentalmente de reacción defensiva. La política de León XIII, heredera de esta situación, trató de transformar esa posición eminentemente «defensiva» en otra «ofensiva», restauradora, marcada estratégicamente por una distinción fundamental entre el liberalismo filosófico y el político, y tácticamente por la aceptación como mal menor de las reglas de juego del orden político liberal. Se trataba de impulsar la organización de los católicos para el desarrollo de una acción política y social eficazmente influyente, verdaderamente restauradora. Los movimientos católicos, nacidos antes pero impulsados especialmente durante su pontificado, serían los encargados de canalizar las diversas «obras» católicas en los distintos frentes, en una acción coordinada.

La primera iniciativa de celebración especial del tránsito del siglo XIX al XX partió precisamente de un comité constituido en Bolonia por miembros cualificados del movimiento católico italiano. Y la convocatoria para conmemorar el fin de siglo con una exaltación de Jesucristo Redentor y de su augusto vicario,

¹⁰ Sobre la posición de la Iglesia y los católicos ante el «desastre» del 98, *vid.* F. MONTERO, «El catolicismo español finisecular y la crisis del 98», *Studia Historica. Historia Contemporánea*, 15, 1997, pp. 221-237; y la comunicación conjunta de J. DE LA CUEVA y F. MONTERO, en el Congreso de la Asociación de Hª Contemporánea, Sevilla, 1998, «Clericalismo y anticlericalismo en torno al 98: percepciones recíprocas».

tenía el estilo y contenido de los movimientos católicos de la época, de confrontación con el liberalismo y el mundo moderno desde una alternativa cristiana contrarrevolucionaria. La invitación formulada por la citada Comisión Internacional, en febrero de 1898, terminaba con un llamamiento general a todas las fuerzas vivas católicas: las asociaciones de caridad, las sociedades artísticas, las de jóvenes, la prensa católica, las sociedades científicas y literarias, y las sociedades de estudios sociales, es decir, todo el elenco de asociaciones que normalmente se daban cita en los congresos católicos nacionales e internacionales que se venían celebrando en los países católicos.

La Bula del jubileo universal promulgada por León XIII en mayo de 1899 destacaba el hecho de la celebración del jubileo en una Roma todavía «ocupada», confiando en que no se pusieran obstáculos a la libre presencia y manifestación de los peregrinos. Incluía también una referencia explícita a los malos frutos liberales del siglo que acababa: «Nos aflige ciertamente y con gran dolor cuantas veces consideramos cómo buen número de cristianos cautivados e imbuidos por la libertad de opinar y pensar, después de haber bebido la ponzoña de las malas doctrinas con avidez, corrompen cada día el grande ministerio de la fe divina»¹¹.

En una alocución ante el consistorio, el 14 de diciembre de 1899, insistía el Papa en recordar la «cuestión romana», la pérdida de los Estados Pontificios y la consiguiente pérdida de protagonismo internacional del Papa. Aludía León XIII, considerándolo un ultraje añadido al expolio de Roma, a la no invitación a participar en el Congreso Internacional de La Haya que acababa de convocarse: «¿Quién debía ser llamado con más oportunidad y dignidad que el Sumo Pontífice? Ciertamente que éste fue constituido por Dios en el Pontificado máximo para luchar en pro de la justicia, procurar la paz y precaver las disensiones...»¹².

Pero los objetivos y el alcance teológico y político del jubileo, desde la perspectiva del Papa, quedan especialmente claros en dos encíclicas: la dedicada a impulsar la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, en mayo del 1899; y la encíclica sobre Jesucristo Redentor, en noviembre de 1899, centrada en la explicación del lema central de la convocatoria del jubileo. En ambos textos son claras las referencias críticas al liberalismo y sus nefastos frutos desde la perspectiva cristiana¹³. En el primero de ellos, anterior propiamente al programa de celebración

¹¹ «Bula del Jubileo Universal», 8-V-1899, en *La Cruz*, 1899, I, p. 482. Para este y otros documentos y noticias relacionados con la celebración del jubileo y su eco en el catolicismo español hemos seguido la revista *La Cruz*.

¹² En *La Cruz*, 1900, I, p. 99.

¹³ Carta Encíclica de S. S. León XIII acerca de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, 25-V-1899, en *La Cruz*, 1899, I, pp. 508-516; y «Epístola Encíclica de Jesucristo Redentor», 1-XI-1900, *La Cruz*, 1900, II, pp. 406-421.

del jubileo, se impulsaba y consagraba oficialmente por la Iglesia una devoción creciente desde los años sesenta del siglo XIX, estrechamente ligada al auge del ultramontanismo. Además, en la explicación del significado de la devoción al Corazón de Jesús se anticipaba la doctrina sobre el reinado social de Jesucristo, que se proclamaría litúrgicamente en 1925 con la fiesta de Cristo Rey.

Pero el texto propiamente programático del jubileo del nuevo siglo era el dedicado a Jesucristo Redentor, reivindicado ante el mundo moderno como «camino, verdad y vida». Esta proclamación de Jesucristo como redentor, restaurador, y rey, no implicaba, de acuerdo con el planteamiento de León XIII en todo su pontificado, una restauración teocrático-política pues no se condenaban expresamente los regímenes políticos liberales. Lo importante y lo primero en la perspectiva de León XIII, y en el nuevo orden político, era la restauración social que implícitamente conllevaba la restauración cristiana del orden jurídico y político. La cuestión era insertar las referencias cristianas y la aportación de la Iglesia en el nuevo orden político, reclamando íntegramente la ley de Cristo como fundamento de cualquier orden legal: «Debe, pues, en toda sociedad humana estar en vigor la ley de Cristo, de suerte que no tenga carácter privado solamente, sino público, y sea a la vez guía y maestra de toda norma de vida. Y porque esto ha dispuesto así y así decretado por Dios, a nadie es lícito el impugnarlo; y así mal proveerán los intereses y beneficios de los estados quienes pretendan establecer los cimientos de todo orden social fuera de un régimen genuinamente cristiano». Al reclamar esa presencia y reconocimiento público del Reino de Cristo, la Iglesia se ofrecía como el mejor garante moral de un orden social amenazado por nuevos enemigos revolucionarios: «Dicen que la sociedad civil está ya hartamente segura y custodiada por sí misma, y que puede, cómodamente, subsistir sin el auxilio de las instituciones cristianas, y que con sólo su esfuerzo puede alcanzar la meta apetecida (...) No ven suficientemente lo que hacen, pues destruida la noción de la Divinidad que sanciona lo bueno y lo malo, es forzoso que las leyes menoscaben la autoridad del jefe del Estado y que la justicia vacile...». Por ello, la vida, la salud de la sociedad dependía de una restauración cristiana plena, íntegra: «Conviene que ésta (la sociedad) sea otra vez restituida a Cristo su Señor, y se ha de conseguir que la vida derivada de Él llene a todos los miembros y partes de la sociedad, y se saturen de ella los mandatos y las prohibiciones legales, las costumbres populares, las enseñanzas llanas y caseras, los derechos conyugales, la norma de vida doméstica, los alcázares de los opulentos y los talleres de los obreros». Esto último, una alusión clara a los beneficios armónicos que podían derivarse de una atención a las directrices y consejos sociales contenidos en la reciente «*Rerum Novarum*»¹⁴.

¹⁴ Todas las citas de la Encíclica sobre Jesucristo Redentor están tomadas de la edición de *La Cruz*, op. cit.

EL REINADO SOCIAL DE JESUCRISTO COMO RESPUESTA A LA SECULARIZACIÓN

Los trabajos de D. Menozzi sobre la evolución del concepto de «reinado social de Jesucristo» y la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, desde los años 60 del siglo XIX hasta la proclamación de la fiesta de Cristo Rey en el calendario litúrgico, son un buen hilo conductor para entender la respuesta católica al reto secularizador en el cambio de siglo y en las décadas posteriores. El significado político de la devoción al Sagrado Corazón, tal como la plantea el jesuita Ramière desde Paray le Monia, a partir de los años 60 enlazaba plenamente con el contexto ultramontano y antiliberal de la proclamación del «Syllabus» (1864). Se trata de una devoción religiosa y piadosa, promovida por el «Apostolado de la Oración» y difundida a través del «Mensajero del Corazón de Jesús», cargada de significado político; devoción ligada por tanto, casi inevitablemente, a proyectos políticos de carácter antiliberal, como la contracelebración del centenario de 1789. No ha de extrañar, por tanto, que la devoción fuera especialmente difundida en medios publicísticos integristas. En efecto, el «Mensajero» y el «Apostolado de la Oración» como obras jesuíticas estaban estrechamente identificadas con el programa integrista. Todavía en 1900 el superior general de los Jesuitas, el P. Martín, dentro de las gestiones que desde hacía tiempo venía realizando para desenganchar a las comunidades españolas de su conexión con el integrismo, se veía obligado a destituir al director de «El Mensajero del Corazón de Jesús» en España, P. Alarcón, por su proclividad hacia el partido integrista: «A mediados de 1900 se había quitado una ocasión de graves disgustos y sinsabores por las cosas políticas retirando del Mensajero al P. Alarcón, que hasta el último momento nos había estado comprometiendo con sus salidas de tono bien intencionadas pero faltas de prudencia y sensatez. Yo jamás había podido avenirme con aquel exclusivismo del P. Alarcón y mucho menos con *El Siglo Futuro* y los integristas más exaltados»¹⁵.

La celebración del jubileo de 1900 sería la ocasión para oficializar y potenciar la devoción al Sagrado Corazón y la consagración del mundo a su reinado, en todo el mundo católico. Dentro de los preparativos del jubileo, la encíclica de León XIII «*Annum sacrum*» venía a impulsar y corroborar la validez y utilidad de la devoción que el «Apostolado de la Oración» y el «Mensajero» estaban promoviendo desde los años 60¹⁶. A partir de ese momento no dejan de afirmarse y desarrollarse iniciativas de consagraciones locales y nacionales al Sagrado Corazón, como expresiones de reconocimiento de su potestad y del

¹⁵ *Memorias del P. Luis Martín*, t. II, p. 630.

¹⁶ D. MENOZZI, «Il primo riconoscimento pontificio della regalità sociale di Cristo: l'enciclica «Annum sacrum» di Leone XIII», en *Studi in honore di Michele Ranchetti*, pp. 287-305.

sometimiento de los individuos y las sociedades y naciones a su reinado y directrices. En este camino, un hito para España sería la consagración nacional presidida por el rey Alfonso XIII en el Cerro de los Ángeles en 1919.

Una nueva fase dentro de esta evolución de la devoción del Sagrado Corazón de Jesús sería la instauración oficial de la fiesta litúrgica de Cristo Rey, al final y como culminación del ciclo litúrgico, el último domingo de octubre, planteada por Pío XI en 1925 con la encíclica «Quas primas». Este paso enlazaba directamente con el impulso a la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, contenido en la encíclica de León XIII en mayo de 1899, pero potenciando y dando verdadera autonomía al título «Cristo Rey», y al objetivo «reinado social de Jesucristo», implícito ya en la devoción al Corazón de Jesús. Un reinado que ha de entenderse en sentido íntegro y total, espiritual pero también social y político, que apela a los individuos pero también a la política de los Estados, sometida en este sentido a objetivos superiores que marca la Iglesia como «sociedad perfecta»: «Incurriría en un grave error el que negare a la humanidad de Cristo el poder real sobre todas y cada una de las realidades sociales y políticas del hombre, ya que Cristo como hombre ha recibido de su Padre un derecho absoluto sobre toda la creación, de tal manera que toda ella está sometida a su voluntad»¹⁷.

Y en otro apartado afirma rotundamente la encíclica: «El solemne culto litúrgico tributado a la soberanía real de Jesucristo hará recordar necesariamente a los hombres que la Iglesia, como sociedad perfecta instituida por Cristo, exige, por derecho propio e irrenunciable, la plena libertad e independencia del poder civil, y que en el cumplimiento de la misión que Dios le ha encomendado de enseñar, gobernar y conducir a la eterna felicidad a todos los miembros del reino de Cristo, no puede depender de voluntad ajena alguna. Y no sólo esto, el Estado debe asimismo conceder idéntica libertad a las órdenes y congregaciones religiosas de ambos sexos...»¹⁸. Por ello, y ese era el significado y alcance de la nueva fiesta litúrgica, «la celebración anual de esta fiesta recordará también a los Estados que el deber del culto público y de la obediencia a Cristo no se limita a los particulares, sino que se extiende también a las autoridades públicas y a los gobernantes; (...) porque la realeza de Cristo exige que el Estado se ajuste a los mandamientos divinos y a los principios cristianos en la labor legislativa, en la administración de la justicia y, finalmente, en la formación de las almas juveniles en la sana doctrina y en la rectitud de costumbres»¹⁹.

¹⁷ Pío XI, «Quas Primas», 11-XII-1925, nº 8, p. 503, *Doctrina Pontificia, Documentos Políticos*, ed. BAC. En esta edición figura con el subtítulo «La realeza de Jesucristo».

¹⁸ «Quas Primas», nº 19, op. cit. p. 515.

¹⁹ «Quas Primas», nº 20, op. cit. pp. 515-516.

La instauración de la fiesta de Cristo Rey por parte de Pío XI hay que entenderla no sólo en relación con la historia anterior de la devoción al Sagrado Corazón, sino en el contexto del proyecto político pastoral de Pío XI, uno de cuyos pilares fundamentales era la Acción Católica, como forma de presencia e influencia social católica, directamente eclesial y expresamente al margen o por encima de la lucha política partidista. Una condición tan impuesta por las circunstancias, las exigencias del Estado fascista, como elegida por la propia Iglesia como opción preferente y distinta del resto de las iniciativas políticas, sindicales y profesionales de inspiración católica que cada vez reclamaban más un espacio propio y autónomo para sus decisiones.

En la evolución del concepto de «reinado social de Jesucristo», que para Menozzi viene a ser el hilo conductor para entender la propia evolución del concepto misionero de la Iglesia frente a la secularización, los años treinta suponen en ciertos medios intelectuales minoritarios otro salto significativo. Es el que representa la reflexión de Maritain, su concepto de humanismo cristiano, y su famosa distinción de «planos» (entre la acción política y la acción católica), llamada a tener gran influencia y desarrollo en los años posteriores a la segunda guerra mundial. Menozzi señala la continuidad de fondo, en cuanto al objetivo nunca abandonado del «reinado social de Jesucristo», más allá del cambio de métodos o tácticas. Pero es indudable que la asunción por primera vez de los derechos del hombre y de los valores liberal-democráticos como valores compatibles con el cristianismo rompía una larga tradición de condena y rechazo antiliberal del mundo moderno. La misión irrenunciable de la Iglesia (el reinado social) se había de cumplir ahora, por vía indirecta, aceptando básicamente la autonomía secular de la sociedad y la política, y llenándola desde dentro y sin medios coactivos, de los valores evangélicos, entendidos ahora como no contradictorios con los valores humanos (humanismo cristiano).

En el plano práctico esta elaboración intelectual de Maritain y los personalistas cristianos se llevó a cabo en un nuevo modelo de Acción Católica, la «especializada» nacida a partir de la experiencia de la Juventud Obrera Católica (JOC). El cambio de perspectiva de esta nueva Acción Católica se expresa especialmente en el nuevo método de formación que marca toda su dinámica y actividad: la revisión de vida. Un método de pedagogía activa que partía del reconocimiento respetuoso de la realidad (el ver), y de los «signos de los tiempos», o las señales cristianas de identidad presentes en la propia sociedad. La adopción de este método implicaba una consideración radicalmente distinta del mundo (de la modernidad), básicamente positiva y optimista, frente a la pesimista y catastrofista, presente en la tradicional cosmovisión antiliberal católica que contemplaba todo el siglo XIX como un largo tiempo de abandono y oscurecimiento de lo religioso y lo cristiano. Y, por ello, había planteado el jubileo

del cambio de siglo como la ocasión para una conversión radical, individual y social, de signo restaurador profundamente antiliberal. Así pues, en los años treinta del siglo xx, se anticipa la diferencia fundamental entre la celebración jubilar de 1900, marcada por la confrontación total con la sociedad liberal, y la del año 2000, que con todas las rectificaciones y matizaciones posteriores, se enmarca en las directrices básicamente optimistas y dialogantes del Concilio Vaticano II. Pues lo que algunos intelectuales y militantes católicos habían anticipado en los años treinta y en la postguerra de la Segunda Guerra Mundial es lo que la Iglesia jerárquica vino a consagrar oficialmente en el Vaticano II²⁰.

EL CONCILIO VATICANO II SUPONE UN GIRO COPERNICANO

Aun teniendo en cuenta todas estas anticipaciones, el Concilio Vaticano II supone un giro copernicano en esta evolución de la relación de la Iglesia con la modernidad, de la confrontación al diálogo, que permite entender la posición de la Iglesia ante el tercer milenio (jubileo del 2000), y compararla con la manera de celebrar el inicio del siglo xx (jubileo de 1900). En primer lugar un giro en la autoconcepción de la Iglesia definida ahora en «Lumen Gentium» como pueblo de Dios, en la que se reconoce a los laicos un lugar y un papel nuevos; y que afirma la corresponsabilidad episcopal, y el principio de colegialidad como elemento corrector del primado y la infalibilidad definidos en el Vaticano I. En segundo lugar, el Vaticano II implica un giro en la relación de la Iglesia con el mundo, que culmina todo un proceso de elaboración doctrinal y de comportamientos. Esta nueva relación, definida en la «Gaudium et Spes», se basa en una visión fundamentalmente optimista de los «signos de los tiempos», presentes en la evolución del mundo moderno (la dignidad de la persona, los valores de solidaridad-fraternidad). Finalmente la proclamación del principio de libertad religiosa (la iniciativa más innovadora y revolucionaria del Concilio) suponía la aceptación implícita de la «verdad» y la «salvación» fuera de la Iglesia católica. Era también el punto de partida de un nuevo impulso ecuménico, que ponía las bases de un diálogo interreligioso universal (especialmente con el judaísmo y el islamismo).

Pero el Concilio provocó también en el interior de la Iglesia una crisis de identidad, que se manifiesta especialmente en los primeros años del postconcilio, y se prolonga hasta nuestros días como debate interno sobre la correcta interpretación de la doctrina conciliar (crisis de la Doctrina Social de la Iglesia,

²⁰ D. MENOZZI, «Secolarizzazione, cristianità e Regno sociale di Cristo», ponencia en el seminario de la Fondazione Romulo Murri, de Urbino, publicado en *Le Carne* 2, Fondaz R. Murri, Istituto di Storia, Urbino, 1997.

crisis de los partidos y sindicatos católicos confesionales); y que estimula, por otra parte, intentos de reforma de la estructura de la Iglesia, y los consiguientes debates sobre el celibato, el lugar de la mujer en la Iglesia, el principio de la colegialidad, y la concreción del diálogo ecuménico.

El anuncio de la preparación y celebración del tercer milenio, por parte de Juan Pablo II, está marcado por este giro copernicano que significa el Vaticano II: una visión optimista de los «signos de los tiempos» que la Iglesia redescubre en muchas expresiones del mundo moderno, ahora estimadas evangélicas. Una nueva actitud eclesial que invita por tanto a un diálogo, más que a un rechazo, con la modernidad, y sus filosofías, y que implica una aceptación profunda de los valores liberales a través del reconocimiento y proclamación de la libertad religiosa. Que supone también una nueva valoración del tiempo histórico, intramundano, y de las tareas temporales, seculares, en tanto que anticipadoras del tiempo escatológico: la construcción del Reino de Dios comienza con la transformación humanista de «este mundo», y la legítima «autonomía de lo secular».

Es verdad que el optimismo conciliar de los años sesenta fue seguido de un fuerte debate postconciliar, que aún continúa. La historia reciente de la Iglesia y muy especialmente el pontificado de Juan Pablo II está marcado por la interpretación y aplicación del espíritu y las directrices del Vaticano II, objeto especial de análisis en el sínodo de 1985, a los 20 años de la clausura del Concilio. El propio Juan Pablo II en «Tertio Milenio» subraya y sintetiza el espíritu y los contenidos del Concilio como referencia básica del espíritu que ha de marcar el cambio de milenio: «Se puede afirmar que el Concilio Vaticano II constituye un acontecimiento providencial, gracias al cual la Iglesia ha iniciado la preparación próxima del jubileo del segundo milenio...»²¹. Pero aun reconociendo la novedad radical del Concilio, subraya el Papa la continuidad («En la historia de la Iglesia, lo viejo y lo nuevo están siempre profundamente relacionados entre sí»). Y más adelante insiste en esta interpretación moderada o continuista del Vaticano II: «El mensaje conciliar presenta a Dios en su señorío absoluto sobre todas las cosas, aunque también como garante de la auténtica autonomía de las realidades temporales». En esta valoración del espíritu del Concilio, se resume la actual situación de la Iglesia católica ante la modernidad: heredera sustancialmente de la apertura positiva y optimista, pero mantenedora de una oferta alternativa integral. De acuerdo con una interpretación reciente

²¹ JUAN PABLO II, «Tertio Milenio Adveniente», 10-XI-1994, nº 17, p. 29, de la 4ª edic. castellana de la edit. San Pablo, 1996. El nº 19 de *Tertio Millennio* contiene una síntesis de los contenidos principales del Vaticano II.

de R. Remond, combinando el rechazo de la antigua intransigencia intolerante con el mantenimiento de una propuesta «integral» moral y social²².

Por tanto, la preparación y la celebración del tercer milenio en el contexto del pontificado de Juan Pablo II y su proyecto de «nueva evangelización», se plantea como una forma de aplicación del Vaticano II, pero también como una ocasión para reafirmar la identidad cristiana y la misión de la Iglesia. Dentro de la preparación remota del jubileo Juan Pablo II sitúa en primer lugar el Vaticano II. En el balance histórico de la evolución reciente de la Iglesia, el Concilio Vaticano II es el hito y la referencia fundamental, el «acontecimiento providencial» que «marca una nueva etapa en la vida de la Iglesia»; aunque no implica, según el Papa, una ruptura con la tradición. Por otra parte, en ese repaso de los antecedentes inmediatos, el significado de 1989 en la historia universal, con la caída del comunismo y la aportación de la Iglesia a ese acontecimiento, valoración presente también en la encíclica «Centesimus Annus», conmemorativa del centenario de la «Rerum Novarum», ocupa un lugar significativo.

Juan Pablo II propone en «Tertio Milenio» un programa de reflexión y de actos simbólicos como preparación del jubileo del 2000, que había de desarrollarse en dos etapas. En una primera fase (1994-96) proponía un examen de conciencia colectivo de los pecados de la Iglesia y de sus responsabilidades en los pecados del mundo, como punto de partida de una conversión general. El concreto examen de conciencia de los pecados históricos de la Iglesia que proponía Juan Pablo II se refería al escándalo de la división de los cristianos, la intolerancia en los métodos de evangelización utilizados por la Iglesia en determinados momentos históricos, y la consiguiente revisión del papel histórico de la Inquisición; la contribución de la Iglesia al antisemitismo; y finalmente, la responsabilidad de la Iglesia y de los cristianos en los pecados del mundo: las guerras, los nacionalismos totalitarios, «la atmosfera de secularismo y de relativismo ético...»; la marginación de personas y pueblos, y las diversas formas de injusticia social²³.

²² R. REMOND, *Religion et société en Europe. Essai sur la secularisation des sociétés européennes aux XIX et XX siècles*, París, Seuil, 1998.

²³ Algunas de estas propuestas se han concretado en reuniones de historiadores, apertura de archivos, y declaraciones solemnes autocríticas sobre la Inquisición y sobre el antisemitismo de la Iglesia en el siglo XX y su posible responsabilidad en el holocausto. Otra propuesta como la recuperación de los mártires y santos del siglo XX, «actualizar los martirologios de la Iglesia universal...» (*Tertio Milenio*, nº 37) podría entrar en contradicción con el examen de conciencia y la petición de perdón por los pecados históricos. Piénsese, por ejemplo, en la polémica sobre la responsabilidad de la Iglesia en la guerra civil española, y paralelamente la reactivación de los procesos de los mártires de la guerra civil.

En toda esta revisión autocrítica la fuente inspiradora de la conversión era el espíritu del Concilio. La tarea más importante para la Iglesia, treinta y cinco años después de su clausura, sería su recepción y aplicación. Ahora bien, esta recepción parece estar marcada por riesgos. Es preciso, dice «Tertio Millenio», guardar la fidelidad a sus principios y contenidos básicos, sin falsearlos: «eclesiología de la comunión de la “Lumen Gentium”... aunque sin admitir un democraticismo y sociologismo...»; y en cuanto al impulso ecuménico, hay que seguir las directrices conciliares de un diálogo abierto, respetuoso y cordial, «acompañado, sin embargo, por un atento discernimiento y por el valiente testimonio de la verdad».

En la segunda fase de preparación inmediata, propone el Papa un plan trienal de recordatorio de la trinidad ligado a las tres virtudes teologales: Jesucristo, la fe, la catequesis, y la renovación del bautismo para 1997; el Espíritu Santo, la esperanza, para 1998; y Dios padre, la caridad, para 1999. De estas tres propuestas nos interesa especialmente la referente al Espíritu como fuente inspiradora y alimentadora de la esperanza, que de acuerdo con la teología conciliar es a la vez esperanza escatológica y lucha por el reino, reconociendo los signos de esperanza en el tiempo y en el mundo, según la visión optimista dominante en la doctrina conciliar de «Gaudium et Spes». En la parte final de la «Tertio Millenio» permanece la referencia a los dos retos principales de la Iglesia ante el nuevo milenio: la confrontación con el secularismo y el diálogo con las otras religiones monoteístas. La preparación de reuniones históricas en Belén, Jerusalén y el Sinaí con las grandes religiones hermanas responde a ese objetivo ecuménico, pero cuidando «no provocar peligrosos malentendidos, vigilando el riesgo del sincretismo y de un fácil y engañoso irenismo»²⁴.

En conclusión, el llamamiento de Juan Pablo II a la celebración del jubileo del tercer milenio es una expresión sintética de la autoconciencia de la Iglesia del final del siglo xx, a partir de la reflexión del Vaticano II, según la recepción e interpretación del Papa, que implica la corrección de algunas supuestas desviaciones del verdadero espíritu conciliar, puestas en circulación durante el postconcilio. Esas correcciones, culminando y sintetizando una larga historia de confrontación y diálogo con el mundo moderno, reafirmarían la continuidad sobre la ruptura, y la identidad cristiana frente a otras religiones, y otras filosofías. En todo caso, ciertos cambios del Vaticano II parecen irreversibles, en especial, lo que la libertad religiosa implica de abandono de toda actitud integrista o fundamentalista.

En suma, una primera comparación entre estos dos momentos de la Iglesia nos puede llevar a subrayar un cambio radical entre el jubileo de 1900 y el del

²⁴ *Tertio Millenio*, op. cit., nº 53, p. 67.

tercer milenio, el que marca la declaración de libertad religiosa del Vaticano II en 1965. Pero un análisis detenido permite también descubrir continuidades importantes: un rechazo de visiones apocalípticas y milenaristas; y la afirmación de una identidad alternativa, moral, cargada de proyección social y política, que aspira a ser influyente en la sociedad civil y en el orden público, no sólo en el privado. Aunque la diferencia sigue siendo fundamental entre la aceptación posibilista de la libertad como «mal menor» del tiempo de León XIII y la sincera asunción de los derechos humanos y de los valores liberales en el Vaticano II, que no empañan o contradicen matizaciones e interpretaciones posteriores.